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

İSLAM'DA SEMBOLİZM VE EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Muhammed İkbal HARDAL

Danışman
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ

İZMİR - 2024

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	: MUHAMMED İKBAL HARDAL
Öğrenci No	: 2012800830
Tez Başlığı	: İslam'da Sembolizm ve Epistemolojik Değeri
Savunma Tarihi	: 31/10/2024
Danışmanı	: Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof.Dr.Osman BİLEN	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Doç.Dr.Zafer DUYGU	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof.Dr.Muhsın AKBAŞ	-İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	.....
Prof.Dr.Latif TOKAT	- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	.....

MUHAMMED İKBAL HARDAL tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği( ) / oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Asuman ALTAY
Müdür

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "**İslam'da Sembolizm ve Epistemolojik Değeri**" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih
02/12/2024
Muhammed İkbal HARDAL
İmza

ÖZET

Doktora Tezi

İslam'da Sembolizm ve Epistemolojik Değeri

Muhammed İkbal HARDAL

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Programı

Dinî sembolizm konusunda yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu belirli bir din ve evren anlayışını referans alarak dinî sembolleri incelemeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımla ortaya çıkan dinî semboller ve anlamları ise başta kabul edilen din anlayışını zorunlu olarak desteklemektedir. Dinlerin sahip oldukları sembolizm ise temelde itikat ve uygulama sahasına dair konularda belirli bir din anlayışını bütüncül olarak tesis etmeyi amaçlamaktadır.

Öte yandan bir inanç önermesinin epistemolojik değerlendirmesini yapabildiğimiz gibi bu anlamda bir din anlayışı tesis etme iddiasındaki bir dinî sembolizm için de böyle bir değerlendirme yapılabilir. Bu türden bir değerlendirme için tıpkı inanç önermelerinde olduğu gibi kolay anlaşılması, akla ve mantığa uygun olması, doğanın ve hayatın gerçeklerine uygunluk ve iç tutarlılığa sahip olması gibi şartları kriter olarak kabul edebiliriz.

Bu çalışmada İslam'da sembolizmin bu şekildeki bir değerlendirmesini yeterli seviyede yapabilmek için hem Hıristiyanlık ve Yahudiliğin hem İslam dininin kutsal kitap ve vahiy anlayışlarıyla ibadet ve uygulama sahasındaki sembolizm anlayışlarını ayrı ayrı ele aldık. Hıristiyanlık ve Yahudiliğin kutsal metin ve ibadet anlayışlarını ele aldığımız bölümde onların din anlayış çeşitlerini belirli örnekler üzerinden gösterdik. Bu sayede İslam'daki sembolizminin değerlendirme sürecinde eski geleneklerden gelen din anlayışlarının tespit edilmesi ve etkilerinin ortaya koyulması sağlandı.

Bu değerlendirme sürecinin sonunda diğer semavi dinlerde görülen din anlayışlarının da etkisiyle farklı kelami ekollerin farklı din anlayışları ortaya

koyduklarını bunlar arasında Matüridi-Farabi geleneğinin epistemolojik değeri yüksek bir din ve sembolizm anlayışı ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Anahtar Kelimler: Din Felsefesi, Sembolizm, Epistemoloji, İslam, Din.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

Islamic Symbolism and Its Epistemological Values

Muhammed İkbal HARDAL

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Philosophy and Religious Sciences Doctorate Program

The vast majority of studies on religious symbolism attempt to examine religious symbols by taking as reference a specific understanding of religion and the universe. Religious symbols and their meanings that emerge with this approach necessarily support the initially accepted understanding of religion. The symbolism that religions possess, on the one hand, fundamentally aims to establish a specific understanding of religion in a holistic manner in issues related to the field of belief and practice.

On the other hand, just as we can make an epistemological assessment of a belief proposition, it can also be applied to a religious symbol that claims to establish a religious understanding in this sense. For such an assessment, we can accept conditions such as being easy to understand, being reasonable and logical, being compatible with the realities of nature and life, and internal consistency as criteria, just as in belief propositions.

In this study, in order to be able to make such an assessment of symbolism in Islam at a sufficient level, we separately addressed the understandings of not only the sacred books of Judaism, Christianity and the revelation of the Quran, but also understandings of symbolism in the field of worship and practice as well. In the section where we discussed the understandings of the scriptures and worship in Christianity and Judaism, we demonstrated their types of religious understanding through specific examples. In this way, in the evaluation process

of symbolism in Islam, it was ensured that religious understandings coming from old traditions were identified and their effects were clarified.

At the end of this evaluation process, we see that different theological schools, also influenced by the religious understandings seen in other revealed religions, presented different religious understandings, and among these, the Maturidi-Farabi tradition presented a high epistemological value in religion and symbolism.

Key Words: Philosophy of Religion, Symbolism, Epistemology, Islam, Religion.

İSLAM'DA SEMBOLİZM VE EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR x

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
DİNDE SEMBOLİZM

1.1. DİNÎ SEMBOLLERİN ANLAMI: İÇE DÖNÜK YAPISI 33
1.1.1. Vahiy ve Kutsal Metin 35
1.1.2. Dinî Sembollerin Anlaşılmasında Kutsal Metinlerin Değişmezliği 39
1.1.3. Kutsal Metinler ve Mistik/Dinî Tecrübe 46
1.1.4. Mitler ve Kutsal Metinler 58
1.2. DİNDE SEMBOLLERİN KULLANIMI: DIŞA DÖNÜK YAPISI 65
1.2.1. İbadetlerde Semboller 69
1.2.2. Sosyal Hayat ve Ritüellerde Dinî Semboller 82
1.2.3. Sanatta Dinî Semboller 89

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM'DA SEMBOLİZM

2.1. İSLAM'DA SEMBOLLERİN ANLAMLANDIRILMASI 97
2.1.1. Vahyin Mahiyeti ve Kuran'da Metin-Anlam İlişkisi 98
2.1.2. Mistik/Dinî Tecrübe Açısından Kuran Metni ve Çok Anlamlılık 109
2.1.3. Tarihsel Yorumlama Yöntemi ve Kuran Metni 114

2.1.4. Anlamın Oluşmasında Kültürdeki Din Anlayışları 119
2.2. İSLAM'DA SEMBOLLERİN KULLANIMI 122
2.2.1. İbadet Anlayışları 123
2.2.2. İbadetlerde Anlam 128

SONUÇ 143
KAYNAKÇA 156

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
s.	Sayfa No
ss.	Sayfalar Arası
y.y.	Yüzyıl
v.d.	Ve Diğerleri
vb.	Ve Benzeri

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Kapsamı:

Çalışmamız, başlıktan da anlaşılacağı gibi İslam'daki belirli sembollerin epistemolojik değeri üzerine felsefî bir sorgulama denemesidir. Başlıkta da geçen ve çalışmamızın aşağıda açıklayacağımız yöntemini şekillendiren 'epistemolojik değer' terimini öncelikle netleştirmemiz gerekmektedir. Epistemoloji en sade terimsel çevirisi ile "Bilgi felsefesi" anlamına gelmekte olup bilginin ne olduğunu, sınırlarını, kaynaklarını, *doğru inanç* ile bilimsel bilgi arasındaki ilişki ve farklarını, insanın neyi bilip bilemeyeceğini, bu bilgilere nasıl ulaştığını sorgulayan felsefesinin bir alt ve temel disiplinidir (Steup, 2018). Epistemolojik değer ise kısaca bilgi ile doğru inanç arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirme türüdür. Bu değerlendirmede hakikate tamamen uygun ve karşılık gelen şeye bilgi denirken doğru inancın değeri bu uygunluğu taşımadığı için bilgiden daha aşağı bir değer taşımaktadır. Fakat kesin bilgileri (burhanî bilgi) bir kenarda tutarsak doğru inançlar kendi aralarında da değer bakımından farklı derecededirler.

Bu anlamda iki inancın hangisinin epistemolojik olarak daha değerli olduğu sorusu akla gelmekte ve bu değerlendirme genel itibariyle birtakım kriterlere göre yapılabilmektedir(Haddock vd. 2009). Bu kriterleri ve arkasındaki felsefî tartışmaları bir kitapta derleyen Haddock, Millar ve Pritchard, bir inancın epistemolojik değeri, sahip olduğu (dayandığı) *bilgi*lerin miktarına göre belirlenmesinin yanlış olmadığını fakat yetersiz olduğunu belirtmektedirler. Bir inanç yeteri kadar bilimsel (tecrübî) bilgiye dayansa da eğer metodolojik olarak hatalı kurgulanmış ya da ilk başta hakikate ulaşma gayesiyle yola çıkılmamışsa bu inanç diğerine göre epistemolojik olarak daha değersiz olarak nitelendirilebilir.

Bu durumda, felsefi açıdan değerlendirilecek bir inanç, kabul edilen gerçeğe uygun olsa bile yeterli bilimsel temellere dayanmadığı ve rasyonel ilkeler baz alınarak yapılandırılmadığı sürece, kalabalıklar tarafından doğru kabul edilip günlük hayatta rehber alınsa dahi, zamanla epistemolojik değeri ölçüsünde inanılırlığını yitirmeye başlayacaktır. Bu da özellikle hiçbir zaman bilgi seviyesine yükselemeyecek inançların insanlık tarihi içerisindeki geçerlilik sürelerini belirleyen bir unsurdur. Yani

bir inancın epistemolojik değeri ne kadar yüksekse o kadar genel geçerlik özelliğini kazandığını söyleyebiliriz.

Bir inanç veya önermenin epistemolojik değerlendirmesinin imkân ve yöntemine dair bu kısa tanımdan sonra çalışmamızın konusu olan sembol ve sembolizm kavramlarını ve daha da önemlisi bir dinde var olan sembolizmin epistemolojik değerini tartışabilmemiz için nelerin gerekli olduğunu göstermemiz gerekmektedir.

Herhangi bir dinde sembolizm ve semboller ile ilgili yapılan bir çalışmadan ilk beklenen şey çoğunlukla söz konusu dinde var olan sembollerin ne anlama geldiğine dair nitelikli cevaplar olmaktadır. Bu beklenti araştırmacıyı doğal olarak o dinin fikir dünyasında adeta bir arkeolojik kazıya yani tarihi çalışmalara sevk eder. Örneğin Hıristiyanlıktaki haç sembolü, İslam'daki hilal sembolü veya Taoizm'deki ying-yang sembolünün anlamına dair okuyucudaki beklenti, araştırmacıyı dinin ya teolojisini ve tarihini araştırmaya ya da olgusal olarak o günkü anlamını tespit için saha çalışmalarına yöneltir. Fakat bu sembollerin neler olduğu özellikle din gibi kültürlerle iç içe geçmiş kurumsal düşünce ve inanç sistemlerinde çözülmesi hayli güç bir sorundur. Kültür ile din arasındaki ilişki ve bağlantıya dair literatürdeki çalışmalara baktığımızda dini, kültürün bir parçası şeklinde okuyabileceğimiz gibi kültürü de dinin bir parçası olarak da görebilmekteyiz. Bu parça-bütün tartışmasını netleştirme ihtiyacı duymaksızın dindeki unsurların çoğunlukla kültürün bir parçası olabileceğini ve aynı şekilde kültürel ögelerin de dinin bir unsuru olabileceğini kabul etmemiz bizim çalışmamız için yeterli gözükmektedir.

Çalışmanın Amacı, Önemi ve İlkeleri

Bu çizmiş olduğumuz çerçevede karşılaştığımız en büyük teorik zorluk bir dindeki sembollerin ve dolayısıyla sembolizmin epistemolojik değerini nasıl tartışmamız gerektiği hususunda ortaya çıkmıştır. Yukarıda kısaca aktarmaya çalıştığımız üzere bir önermenin veya yargının epistemolojik değerinden söz edebilmekteyiz. Dolayısıyla örneğin "Kabe İslam dini açısından kutsaldır." veya "Ekmek-şarap ayini Hıristiyanlıkta bir ibadettir." önermeleri ile 'Kabe Allah'ın evidir, Hz. Peygamberin tavaf ettiği, Hz. İbrahim'in inşa ettiği ve dinî duyguların en yüksek derecede yaşandığı mekandır.' veya bir Hristiyan'ın nazarında 'Ekmek İsa Mesih'in etini, şarap da İsa Mesih'in kanını temsil eder, bu ayinde onları yiyip içerek Tanrı İsa

ile bütünleşmiş oluruz.' önermeleri farklı kategoride önermelerdir. Bu farklılık, söz konusu önermelerin epistemolojik değerinin tespiti için kullanılan yöntemde açıkça ortaya çıkmaktadır. Kabe'nin kutsal olup olmadığı ya da Hıristiyanlıkta ekmek-şarap ayininin bir ibadet formu olup olmadığı gözlem/saha çalışması yoluyla veya o dinlerin otoriteleri kabul edilen kişi, kurum ve metinlerin açıklamalarına bakarak tespit edilebilir. Diğer yandan ikinci kategorideki önermelerde ise epistemolojik değerlendirme için daha fazla değişkenin dikkate alınması gerekmektedir. Zira bu gibi ifadelere *konu* olan Kabe gibi somut bir yapının veya ekmek yiyip şarap içme gibi somut bir eylemin empirik anlamlarının dışında yeni birtakım anlamların yüklenmesi, bir başka ifadeyle dinî sembol halini alması söz konusudur. Bu ikinci kategorideki ifadelerin birer önerme olarak inanç kategorisinde olması ve empirik doğrulamaya açık olmaması bu anlamların epistemolojik değeri açısından tartışılmasını da mümkün kılmaktadır.

Bu çalışmanın ilk ve asıl amacı İslam'da sembol olarak hangi somut *şey*lerin olduğunu ve bunların ne tür anlamlar taşıdığını ortaya çıkarmak değildir. Böyle bir çalışma tahmin edileceği üzere Tefsir, Kelam, Fıkıh, İslam Tarihi, Sanat Tarihi, Tasavvuf, gibi ilgili sembol dizisini konu edinen disiplinlerin çalışmalarında topluca veya yer yer betimleyici tarzda ortaya konulmaktadır (Bilgin, 2011). Bu manada çalışmamızın asıl hedefini, İslami literatürde bu anlam verme tarzını bazı temel semboller üzerinden tahlil ederek tutarlılığını ve epistemolojik değerini ortaya koymaya çalışmak olarak kısıtlayabiliriz.

Çalışmanın Yöntemi

Bu kısıtlamada niçin İslam'daki sadece belirli semboller üzerinden tahlil yapıldığı sorusu akla gelebilir. Bu soruya birden fazla gerekçe gösterilebilir. İlk olarak tek tek tüm sembollerin anlamlarını bulup çıkarma faaliyeti ne tek bir disiplinin ne de tek bir çalışmanın başarabileceği bir konudur. Haddizatında bir dindeki sembolleri konu edinen dinler tarihindeki bazı çalışmalarda sıkça karşılaştığımız gibi araştırmacılar bu amaçla yola çıkmış olmalarına rağmen belirli dinî kabullerinin de etkisiyle tarihî verileri kendi anlam dünyaları içerisinde yorumlamışlar ya da yorumlamak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla ortaya çıkan eserler tarihi ve betimleyici bir eser görünümünde olsalar dahi bir tür teoloji iddiasını da ortaya koyan eserler olarak görülebilmektedir. Ayrıca bir dinde örneğin ibadet sahasında ele alınan

bir dinî sembole verilen anlam başka bir ibadetteki sembolik unsurun anlamından çok farklı olamayacaktır. Bir başka ifadeyle belirli teolojik kabuller referans alınarak bir dindeki birkaç sembole verilen anlamları tespit ettikten sonra diğer sembollerin anlamlarını tahmin etmek zor olmamaktadır.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi sembollere verilen anlamların epistemolojik değerlerini tespit etmek için birden fazla değişkeni göz önünde tutmamız gerekmektedir ki bunlardan biri de söz konusu sembollere anlam verme tarzlarıdır. Bir tür anlamlandırma sistemi olarak görebileceğimiz bu ilkeler manzumesine de literatürde *sembolizm* adı verilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda da öncelikle İslam'daki sembollere anlam yükleme tarzlarını tahlil etmek ve bu anlam yükleme tarzlarının epistemolojik değerini sorgulamak ana hedefimiz olacaktır. Zira bir dinî gelenekte birden fazla sembolizm (anlamlandırma tarzı) bir arada bulunabilir. Genellikle bu sembolizm farklılıkları dinî gelenek içerisinde mezhepler ve dinî gruplar olarak kendini göstermektedir. İslam'da da farklı kelami mezheplerin ve grupların kendilerine ait sembolizmleri vardır. Kimi zaman aynı anlam için farklı dinî semboller kullanılırken, kimi zaman da aynı sembole farklı anlamlar yüklendiğini görebilmekteyiz. O halde İslam'ın bir din olarak ortaya koyduğu bir sembolizm var mıdır ve varsa bunu nasıl tespit ve tahdit edebiliriz?

Çalışmamızda söz konusu mezheplerde örnekleri görülebilen sembolizm anlayışlarının aslında yeni anlayışlar olmadıklarını, benzer özellikler taşıyan ve semavi dinler şeklinde vasıflandırılabilen -İbrahimî dinler- Yahudilik ve Hıristiyanlık ile karşılıklı etkileşimli olduğunu da göstermeye çalışacağız. Haddizatında onların sembolizm anlayışları da bu dinlerin ve kültürlerin *din anlayışları* ile yer yer benzerlik göstermekte ve bu dinlerdeki çeşitli dinî sembollere yüklenen anlamların İslam içindeki farklı din anlayışları üzerinde etkilerinin devam ettiğini görebilmekteyiz.

Bu kısa tanıtımdan ve ortaya koymaya çalıştığımız hedef ve genel ilkelerden sonra çalışmamızın genel planını da buna uygun olarak kurgulamaya çalıştık. Giriş bölümünün bundan sonraki satırlarında konunun merkez kavramı olan sembol kavramını ele alarak başlamayı ve bunun etrafında çalışmamızın felsefî arka planını ve tartışmalarını sunmaya çalışacağız. Bu kısımda dikkate alacağımız temel sorular şunlardır: Sembol nedir, kaç çeşidi vardır ve insanla ilişkisinin mahiyeti nedir? Sembol

anlam ilişkisi nasıl bir ilişkidir ve anlamın insan zihnindeki süreçleri nelerdir? Dindeki semboller nasıl ele alınır ve bunların epistemolojik değerlendirilmesi nasıl yapılır?

Bu sorular etrafında şekillenen felsefî arka plan bir anlamda teziminiz temel çatısını ve yöntemini de bize vermektedir. Buna göre önce birinci bölümde dinlerde sembollerin rolünün ne olduğu, dinin temel teolojik kabul ve iddialarıyla uyumu ve bunun somut örnekleri üzerinden bilgi vermeye ve tahlil yapmaya da çalışacağız.

İkinci bölümde de İslam'da sembolizm başlığı altında yine aynı felsefi zemin ve yöntem gereği benzer tahlil metodunu İslami sembollere ve ilintili olan itikadi ve fıkhi ekollerin anlamlandırma tarzlarına odaklanmaya çalışacağız. Sonuç kısmında ise göstermeye çalışacağımız temel iddia ise şudur: Yahudilik ve Hıristiyanlık kendi inanç sistemleriyle uyumlu bir sembolizm anlayışı ortaya koyabildiklerini söyleyebiliriz. Ancak onların itikadi sistemleri bilimsel verilere yani reel dünyaya uygunluk açısından zayıf oldukları için kullandıkları semboller ve anlamların epistemolojik değerleri pek güçlü gözükmemektedir. İslam dini ise reel dünyaya uyumlu bir itikad sistemi kurmuş olsa da kelamcıların ve tefsircilerin önceki geleneklerden tevarüs ettikleri bazı sembolizm anlayışları ile sembollere İslam'ın hedeflediği anlamları ya verememişler ya da bu asıl anlamları ikinci planda kalmasına neden olmuşlardır. Bu da, dini yaşayan bir müminin zihninde karışıklığa neden olmakta ve İslam'daki sembolizmin epistemolojik değerini düşürmekte ve genel geçer özelliğini bozmaktadır. Bir dinin sembollerinin epistemolojik değerlendirmesi için çok sayıda değişkeni dikkate almamız gerektiğinden bahsetmiştik. Bu değişkenlerin dinî sembollerin mahiyetlerine olan etkilerini özellikle birinci bölümde örnekleriyle göstermeye gayret edeceğiz. Bu değişkenlerin niçin ve nasıl semboller dünyasına etki ettiğini ve epistemolojik değerlendirme için neden gerekli olduğunu daha iyi kavramak adına ilk ele almamız gereken konu ise insan zihni ile semboller arasındaki ilişkidir.

Çalışmamızın felsefi arka planı:

İnsan zihninin semboller dünyasıyla olan ilişkisinin son derece karmaşık olduğunu ve çok yönlü bir ilişki olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Sembollerin aslen birer insan ürünü olması yani her insanın zihninde cereyan eden bir olgu olması ilişkinin bu özel karmaşık durumunun temel sebebidir. İnsan-sembol ilişkisini, birey olarak bir insanın zihinsel gelişimine bağlı olarak ele alabileceğimiz gibi en genel çerçevede insanlık tarihinin kültürlerin doğal gelişim seyrindeki değişiklikler yoluyla

da bu karmaşıklığı görmek ve incelemek mümkündür. Hem bir süreç olarak insanlık tarihi hem de zihinsel ve kişilik gelişim süreçlerinde bireyler, bir yandan çeşitli sembolleri üretip kullanırken diğer yandan da semboller ile kendi anlam dünyalarını ve varlıklarını inşa etmektedirler. Bir başka deyişle semboller hem insanın kendi kimliğini geliştirmesinde hem de insanlık tarihini, dinleriyle, kültürleriyle, ideolojileriyle ve daha da önemlisi toplumların kimlikleriyle inşa etmede belli ölçüde etkili olmaktadır.

Sembol ve sembolizm kavramlarının tahlilinden önce konuya açıklık getirmek maksadıyla felsefede sembol kavramının nasıl ele alındığından bahsetmemiz yerinde olacaktır. Özelde dil felsefesinde ele alınan bu kavram, sadece toplumların kullandıkları dilleri ve onların kültürlerini aydınlatma çabasından değil, dilin asıl mahiyeti gereği insanın doğal ve sosyal tüm çevresiyle olan ilişkisini ve etkileşimini anlamamız açısından da önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Konuşulan ve yazılan dil insanın insan ile olan ilişkisinde en önemli ve genel geçer bir araç iken bu ilişki için yegâne yol bundan ibaret değildir. Bilindiği üzere beden dili, işaretler, kişisel semboller ve bu bağlamda kullanılagelen birçok nesne, şekil ve sesler de dilin yanında iletişim maksadıyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla felsefe açısından sembol, konusu itibariyle insanın ilişki ve iletişim için kullandığı her şeyi içine almaktadır. Burada sadece aynı dönemde yaşayan iki insanın iletişimini değil tarih boyu ve farklı coğrafyalardan kişi ve toplumların nesilden nesle her türlü bilgi, anlam, duygu ve değer aktarımlarını da dâhil etmemiz gerekir.

Dolayısıyla, insanlık tarihi boyunca günümüze dek birikip gelişerek gelen her türden ‘miras’, (sanat, bilim, ahlak, din, felsefe, kültür, teknoloji, gelenek vb. her türden insani ürün) bir şekilde iletişim araçlarıyla sonraki nesillere aktarılmakta ve bu aktarmada dilin ve tabii ki sembollerin temel bir işlevi söz konusu olmaktadır. Yani bu çalışma için kabul edilen temel varsayımlardan ilki, sembol sadece sembol olarak insanların kabul ettikleri şeyler değil adına sembol demese de kendilerine anlam taşıyan ya da zihinlerdeki anlamı bir şekilde başkalarına aktaran her şeyi içine almaktadır.

Bu bağlamda sembol üzerine yazılmış olan felsefi eserlerin konuyu bu amaçla daha detaylı ve bütüncül tarzda ele alması beklenir; ancak konunun bu kadar geniş bir sahayı ilgilendirmesinden dolayı, kaleme alınmış eserlerden insanı ilgilendiren tüm

yönleriyle sembol kavramını ele almalarını ve bu derece kapsayıcı olmalarını beklemek mümkün görünmemektedir. Söz konusu eserlerin belirli felsefi problemler çerçevesinde sembol kavramını ele aldığını ve tartıştığını görmekteyiz. Örneğin, sanat tarihi veya sanat felsefesi açısından sembol kavramını ele alan çalışmalarda, özel olarak 'sanatta sembolizm' ve benzeri akımları benimseyen sanatçıların ve eserlerin anlaşılması ve yorumlanması için bazı teorik tartışmalar ve tahliller karşımıza çıkmaktadır (Goldwater, 1998). Diğer yandan dil felsefesi veya dil bilimi açısından konuyu ele alan yazarlar, insanlık tarihinde özellikle antropoloji gibi tarih biliminin ilgili dallarının sunmuş oldukları verileri kullanarak beşeri dilin oluşumunda ve gelişmesinde sembol ve sembolizm üzerine temel teoriler sunmaktadırlar (Barnard, 2012). Tüm bu tartışmalara girmeden insanın zihinsel süreçlerde sembollerle nasıl bir ilişkisi olduğuna dair problem alanımızı belirlememiz yerinde olacaktır.

İnsan zihinsel olarak nasıl sembol inşa eder ve var olan sembolleri nasıl algılar ve anlar? İnsanın doğal çevresiyle ve diğer insanlarla ilişkisinde sembol ne gibi bir yer tutar? Özel olarak dilin oluşum, gelişim ve çeşitlenme sürecinde sembol ne gibi bir işlev görmektedir? Kültür, din, sanat ve bilim gibi alanlardaki semboller diğer sembollerden zihinsel süreç bakımından farklı mıdır? Özellikle din, sanat ve ahlak gibi insanlığın değer alanları sayılan sahalarda semboller ne ifade etmekte ve ne işe yaramaktadır? Örneğin bir kişinin bu alanlardaki eylemlerinde ne kadar sembol kullanılmakta ve bu semboller ne tür bir işlev görmektedir?

Tüm bu sorular ve benzerleri sembol ve sembolizmin ne derece geniş bir inceleme sahasına sahip olduğunu insanın zihinsel olarak faaliyet gösterdiği hemen hemen her alanda bir işlevinin olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. O halde insan zihni ile sembol arasındaki ilişkiyi tüm ön kabullerden bağımsız olarak temelden ele almaya çalışalım.

a) Neler Sembol Olabilir?

Sembol üzerine yapılmış olan çalışmalardan hareketle kelimenin etimolojisini ve tanımlarını burada tekrar etmeye lüzum yoktur (Tokat, 2012: 9-21; Köktürk, 2001; Sperber, 1977). Ancak sembol kavramına dair bilinmesi gereken en temel ve ortak nokta, sembol olan 'şey'in, bu ilk planda nesnel bir varlıktır, bir başka şeye; anlama, duyguya, bilgiye, yaptırıma, varlığa işaret etmesi, atıfta bulunması, gönderme yapmasıdır. Yani sembol olarak kabul edilen bir şey zihinde kendi doğasından ve ilk

anlamından ayrı bir anlama, duyguya varlığa vs. gönderme yapar. Burada 'şey' kelimesine dikkat etmemiz gerekmektedir. Çünkü semboller, sıklıkla, ilk planda bir başka sembole gönderme yaparak bir çeşit semboller dizisi halinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bir kağıt üzerine mürekkep ile yazılmış bir şekil, o dildeki bir kelimeye ve kavrama, bu kavram da karşılığı olan varlığa veya bir başka kavrama gönderme yapmaktadır.

Bu durumu, en açık ve doyurucu şekilde tahlil eden A. N. Whitehead, *Symbolism* başlıklı eserinde insan zihninin, en temel seviyede sembolik olarak işlediğini dile getirmektedir (1958: 7,8). Whitehead'in ortaya koyduğu görüşe göre insan zihni doğuştan itibaren semboller aracılığı ile şekillenmeye başlar. Bebeğin tecrübe ettiği her şey hafızasında depolanır ve sonraki tecrübeleriyle gelen veriler bu ilk veriler ile bağlantı kurularak anlamlandırılmaya çalışılır. Whitehead'e göre bu durum insan zihninin en temel sembol kullanma şeklidir. Bu yaklaşıma göre, daha sonra gelen duyu verisi *sembol* daha önce gelen ve ilgi kurulan duyu verisinin zihindeki yansıması/hafızası ise *anlam* görevi görmektedir. Bunun basit bir örneği olarak ilk defa tadına bakılan ejder meyvesinin tadının ve dokusunun "kivi meyvesi gibi ama şeftali ile kayısı arasında bir tadı var" şeklinde tarif edilmesi ve benzeri durumları gösterebiliriz. Ejder meyvesinden alınan duyu verisi(a) o kişinin zihninde saklanan daha önce yediği kivi, şeftali ve kayısı meyvelerinden elde edilen duyusal tecrübelerle(b) ilişkilendirilip anlamlandırılmış yani o kişinin zihninde ilki(a) sembol, ikincisi(b) ise anlam olarak işlev görmüştür.

Bu temel seviyedeki sembol kullanımının ardından Whitehead, 'sembolik gönderim' şeklinde isimlendirdiği; duyular yoluyla tecrübe edilen dış dünyadaki varlıkların belirli özelliklerinin kavranması ve bu kavramları belirli semboller aracılığı ile hem kendi zihnine hem de başka zihinlere aktarılması durumudur. Örneğin, bir duvar karşısında elde edilen duyu verilerinin yani duvarın temel özelliklerinin zihinde kavramsallaştırılması ve buna bir "isim" verilmesi ya da bir işaret ile eşleştirilmesi durumudur. Bu durumda söz konusu varlık için verilen işaret -ses, yazı, el işareti- *sembol* durumunda; bu işaretin, tecrübe eden kişinin zihnindeki kavramı, duyu verisinin bıraktığı izlenim, duygular ve benzeri zihin durumları da gönderim yapılan *anlam* durumunda olmaktadır (Whitehead, 1958: 11).

Bu iki basit yapısı itibariyle insanın zihin kapasitesinin sembol üretmeye ve bir başka zihin tarafından üretilen sembolleri anlamaya yani sembol kullanımına uygun olduğu görülebilir. Burada dikkat çekmek istediğimiz önemli bir ayrıntı da başka bir zihin tarafından *üretilen* bir sembolün anlamını kavrama süreciyle ilgilidir. Bir başka ifadeyle bir kişi yaşamış olduğu bir tecrübeden sonra zihninde oluşan anlamı başka bir zihne nasıl aktarabilecektir? Örneğin, Ahmet'in kendi köyünde keşfettiği bir bitkiye *k* ismini vermesi ve bu bitkinin varlığını şehirde bir arkadaşına (Mehmet'e) aktarmak istemesi durumunda bunu nasıl gerçekleştirebilecektir? Bu durumda süreç biraz farklı olsa da zihinsel olarak aynı prensipler işlemektedir. Mehmet bu *k* bitkisine dair Ahmet'in aktardığı bilgileri (örneğin: bitki oluşu, köyde oluşu, ıspanağa benzediği fakat yapraklarının kayık şeklinde ve daha sert olduğu vb. ifadeleri), kendi geçmiş tecrübelerinden elde ettiği anlamları kullanarak o varlığı tahayyül gücüyle inşa etmeye çalışacaktır. Ahmet'in kendi zihnindeki anlamı Mehmet'e en yüksek seviyede aktarmasının yolu Mehmet'e de aynı tecrübeyi yaşatmak ya da kamera kaydı gibi tecrübesinin bir benzerini ona ulaştırmaktır. Sonuç olarak Ahmet'in söz konusu bitkiye k ismi vermesi ya da bitkinin varlığına dair tecrübesine k sembolünü vermesi tek başına bu sembolün bir anlam aktarımında kullanılabileceğini göstermez. Semboller ve sembol yerine geçen isimler en az iki zihnin ortak tecrübelerini anlam dünyasında uzlaşımsal olarak birbirine bağlar ve sonraki iletişimlerde kısayol olarak kullanılır.

Ancak bu türden bir sembol kullanımı sadece insanlara özgü bir yetenek olmadığı aşikârdır. Şempanzelerden bal arılarına kadar birçok hayvanda bu türden bir sembol kullanımı ve daha da önemlisi bu sembollerin gerek genler ile gerekse yetiştirme yoluyla bir sonraki nesle aktarımı görülebilmektedir (Pepperberg, 2017, 2007).

Ancak hayvanlar arası iletişimin insanlar arası iletişim ile ne kadar benzerlik gösterdiği; yani bir hayvanın zihnindeki anlamın veya bir yaptırım isteğinin ne ölçüde kendi türü içinde veya yakın türlere aktardığı, ya da bu aktarım başarısının insanî düzey ile karşılaştırılması noktasındaki tartışmalar sürmektedir. Fakat bazı hareket ve bedensel pozisyonların sadece kendi türü tarafından değil, başka türlerce de anlaşılabildiği ve hatta hayvan doğasına biyolojik yakınlığı olan insanların da hayvanların bu hareketlerinden temel anlamlar çıkarıp onlara göre harekete geçebildiğini görmekteyiz. Örneğin dişini gösterip hırlayan bir köpeğin veya tıslayan

bir kazın hangi anlamı aktarmak istediğini doğrudan anlar ve ona göre eyleme geçeriz.[1] Buradan da anlaşılıyor ki sembolün en temel işlevi olan iki zihin arasında anlam taşıma işlevi için gerekli tek ön koşulun "uzlaşmanın" bazı durumlarda genetik yolla da aktarılması mümkündür.

Tüm bunlardan hareketle felsefedeki özellikle dil felsefesindeki sembolizm üzerine yapılan tartışmaların diğer alanlardaki felsefî tartışmalara da etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bu etkinin en açık hissedildiği yer *kavram*lar dünyasıdır. Dil felsefesinde empirist bir yaklaşımla, tıpkı Whitehead'in iddia ettiği gibi, tüm kavramlarımız tecrübeye ve daha da önemlisi tecrübe ortaklığına dayandırıldığında özellikle metafizik sahada nasıl felsefe kurgulayabiliriz? Descartes'ın dikkat çektiği gibi ortak tecrübenin gerçekten ortak bir tecrübe olduğundan nasıl emin olabiliriz? Eğer bir insan her yeni tecrübesini önceki tecrübeleriyle inşa ettiği bir anlam yelpazesi içerisinde anlamlandırıyorsa bu yaklaşıma göre aynı nesneyi ve olguyu aynı anda iki farklı kişi iki farklı şekilde anlamlandıracak demektir. Katı empirizme yöneltilen bu türden eleştiriler özellikle Kant sonrası felsefecileri kavramlar dünyasına meta-felsefi bir zemin arayışına yöneltmiştir.[2] Bu arayışın doğal sonucu olarak da değer alanı ve Etik teorilere ilgi artmıştır. Zira ahlak felsefesi açısından bir şeye toplum içerisinde bir değer verilmesi ve bu verilen değerin toplum üyeleri tarafından kabul edilmesi o değerin geçerliği için yeter sebeptir. Tıpkı ahlak felsefesinde olduğu gibi dil felsefesinde ve metafizikte kavramların bir tecrübeye dayanıp dayanmamasından öte, üzerindeki uzlaşım birliğinin de önemini öne çıkarmıştır. Bu da Batı dünyasını Farabi'den yaklaşık on asır sonra insanın *pratik akıl* ve *pratik akıl yürütme* yetkinliklerini fark etmesine yol açmıştır. Wittgenstein'ın dil felsefesindeki dönüşüm ve bu dönüşüme neden olan inşaat ustalarının kendi aralarında kurmuş oldukları sembolik dil temelde zihinlerin tecrübe ortaklığına dayalı uzlaşımlarına ve daha da önemlisi bu pratik akıl yürütme becerisine dayanan sembol üretme ve kullanımına dair iyi bir örnektir.

Whitehead özelinde açıklamaya çalıştığımız felsefedeki insan zihninin sembol kullanımına dair görüşleri buraya kadar özetledikten sonra zihnin bu yapısı üzerine

---

[1] Hayvanlardan, özellikle yırtıcı hayvanlardan korkma ile ilgili evrimsel psikoloji ve klinik psikoloji alanlarında yapılan çalışmalar bu korkunun ve aynı anda zihinde oluşan anlamın, genetik temelleri olduğunu göstermektedir (Hoehl, Hellmer, Johansson ve Gredebäck, 2017). (Hoehl, vd., 2017)

[2] The Problem of Universals …

kurgulanan sembolizm yaklaşımlarını ve tasniflerini ele almaya başlayabiliriz. Sembol ile yakın kullanımlara sahip diğer kavramlar olan imge, simge, işaret, alem, remiz veya rumuz, alegori, metafor, mecaz, kıssa, mesel, delil ve benzeri kavramlar arasında ne fark vardır? Daha da önemlisi, niçin bu kavramlar açıklanırken veya tanımlanırken bir diğerini kullanma veya onunla açıklama ihtiyacı ve zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız? Bu soruya cevap vermeden önce yukarıda tarifini verdiğimiz şekliyle sembolü, somut bir varlığın, bir zihin tarafından algılanabilecek herhangi bir anlamı taşıması olgusu olduğunu tekrar hatıra getirmemiz yerinde olacaktır. Bir diğer ifadeyle bu bağlamdaki somut varlığın kendisi sembol, taşıdığı, gönderme/atıf yaptığı, çağrıştırdığı, işaret ettiği anlam ise "gönderilen" olarak isimlendirilebilir. Bu durumdaki sembol, büyük oranda, gündelik hayatta karşılaştığımız her türden varlık, olgu veya olay olarak karşımıza çıkmakta ve bizim çevremizle ilişkimizde, yaşamı sürdürmemizde kullandığımız en önemli iletişim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla tüm bu kavramlar da temel olarak sembolün bu işlevine benzer bir işlev görmekte fakat konu, amaç ve kullanım açısından farklılıklar arz etmektedir.

Sembollerin, sıklıkla bir semboller zinciri içerisinde asıl gönderme yaptıkları anlamları işaret ettiklerine daha önce değinmiştik. Bu zincirdeki sırası ve yeri itibariyle somut nesnesi çoğunlukla göz ardı edilen, fakat bununla birlikte semboller dünyasının çoğunluğunu oluşturan sembol kullanımı ve çokça tartışılan boyutu dildeki kavramlar, terimler ve kelimeler şeklinde zihin dünyamızda yer bulan 'anlamlar'dır. Yukarıdaki soruya, yani sembol kavramının benzer kavramlarla ilişkisine geçmeden önce bu hususu da bu şekilde vurgulamakta fayda olduğunu düşündük.

İlk olarak sembol kavramına en yakın olan "Alegori" kavramıyla başlayabiliriz. Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlük ve Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğüne göre "*Bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak için göz önünde canlandırıp dile getirme, yerine koyma*."; "*Bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışı figüratif simgelerle gösterme veya anlatma sanatı*" şeklinde tanımlanmaktadır. Gibert Durand (2017: 16) ise bunun tam tersini söyler gözükmektedir. Onun tanımına göre Alegori, *"basit bir şekilde anlatılması ya da kavranması güç bir fikrin somut çevirisidir"*. Örneğin adalet kavramını anlatmak için herkesin başından geçebilecek bir olayı veya durumu yani somut karşılığını örnek olarak kullanırız. Bir kralın ya da hâkimin anlaşmazlığa düşen iki kişi arasında vermiş

olduğu kararı bu kavramın anlaşılması için kullanmamız alegoridir. Buradan hareketle, örneğin, terazi sembolünü böyle bir somut olayın hatırlanması ve oradan da gönderimi yapılmak istenen adalet kavramı için kullanmamız terazi sembolünü alegorik bir işaret yapar. Bu türden alegorik işaretler her zaman gönderim yaptığı olayın veya örnek durumun somut bir unsurunu ihtiva eder. Bu bağlantı bir kez açıklandığında artık terazi sembolünü her gördüğümüzde veya kullandığımızda zihinde o somut olay tekrar tekrar canlanmasına gerek kalmadan adalet kavramına gönderme yapar. Bu bağlamda alegorik işaretler ve diğer tüm işaretler zihin için birer kısa yoldur (Durand, 2017: 14).

Buradan da anlaşılacağı üzere 'işaret' de zihin için bir tür kısa yoldan ibarettir. Büyük çoğunluğu kişisel tecrübelerden ya da öğrenilmiş olan başkalarının tecrübelerinden hareketle zihinde anlam bulur. Gelmekte olan bir trenin ya da trenin geliş saatini gösteren tabelanın, belirli durumlarda bizim çantamızı toplamamıza neden olan *anlam gönderimi* onların işaret kategorisinde daha önceki tecrübelerimize bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Zihindeki işleyiş olarak sembolden farkı olmamasına rağmen bunlar için *sembol* yerine '*işaret*' kavramını kullanmamız gönderim yaptığı anlamın doğrudan tecrübe edilmiş veya edilecek olan somut nesne veya durumlarla ilgili olmasından kaynaklanmaktadır[3].

İşaretler ile semboller arasındaki ayrım ve ilişkinin mahiyeti birçok düşünürün konuyu ele alırken mutlaka üzerinde durma ihtiyacı hissettiği problemlerden biridir. Charles S. Peirce (1998), 1894 ve 1895 yıllarındaki kendi epistemolojisini ve mantık anlayışını inşa ettiği yazılarında işaretleri temel olarak 'ikon', 'indeks' ve 'sembol' olarak üç kategoriye ayırmaktadır. (Atkin, 2013; Tokat, 2012: 13) İkon, gönderim yaptığı anlama veya nesneye/duruma, özellikleri yönüyle benzerlik taşır. Bilgisayarlardaki programların ikonları buna çok güzel örnektir. İndeks (belirti), gönderim yaptığı anlamla veya nesne/durumla nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. Bir zamanlar akademik kitapların sonlarında yer alan indeks bölümündeki terimler kitabın içerisinde geçtiyse ve sayfa sayıları neyse bu listede onu gösterecek şekliyle yer alır. İlgili yazım programları terimin kitap içinin yerini değiştirdiğimizde indeks

[3] Konuyu ele alan eserlerde işaret ile sembol arasında bu tarzda net bir ayrımın doğrudan yapılmamış olmasına gerekçe olarak, birçok sembolün aynı zamanda tecrübe sahasına da gönderme yapmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ancak bu türden sembollerin nihai gönderimlerinin soyut kavramlar olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Tecrübe sahasında gönderim yaptıkları nesne, olay veya durumların ise sadece bu soyut kavramların birer örneklemlerini yahut asıl gönderim yaptıkları soyut kavramlara götüren ara sembol/işaret işlevlerini gören uzantılarını oluşturmaktadır.

listesindeki sayfa numarasını da değiştirmektedir. Yani indeks listesindeki işaret kategorisindeki terimler ve sayfa numaraları kitabın içindeki yeri dolayısıyla o listeye eklenmektedir. Sembol ise bunların haricinde uzlaşımsal olarak, kurgulanan anlamlara götüren işaretlerdir ki bunların gönderim yaptıkları anlam ile doğrudan bir ilişkiye sahip olması gerekmez. Pierce'e göre dildeki kelimeler buna örnek olarak gösterilebilir.

Birçok düşünür de sembolleri aynı zamanda işaret kategorisinde ele alırken sembollerin işaretlerden temel farkının gönderim yaptığı şeyin soyut olması şeklinde açıklamaktadır (Durand, 2017: 14). İşaretler ise gündelik hayatta tecrübe edilen 'şeyler'e gönderme yaparlar. Diğer yandan işaretleri de temel olarak *doğal işaretler* - doğal olmayan veya *uzlaşımsal işaretler* şeklinde bir ayrıma tabi tutma, özellikle Pierce'in yaptığı sınıflandırmadan sonra yaygın olarak kabul edilen bir görüştür. (Skorupski, 1976: 121) Bu görüşe göre doğal işaretlere en güzel örnekler yerdeki kırık bir dalın veya kar üzerindeki bir hayvanın ayak izlerinin oradan birisinin veya bir hayvanın geçtiğini anlamamıza ve onların varlığına ve belirli eylemlerine gönderme yapan; üzerinde toplumsal bir uzlaşının gerekmediği işaretlerdir. Doğal olmayan ve uzlaşımsal işaretlere örnek ise trafik işaretleri, matematikteki kısaltmalar, harfler, isimler ve diğer insan ürünü olan, iletişime ve anlam aktarmaya yarayan her şey olarak özetlenebilir. Bu türden işaretlerin insan zihninde anlam oluşturması ya da bu işaretlerin zihnimizdeki anlamı başkasına aktarmak için kullanımlarından önce epistemolojik olarak işaretlerin taşıdıkları anlamların önceden bilinmesi, öğrenilmesi yani uzlaşıma katılım zorunludur.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus uzlaşımsal işaretlerin nasıl ortaya çıktıkları yani o toplum tarafından nasıl kararlaştırıldıkları meselesidir. Dilin işlevsel ve temel kavramlarını içeren büyük bir kısmının veya kültüre ait özel nesne ve eylemler gibi birçok uzlaşımsal işaretin kökenine ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Bunun yanında trafik işaretleri, matematikteki işaretler, ya da bilimsel işaret ve kavramların ise izini sürebileceğimiz bir ortaya koyucu kişi veya kurum mevcuttur. Ancak burada bizim vurgulamak istediğimiz, bu işaretlerin bir ortaya koyucusu olup olmadığından ziyade işaretlerin belirlenme sürecinde ne kadar doğal olup olmadığı konusudur. Matematikteki "!" işaretinin birlikte kullanıldığı rakamdan sıfıra kadar olan rakamların çarpımı anlamını taşıması ancak eğitimle bilinebilirken; trafikte yaya

geçidi anlamına gelen yürür pozisyondaki bir insan suretindeki işareti bilebilmemiz için belirli bir eğitim şartı gerekmeyebilir. İşaretlerin doğal olma özellikleri en çok da beden dilinde kendini göstermektedir. Hemen hemen tüm toplumlarda trafik polisinin el ve kollarıyla yapmış oldukları "geç" işareti ya da sadece baş ve kaşların yukarı kaldırılmasıyla yapılan "hayır" işareti doğal ve öğrenilmeye ihtiyaç duyulmayan işaretler olarak sayılabilir. Öte yandan, uçakların kalkışlarında yer görevlilerin pilotlara el kol hareketleriyle verdikleri özel talimatlar ile Türkçede "hayır" anlamına gelen dil ve dişlerin arasından hızlı ve kısa çekilen hava ile çıkartılan 'cık' sesi öğrenilmeden anlaşılamayan ve tamamen uzlaşımsal olan işaretlerdendir.

Buraya kadar yapılan sembol tasniflerinin ortak noktası sembol ya da işaret olarak önceden kabul edilen nesnenin onu algılayan zihin ile ilişkisini temel alması; yani gönderim yapılan anlamın oluştuğu aktarılan zihinleri sabit ve sembol sürecine etki edemeyecek şekilde sadece belirli özelliklerini dikkate almasıdır. Fakat sorunun zihinsel süreçlerinde bundan daha fazla değişken bulunmaktadır. Haddizatında sembol ve işaretler üzerine yapılan herhangi bir araştırma doğası gereği felsefi ve epistemolojik olmak durumunda, yani ortaya atılan görüşler temel bilgi felsefesi anlayışlarıyla uyumlu olması beklenmektedir. Başta Pierce olmak üzere birçok düşünür de konuya dair yapmış oldukları sınıflandırmalarda belki de bundan dolayı sonraları düzeltmelere gitmiş ve yeni kategoriler eklemişlerdir. Pierce, önceleri üç farklı başlık altında ve sadece gönderim yapılan konu ve gönderim yapılma şekline göre ikon, indeks, sembol şeklinde ele aldığı sembol-işaret teorisini daha sonraları üç ayrı bağımsız yorumlayıcı zihin durumu ve üç ayrı sembol konumundaki nesne çeşitleri tasnifi ile ayrı ayrı ilişkilendirerek toplamda on başlık altında gruplamıştır. (Atkin, 2013)[4]

Gerek Pierce'in bu on ayrı sınıflamasında sonradan eklediği kategoriler, gerekse Whitehead'in eserinde vurguladığı nedensel etkileşimlilik kavramı bize sembol görevini ifa eden nesne ile onu algılayan, kavrayan ve kullanan zihnin o anki durumlarının anlamın ortaya çıkması ve belirlenmesi açısından çok önemli olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle sembol olan 'şey'in taşıdığı anlam, o sembolün

[4] Pierce, bu on ayrı başlığa ilaveten zihin içerisinde kelimelere dökülme şartı aranmaksızın her türden düşüncenin de başka anlamlara ve dış dünyadaki gerçekliklere gönderme yapması itibariyle bir çeşit işaret olduğunu kabul eder ve buna "thought-sign" (düşünce işareti) adını verir. (bkz. atıf yapılan eser.)

ortaya koyucusundan tamamen bağımsız olmamakla beraber asıl olarak ve çok büyük oranda sembolün kendi görevini ifa ettiği andaki durumu -çevresel şartları ve zamanlaması- ve onu algılayan zihnin tüm geçmişi ve hafızası dâhil sembolü tecrübe ettiği andaki durumuyla şekillenmektedir. Zaten sembolü ortaya çıkaran veya kullanan yani özel olarak o sembole o anki anlamı taşıması için ortaya çıkaran kişi ve kurumlar da bu gerçeği esas alarak kullanırlar.

Bu hususu daha iyi açıklayabilmemiz için yukarıda bahsettiğimiz alegori kavramıyla birlikte metafor, mecaz, temsil, amblem gibi kavramlara da değinmemiz yerinde olacaktır. Öncelikle temsil ve amblem kavramları metafor ve mecaz kavramlarına nispeten daha somut göstergeler olarak sayılabilir. TDK sözlüğüne göre amblem, bir topluluğu, spor takımını, tüzel kişilikleri olan kurumları gösteren, onlara işaret eden nesne, kısaltma, resim veya şekillerdir. Dolayısıyla amblem genel kullanım içerisinde büyük oranda bir grup insan topluluğuna ve o insanların fikri/kimlik birlikteliğine işaret etmektedir. Temsil ise bu çeşit bir grup insan topluluğu adına davranma, onların yerine karar alıp eylemde bulunma halidir.

Bu ikisini bir örnek üzerinden açıklayacak olursak Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı armasındaki[5] 16 yıldız tarihteki 16 büyük Türk devletini ve güneş figürü de Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil etmektedir.[6] Aynı şekilde bir kurumun mümessilinin yani temsil eden kişisinin o kurum adına antlaşma imzalayıp görüş bildirmesi temsil kavramının bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Burada bizi ilgilendiren asıl husus temsil ve amblem kavramlarının ortak özelliğinin taşıdıkları anlamın kendi varlıklarıyla birlikte açıklanma şartıdır. Yani bir amblem ya da temsil eden şey ya da kişi taşıdıkları anlamı açıklayarak ve ilan ederek ortaya çıkarlar. Bunun yanında karşı tarafın bu anlamı kabul etmesi veya en azından açıklamayı kabul etmesi şartıdır. Büyükelçiler temsil ettikleri ülke adına göreve başlayabilmeleri için gittikleri ülke makamlarına 'güven mektubu' sunmak ve kabul edilmek zorundadırlar. Tarihin bir döneminde varlığını sürdürmüş devletleri veya toplumları temsilen kullanılan işaretler ise -örneğin Hitit uygarlığı için kullanılan simge- o toplulukların manevi varlıklarını veya tarihteki varlıklarını temsilen kullanılan ve bu anlamlara gönderme

[5] Devlet kurumlarının ve askeri kurumların yönetmeliklerle belirlenmiş resmi amblemleri 'arma' kavramıyla ifade edilir.
[6] Detaylı bilgi için bkz: T.C. Cumhurbaşkanlığı resmi internet sayfası, (https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/resmi-simgeler/fors/)

yapan simgeler/sembollerdir. Bu gibi durumlarda da yine kullanılan nesne ye da figürlerin taşıdıkları bu anlamların yaşayan insanlar tarafından kabul edilme durumu ve uzlaşımı anlamın aktarılması için asli temel şarttır.

Çalışmamız içerisinde çokça kullanacağımız bu temsil kavramı sözlüklerde Arapça 'misl' kökünden dilimize geçmiş, 'benzetme', 'bir şeyin aynını yapma', 'örnek söz', 'özümleme: alınan gıdanın uzviyete dâhil edilmesi', 'birinin veya bir topluluğun adına hareket etme' anlamlarına gelmektedir. Aynı şekilde 'numune, örnek', 'dokunaklı ve manalı söz', 'terbiye ve ahlaka faydalı olan hikâye' anlamlarına gelen "mesel" ile ve 'mesel'in anlamlarının çoğul kalıbı olan "emsal" kelimesi ile de aynı kökten gelmektedir ki, bilindiği üzere emsal kelimesi kendi başına 'eş, benzer' anlamına da gelmektedir. (Develioğlu, 1978: 749, 1290) Bu yüzden Türkçede, herhangi bir sembole dair yapılan açıklamada onun taşıdığı anlamı veya gönderim yaptığı şeyi anlatırken temsil kelimesi yüklem olarak sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin, "*X burada sembolik bir anlam taşımaktadır ve Y'yi temsil etmektedir.*" şeklindeki cümlelere bu bağlamda sıkça rastlamak mümkündür.

'Mecaz' kavramı da yine benzer şekilde Arapça 'yol', 'geçit' anlamına gelen 'cevaz' kelimesinden türetilmiş, 'bir ifadenin kendi öz manasıyla kullanılmayıp benzetme yoluyla başka bir manada kullanılması' anlamına gelmektedir (Develioğlu, 1978: 708).[7] Bu kavramın sembol kavramıyla olan farkına kısaca değinecek olursak, yaygın görüşe göre, sembol olan aracı nesne veya kavram gönderim yaptığı anlama iştirak ederken mecazda veya mecazi kullanımda kendi öz manasıyla kullanılmaması yani kendi öz anlamını taşımaması esastır. Özellikle Türk Edebiyatında bir sanat olarak mecazımürsel buna açık bir örnektir. Ancak, her ne kadar kavramların kitabi tanımlamaları bu şekilde olsa da genellikle bu başkalaşım rastgele ve tamamen ilgisiz değildir. Mecazi kullanımda ve hatta mecazımürsel sanatında, anlamı taşıyan ifadenin kendi öz (sözlük) manasını artık taşımadığı kabul edilse bile, taşıdığı anlam, sözlük anlamının bir özelliğini veya bir yönünü işaret ve ima ederek kurgulanmış ve yaygınlaşmıştır. Bu sayede mecazi kullanım ifadeye zenginlik, etkileyicilik ve estetik bir boyut kazandırmaktadır. Dolayısıyla mecaz olan bir kelime veya tümce bütünüyle kendi öz anlamını kaybetmemekte kendi anlamının bir yönünü asli anlam şeklinde

[7] İngilizce "figurative" kelimesi ile ifade edilen bu kullanım sıklıkla 'figurative meaning of something' (Bir şeyin mecazi anlamı) veya 'figurative speech' (mecazi konuşma) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

taşımaktadır. Bu da 'mecaz' kavramında, sembol kavramında gördüğümüz kestirme yol olma özelliğine benzer bir yönün bulunduğunu bize göstermektedir. "Bedrin arslanları ancak bu kadar şanlı idi" cümlesindeki mecaz sanatında ve "Ne zamandır evlerde tencere kaynamıyor" cümlesindeki mecazımürsel sanatında bu bağlamdaki bir *anlatım kısa yolu*nu görebilmek mümkündür.

Bu kavramların tahlilini yaptığımızda, anlamı taşıyan ifadenin veya onu kullanan zihnin maksadı olan mananın, algılayan zihin tarafından anlaşılması için yine tecrübe şartı karşımızda durmaktadır. Yani ifadeyi duyan/okuyan zihin, ifadenin anlamını kavrayabilmesi için mecaz olarak kullanılan kelime veya tümcenin işaret ettiği anlam boyutunu tecrübe etmesi ya da bilmesi gerekmektedir. Arslanların korkusuz, cesur olduğunu veya tencerede yemeklerin piştiğini bilmeyen birisi için kullanılan ifade tamamen yabancı ve anlamsız gelebilir. Sadece bir okuldaki öğrencilerin tecrübe ettiği bir olay/kişi/nesne üzerine kurgulanan mecazi bir anlatım o okulda öğrenci olmayan kişiler için tamamen anlamsız olacak ya da kastedilenden tamamen farklı bir anlam ifade edecektir. Muhtemelen Wittgenstein'ın 'Dil Oyunu' kuramıyla vurgulamak istediği dilin zenginlik ve anlam çeşitliliğinin bir sebebi de bir dili kullanan insanların ortak tecrübe sahasının çeşitliliği ve zenginliğidir.

Sembol ve ilişkili olduğu diğer kavramlarla ilgili olarak buraya kadar yaptığımız kısa açıklamalardan sonra, tezimizin asıl konusu olan dinde ve daha özelde İslam'da sembol kullanımlarının genel çerçevesini vermeye çalışalım.

b) Dinî Semboller Nasıl İncelenebilir?

Din, hangi disiplin içerisinde ele alınmış olursa olsun, tanımı yapılması en zor kavramlardan biridir. Gerek yaygın olarak kabul edilen dinlerin kendi evren ve insan algıları çerçevesinde dini ve kendilerini tanımlamaları, gerekse çeşitli bilim dallarının kendilerini ilgilendirdikleri boyutuyla dine yaklaşmaları ve bu çerçevede bir tanım yapmaları dinin gerçekte ne olduğu sorusunu daha da karmaşık hale getirmektedir. Burada, genel geçer ve tüm sosyal bilim dallarının ve tüm teologlarının üzerinde ittifak edebileceği bir din tanımı yapmak elbette imkânsızdır. Diğer yandan, bu çalışmanın da bir parçası olmasına çalıştığımız din felsefesi disiplini ve onun temel bilgi kaynağı kabul edilen dinler tarihi bilim dalı açısından da durum pek farklı gözükmemektedir.

Bu durumda dine bilimsel olarak tarafsız yaklaşmayı temel yöntem olarak benimsemiş din araştırmacılarının din tanımlarını, onların din ile neyi kastettiklerini temel hareket noktası kabul etmenin en iyi yol olduğunu düşünmekteyiz.

Söz konusu tarafsızlık ilkesi gereği özellikle dinler tarihi alanında bu problemin çoğunlukla fenomenolojik bir yaklaşımla ele alındığını görmekteyiz. Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion* (Din Fenomeni/Olgusu) başlıklı eserinde genel geçer bir din tanımı yapmaktan ziyade din denen olgunun belli başlı belirtken (karekteristik) özelliklerini iki ana grup altında yedi başlıkta vermeye çalışır (1973: 45-47). Ona göre bir dinin;

(1) inanç ya da itikadî yönden

(a) Doktirinleri, (b) Mitleri, (c) Etik ve sosyal inançları ile;

(2) Pratik Tezahürleri yönünden

(d) ibadet ve dinî pratikleri, (e) tecrübeleri ve olgulara karşı tutumları, (f) kurumları;

ve bu boyutların (özellikle mitleri ve dinî pratiklerinin) bir tür ürünleri sayılabilecek (g) sembolizmi bulunmaktadır.

Dinler, bu sınıflandırma yelpazesindeki boyutlardan bazılarına geniş bazılarına daha dar kapsamda yer vererek şekillenmekte ve diğer dinler ile aralarındaki benzerlikler ve ayrılıklar da bu özellikleri çerçevesinde değerlendirilmektedir (1973).

Smart bu tasnifini, aslında dinler üzerinde yapılmış akademik ve fenomenolojik çalışmaları da bir tür sınıflandırma çabası olarak sunmaktadır. Bu çalışmada, dinler tarihi disiplini içerisinde akademik bir çalışmanın, özellikle fenomenolojik olarak, nasıl yapılması gerektiğini ve bugüne kadar yapılan çalışmaların aslında dinin hangi boyutunu ele almış olduklarını da bu tasnifle görebiliriz. Öte yandan, bu boyutlar içerisinde ilk bakışta sadece yedinci maddenin ki bunu da daha sonradan tasnife eklemlediği bilinmektedir (Ş. Özcan, 2017: 11), tezimizi doğrudan ilgilendirdiği ve dinin sadece bu boyutunda sembol ve sembolizmden kaynaklı sorunların araştırılabileceği akla gelebilir. Fakat Smart'ın bu sembolizm boyutunu, hem mitleri ve dinî pratiklerin bir tezahürü şeklinde vermesi hem de yukarıdan beri aktarmaya çalıştığımız insanın sembol ile olan özel ilişkisi göz önüne alındığında dinin sembolizm ile ilişkisini kısmî ve yüzeysel olduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Zira Smart'ın bu konumlandırmasında bile sembolizm, dinin sadece iki boyutuyla ilgili gibi görünse de bunların hem itikat hem amel şeklindeki iki

temel ayrımın ana çatılarını veren boyutlar olduğu hemen fark edilecektir. Mitlerin itikadî yönden hem doktrinleri yani inanç esaslarını hem de sosyal ve ahlaki ilkeleri belirlemedeki etkin payı; ibadetlerin de yani kişilerin aşkın varlık ile ilişkisi ve bağının başka tecrübe sahalarındaki tutumlarına(e) ve toplumda bu ilişkileri düzenleyen kurumların(f) teşekküllerine etkisini yadsımak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla mitlerin ve ibadetlerin ve bu boyutlarda tezahür eden sembollerin nasıl yorumlandığı, dinin sadece bir kısmına değil topyekûn bütününe dair anlayışımızın da şekillenmesinde belirleyici olmaktadır.

Dinlerin itikadi sistemleri ile pratik hayattaki ibadet gibi uygulamaları arasında karşılıklı bir uyum aramak son derece normal ve hali hazırda olağan bir durumdur. Burada bizim dikkat çekmeye çalıştığımız husus ise her iki boyutun sembollerle olan ilişkisidir. İnanan birey bir şekilde inanç esaslarını öğrenmekte, pratik hayatta da ibadetlerini yine aynı kaynaklardan öğrendiği şekliyle yerine getirebilmektedir. Ancak kişinin zihninde oluşacak *din anlayışı*[8] ve *dinî anlamlar dünyası* ise örneğin bu inanç esaslarını oluşturan hikayelere ve ibadetler için gerekli olan fiziki kurallara yüklenen anlamlarla şekillenmektedir. Dolayısıyla inanç esaslarını ve ibadet kurallarını öğrense de bu sembollerden örneğin ibadetlerden birine yeni bir anlam yüklediğinde bu anlama göre var olan ibadetin kurallarına eklemeler yapacak ya da yapma ihtiyacı hissedecektir. Bu durum yaygınlaştığında yani artık inanan bireylerin çoğunluğu bu yeni anlamıyla ibadeti tanımlamaya ve yerine getirmeye başladığında değişen koşulların da etkisiyle itikadi sistemlerine de eklemeler ya da çıkarmalar yapma ihtiyacı hissedecektir. Çünkü zihninde artık küçük de olsa farklı bir din anlayışı şekillenmiştir. Bu değişikliği de doğrudan yeni inanç esasları ihdas ederek ya da bunu yapamadığı durumlarda da bu inanç esaslarının kaynağı olan metinleri veya hikayeleri yeniden yorumlama yoluna giderek yapacaktır. Bunun tersi durum da söz konusu olabilir. Yani önce dinî metinlere yüklenen anlamlar veya dinî metinlerin mahiyetine dair algılar değiştiğinde yine din anlayışları değişecek ve bu değişimin neticesinde de ibadetler aynı formda kalsa da artık aynı anlamı taşıyamaz hale gelecektir. Zira değişmiş din anlayışında ibadetler için de yeni sembolik anlamlara ihtiyaç hasıl olacaktır.

[8] Din anlayışı ve din arasındaki farklara, özellikle kültürel olan ile dinî olan ayrımına dair detaylı bilgi için bkz: (Croucher, vd., 2017).

Bu din anlayışı değişimi ya da anlam dünyasının değişimi genellikle farklı din ve kültürden söz konusu dine giren toplumlar ve kültürler aracılığıyla olabilmektedir. Yeni dine katılan inananların eski din anlayışlarında uyguladıkları bir ibadet formu ve onun sembolik anlamı tamamen bir anda terkedilememekte, şekilsel olarak ibadetler kolayca değişse de o ibadetlerin sembolik anlamları ve dolayısıyla din anlayışlarının değişimi için birkaç nesil gibi çok uzun zaman geçmesi gerekebilmektedir.

Bilindiği üzere İslam dini hem itikadî hem de amelî boyutta günümüze dek gelen büyük bir ilmi ve tecrübi bilgi birikimine sahiptir. İslam dininin en genel çerçevede nasıl bir din olduğu şeklindeki soruya verilebilecek cevapların, çoğunlukla bu bilgi birikimin tarihi bir kısmını ya da bir boyutunu esas aldığını sıklıkla görsek de bu tanımlamaların eksik kaldığını ifade etmek yanlış olmasa gerekir. Bunun en temel nedeni ise anlamlar dünyasında kendine yer bulan herhangi bir olgu, duygu, kavram veya anlayış ancak onu taşıyan zihinler arasında ortak, tutarlı bir anlam birliği ile varlığa çıkar ve bu insanların zihinlerindeki anlamının sabit kalması veya en azından temel özelliklerini kaybetmemesi ile varlığını koruyabilir. İnsanlık tarihindeki birçok din gibi İslam da ortaya çıkış sürecinde farklı kültür, gelenek içerisinde farklı anlamlar taşıyan fakat daha sonraları tamamen değişen uygulama ve gelenekler ile doludur. Bu durum sadece İslam'a has bir değişim değil tamamen insan ürünü olan başkaca diğer dinlerin ve hatta dinî olmayan geleneklerin de kaçınılmaz kaderidir.

Örneğin, Uluslararası Olimpiyat Oyunları'nın Antik Yunan'dan itibaren tarihine kısaca baktığımızda bu anlam değişimini görmemiz hiç de zor olmaz. Burada elbette İslam dini ile olimpiyat oyunları arasında bir kıyas yapıp genel bir değerlendirmeye kalkışmamız söz konusu dahi edilemez ancak vurgulamak istediğimiz husus, olgu, gelenek veya inançların tarih içerisinde geçirmiş oldukları anlam değişimidir. Bu anlam değişimi örneklerini Dinde Sembolizm başlıklı birinci bölümde daha anlaşılır biçimde vermeye çalışacağız.

İslam'ın bir din olarak tarihi sürecine baktığımızda ise onun bir anlam değişimine uğrayıp uğramadığı, uğradıysa ne ölçüde gerçekleştiği meselesi açıkça dillendirilmeyen fakat İslam'ın içerisinde süregelen itikadî, amelî ve ahlaki tartışmaların arka planında varlığını koruyan temel problemlerden bir tanesidir. Bu anlamda İslam mezheplerinin doğuşuna da farklı kültürlerden İslam'a giren toplumların neden olduğuna dair yaygın kanaat de mevcuttur (Watt, 1981). Bu durumu

İslam dini açısından olumlu veya olumsuz olarak değerlendirmek ise farklı bir tartışmanın konusudur. Bu anlamda örneğin Ehl'i Sünnet ve Şia şeklinde isimlendirilen iki temel dinî anlayış biçiminin kendi mezhebini ve din anlayışını korumak adına İslam'ın hiçbir şekilde anlam bozulmasına maruz kalmadığını iddia etmesi, karşı tarafı da 'dini bozmak' ile itham ve tekfir edip onların İslam'ı yanlış anladığını ve anlattığını iddia etmesi (Çayıroğlu, 2013: 200) aynı zamanda zımnen bu değişimin varlığını kabul etme anlamına gelmektedir. Öte yandan, İslam'ın topyekûn anlamından ziyade sadece itikadî veya amelî boyuttaki bazı unsurlarının anlam değişimine uğrama meselesi ise örneğin sadece Ehl-i sünnet içerisinde ortaya çıkan ve hak olarak kabul edilen mezheplerin teferruattaki anlayış farklılıkları ve uygulamaları dahi bu türden kısmî bir anlam değişiminin fiili tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Ninian Smart'ın ortaya koymuş olduğu "dinin boyutları" yaklaşımında yedinci boyut olarak yer verdiği sembolizm başlığının bu tasnif içerisindeki yeri görüldüğü üzere net değildir. Muhtemelen herhangi bir din araştırmacısı da sembollerin dinde ne kadar önemli olduğunu fark etse dahi sadece çalıştığı alanda karşılaştığı sembollerin tarihi geçmişiyle ilgilenmekle yetinmektedir. Dolayısıyla sembollerin ve sembolizmin dinin inanç ve amel boyutlarının hangisi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği sorusu tıpkı Smart gibi birçok araştırmacı açısından da tartışmalı bir husustur. Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız şeyi ise bu sembollerin dindeki yeri ve önemine dair kısa bir netleştirme çabası olarak görebiliriz. Netice olarak da dinde sembollerin hem pratik hayatta hem de itikadi sistemlerde doğrudan veya dolaylı olarak etkisi ve belirli işlevleri olduğunu göstermeye çalıştık. Daha da önemli olan husus ise sembollerin gönderme yaptıkları anlamlar belirli bir din anlayışı ile uyumlu olacağından ve hatta din anlayışını oluşturan anlamlar dizisinin bir parçası olacağından dolayı inanç sistemlerinde işlev gören semboller ile ibadet sahasında işlev gören semboller aynı *din anlayışı*nın bir parçası ve ürünü olmaktadır.

Bir din ortaya çıkarken tek bir din anlayışını benimsemesi ya da yeni bir din anlayışı ortaya koyması beklenir. Ancak dinin kültürle ilişkisi dikkate alındığında bunun kısa sürede gerçekleşebilecek bir değişim olmadığı görülebilir. Özellikle semavi dinlere baktığımızda Hıristiyanlığı Yahudilikten, İslam'ı hem Hıristiyanlıktan hem de Yahudilikten ayıran asıl unsurun bu din anlayışı farklılığı olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Elbette bu dinlerin itikadi sistemleri ve ibadet formları

farklıdır. Ancak Hıristiyanlığının ilk dönemlerinde bir Yahudi mezhebi sayılması ve daha sonra inanç esaslarının yerleşmesi ve ibadetlerinin şekillenmesi süreçlerine baktığımızda öncelikle değişen unsurun din anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Semavi dinlerin birbirleriyle olan ilişkisine baktığımızda da ortak birçok unsurun olduğunu görebilmekteyiz. Soyut ve insani birtakım sıfatlar taşıyan Tanrı'ya inanılması, bu Tanrı'nın bir şekilde insanlarla iletişime geçmesi ve onlara kutsal kitap göndermesi, cennet ve cehennem gibi kavramlarını da içeren bir ahiret hayatına inanılması, ahlaki olarak belirli normlar ve ilkeleri ihdas etmesi bu üç dinin aynı din anlayışına sahip olduğu algısını oluşturabilir. Ancak din anlayışlarını birbirinden farklı kılan en temel ayırt edici özellikler dinin insan hayatı içerisindeki yeri ve hem gündelik hem uzun vadedeki etkisi ile ortaya çıkmaktadır. Dinin hayattaki yerini belirleyen en temel unsur ise öncelikle itikadi sistemi ve ibadetlere yükledikleri anlamlar olmaktadır. Tanrı'nın insan ile ilişki bağlamında değerlendirilen insanın özgür iradesi, kader konusu, ibadetlerin ve inançların gündelik hayatla kurulan neden-sonuç bağı, ahiret inancının irade ve ahlak üzerindeki etki gücü gibi meseleler ve tüm bu meselelerde karar mercii olarak kabul edilen kutsal metin, kişi ve kurumların mahiyetleri bir din anlayışını diğerinden ayırmaktadır. Dolayısıyla söz konusu dinlerin hem inanç esasları yani doktriner yapısı hem de ibadet ve diğer pratik uygulamaları bu kutsal metinlerin nasıl anlaşıldığı ile doğrudan ilgili ve anlaşılma biçimine paralel olarak şekillenmektedir. Bir diğer ifadeyle Smart'ın işaret ettiği mitlerden gelen sembolik anlatımlarla şekillenen inanç esaslarıyla, ibadetlerin ve diğer pratik uygulamaların içerisinde barındırdığı sembolik anlamların kaynağı bu dinler için kutsal metinler olmaktadır. İslam dini için bu kutsal metinler sadece Kuran'ı Kerim olmamakta, adına kutsal denmese de hayata etki gücüne ve olgusal sonuçlara bakıldığında hadisler ve hatta kimi durumda sahabe sözleri ve rivayetler ile mezhep imamlarının görüşleri dahi bu din anlayışlarını şekillendiren metinler olabilmektedir.

Tüm bunların yanında elbette tek tek ibadetlerin ve diğer amelî unsurların sembolik anlamları ve epistemolojik değerleri özellikle bir anlama, işleve veya duyguya gönderme yapması bakımından ele alınması ve tahlil edilmesi gereken bir husustur. Zira sembolik anlatımda yukarıda işaret edildiği üzere bir zihinden başka bir zihne taşınan ya da taşınması gereken anlam asıl amaçtır. Ancak ibadet, tanımı gereği bireyin aşkın varlık ile arasında kurduğu bir ilişkidir. Bu ilişkinin mahiyetine dair

süregelen felsefî tartışmalar bir yana, ibadet eden birey açısından ibadetlerin bir amacı, taşıdığı bir anlam, duygu ve işlev söz konusu olmalıdır ve bu konunun yani ibadetlere yüklenen anlamların din anlayışı ile ilişkinin tahlili de tezimizin temel amaçları arasındadır.

Bu bağlamda tezimizin asıl hedefi: İslam'ın bir din olarak topyekûn anlaşılmasının ve gerek bireysel gerekse toplumsal düzlemde ortaya çıkan teferruatla ilgili sorunların çözümünün, sembollerin ve sembol hükmündeki uygulama ve inançların sağlıklı, tutarlı ve sistemli bir şekilde tahlil edilmesiyle mümkün olabileceğini göstermektir.

Giriş bölümümüzün başında değindiğimiz gibi epistemolojik değerlendirme öncelikle bir inanç seviyesinde yargı bildiren önermelere uygulanabilecek bir faaliyettir. Bunu Platon'un Meno problemine benzer bir örnekle açıklamaya çalışalım: Örneğin bir doğa gezisi sırasında yol üzerinde karşılaştığımız yerel bir köylü'nün yolun güvenli olduğunu söylemesi ve bizim bu önermeye inanmamız ile harita uygulamasına bırakılmış başka bir doğa gezgininin tek bir yorumundan yolun güvenli olduğuna inanmamız aynı epistemolojik değere sahip değildir. Birincisini daha güvenilir yapan inancın kaynağı ve güvenilirlik derecesidir. Bu dereceyi ölçen yetimiz de pratik akıldır. Tıpkı bilimsel bilginin epistemolojik değerinin inançtan daha güçlü olması bir anlamda insan iradesini bağlaması ve şüpheye yer bırakmamasından kaynaklandığı gibi pratik açıdan da bir inancın epistemolojik değerini de iradeye ne kadar az alan bırakmasıyla orantılayabiliriz. Bunu da güvenilirlik derecesine göre yani aksi durumun olma olasılığını ne kadar azalttığına göre belirleyebiliriz. Bir inanç ve yargı için de bu olasılıklara şüphe denilmektedir. Örneğimizde olduğu gibi köylünün çevreyi daha iyi bileceği diğer doğa gezgininin o yoldan belki bir kere geçmiş olması bizi köylünün verdiği habere daha fazla güvenmemizi sağlayacaktır. Bu güven de temelde pratik aklın tüm değişkenleri değerlendirerek şüpheleri azaltabilmesi ile mümkün olmaktadır.

Bu çerçeveden anlaşılacağı üzere epistemolojik olarak daha değerli olan inanç bilgiye kuvvet bakımından daha yakın inançtır. Bu inancın kuvveti de dayandığı bilimsel başka veriler ve bu veriler üzerine kurguladığı istidlal (akıl yürüterek delillendirme) yönteminin hatasız olmasıyla sağlanabilir. Sonuç olarak bir inancın

epistemolojik değeri onun dayandığı başka bilimsel verilerden aldığı kuvvet ve bu verilere dayalı akıl yürütmenin sıhhatli olmasıyla doğru orantılıdır.

Bu tarif sonrasında bir sembolün ve sembollere anlam yükleme ve kullanma tarzı olarak sembolizmin epistemolojik değerlendirmesinin nasıl yapılabileceği sorusu akla gelmektedir. Bu soru çerçevesinde bizim en çok zorlandığımız ve felsefî tartışmaya açık olan problem ise sembollerin doğasından kaynaklanmaktadır. Zira sembollerin kendisi yani bir nesnel varlığın başka bir anlama gönderim yapması durumu doğası gereği kaynağı ne olursa olsun uzlaşımsal olmak durumundadır. Öte yandan epistemolojik değerlendirme de nihai anlamda tıpkı ahlak alanındaki iyi-kötü veya sanatta güzel-çirkin gibi bir değer alanının konusudur. Dolayısıyla bu çalışmamızda esasında uzlaşımsal olan ve düşünce dünyamızda vuku bulan sembol ve sembolik gönderim gibi bir olguyu yine düşünce dünyamızda ve yine uzlaşımsal sayılabilecek başka bir değerlendirmeye (epistemolojik değerlendirme) tabi tutma çabasıdır. Çalışmamız içerisinde karşılaştığımız başka bir güçlük de söz konusu bu epistemolojik değerlendirme çabasını din gibi başka bir değer alanını içerisinde barındıran bir düşünce ve inanç sistemine nasıl uygulanacağını ve uygulama yönteminin nasıl belirlenmesi gerektiği noktasında ortaya çıkmıştır.

Takip ettiğimiz yöntemin kendi içinde tutarlı ve yeterli olduğunu ve bu sayede gerçekleştirebildiğimiz epistemolojik değerlendirmenin alan ve konuya dair bir katkı sunacağını umuyoruz. Dolayısıyla çalışmamızda böyle bir projenin başlangıç aşaması taşıması ve ilerleyen çalışmalara en azından bir zemin oluşturması bakımından birtakım kısıtlamalara gidilmiştir.

Öncelikle epistemolojik değerlendirme için temel aldığımız kriterlere değinmemiz gerekir. Tıpkı inanç önermelerinde olduğu gibi bilimsel bilginin sahip olduğu temel özellikler inanç önermelerinin epistemolojik değerlendirmesi açısından ideal ölçütler olarak alınabilir. Yani bilimsel bilgi nasıl rahatlıkla tespit edilip kolayca anlaşılıyorsa ve akla ve rasyonel ilkelere ne kadar uygunsa bir inanç önermesi de bu özelliklere yaklaştıkça değeri artacaktır. Aynı şekilde bilimsel bilgi sahibinin iradesini nasıl bağlıyor ve kabul edip etmem noktasında tercih hakkı tanımıyorsa inanç önermeleri de ikna gücü kabiliyetinde yani şüphelerden ne kadar arındırılabilirse o kadar güçlü olacaktır. Bu sayede iradeye de mümkün olduğu ölçüde az alan bırakmak ideal hedef olmalıdır.

Çalışmamızın savunduğu asıl tez ise İslam'daki sembolizmin gerek bilimsel verilere yani gerçek dünyaya, insanın doğasına ve zihinsel işleyiş biçimine en uygun semboller ve anlamların ihdas edildiğini, bunu hem kutsal metin anlayışı ve peygamberliğin Tanrı-insan arasındaki etkin ve doğal rolünün tesis edilmesi hem de insanların gündelik yaşamında kültür, ahlak, sosyal nizam ve doğa yasalarıyla çelişmeyecek anlamların yüklenmesiyle başardığı yönündedir. Bu anlamda ortaya konulan bir semboller sistemi yani sembolizm epistemolojik olarak tutarlı ve bilimsel verilerle de uyumludur.

BİRİNCİ BÖLÜM
DİNDE SEMBOLİZM

Çalışmamızın giriş kısmında kısaca açıklamaya çalıştığımız şekliyle insanın zihinsel faaliyet sürecinde anlamları zihin dışına aktarmak için sembolleri ne şekilde kullandığını göstermeye çalıştık. Bu süreçte sembollerin veya sembol işlevi gören diğer işaret türlerinin doğal ve uzlaşımsal olmak üzere iki türü olduğunu gördük. Doğal sembollerin diğer sembollerden bizim çalışmamız açısından en önemli farkının öğrenilme ve aktarılma aşamasında bilişsel süreçlerinin yok denecek kadar az olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Bu bölümde ise insan sembol ilişkisini, insanlık tarihinde en eski faaliyet ve anlam sahalarından biri olan din sahasında değerlendirmeye çalışacağız. Bilindiği üzere dinlerin tarihi varlığı insanlık tarihi kadar eski olduğu kabul edilir. Sembollerin dinler tarihindeki yerine dair de tabii olarak en başından itibaren varlıklarını koruduğu söylenebilir. Bireylerin zihin dünyalarını, düşünme biçimlerini, anlama / idrak etme / kavrama gibi anlayışlarını ve diğer bireylerle olan her türden etkileşimini ve iletişimini etkilemesi bakımından sembollerin ve sembolizmin insan hayatındaki önemi yadsınamaz. Bölüm içerisinde detaylandıracağımız gibi dinî sembollerin kendilerine ait birtakım özellikleri vardır. Sıklıkla ortaya çıkış süreçlerine dair kesin bilgilere ulaşamasak da kaynağını ilahi bir varlıktan aldığı düşünülür ve inanılır; bu da dinî sembollerin en temel özelliklerinden birini oluşturur.

Giriş bölümünde kısaca değindiğimiz gibi kaynağı ilahi olsa da bir sembolün anlamıyla birlikte yaygınlaşması ve bir din ile bilinir olması toplumun onu tanıması ve bilmesiyle mümkün olmaktadır. Yani sembolün anlamını veren ilahi/aşkın bir varlık olsa da onun sembol olarak işlev görmesi tamamen uzlaşımsaldır. Tarihteki kimi örneklerde gördüğümüz gibi kaynağı insan veya başka bir din olan sembollerin de yine dinî kaynaklar ile yeni anlamlar yüklenmesi ve yeni dinin bir sembolü haline gelmesi sıklıkla olağan bir durumdur. İnsanın zihinsel olarak sahip olduğu sembol üretme ve kullanma yetisi sayesinde dinî sembollere ilave olarak yeni semboller üretebildiği gibi var olan sembollerin anlamlarını da değiştirme yeteneğine de sahiptir. Bunun yakın zamandaki son örneğine kesilmiş bir karpuz dilimi resminin Filistin direnişinin sembolü olma sürecinde görebilmekteyiz (Syed, 2023). Bu sembolün ilk ortaya

çıkışını meşru bayrağın kullanımının yasak olması gibi bir ihtiyaçtan dolayı bir anlam yüklenmesi olarak görsek bile üzerinden sadece 50 küsür yıl geçmiştir ve bu süre tarihteki benzer kültürel sembollerin doğuşlarına baktığımızda çok kısa sayılabilecek bir süredir. Dünya çapında yaygınlaşması ise son birkaç yılda gerçekleşmiştir. Bu durum bize kültürel sembollerin olduğu kadar dinî sembollerin de özellikle gelişen iletişim imkânları sayesinde tarihte olduğundan çok daha kısa sürelerde değişip dönüşebileceğini ve yeni sembollerin ortaya çıkabileceğini göstermektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde insanın semboller dünyası ile kurduğu sembol üretme - sembolleri anlamlandırma - sembolleri kullanma şeklinde tasnif edebileceğimiz döngüsel ilişkisini din sahasındaki örnekleri ve sistemleri açısından ele almaya çalışacağız. Bu kapsamda konuya problematik ve teorik çerçeveden yaklaşmanın daha anlaşılır olacağını düşündük. Çalışmamızın bütünü içerisinde bu bölümde ortaya koymaya çalıştığımız hedef ise genel olarak tüm dinlerdeki sembolleri ve bu sembollerin anlamlarına dair bir tahlil değildir. Amacımız sadece dinî sembollerin epistemolojik değerlendirmesini yapabilmemiz için gerekli olan ve dikkat edilmesi gereken değişkenlerin tespiti için İslam dışından özellikle Hıristiyanlık ve Yahudilikten bazı örnekler ile konuyu ele almaktır.

Topyekûn Hıristiyanlığın veya Yahudiliğin bütüncül bir sembolizm anlayışını veya bu dinlerdeki sembollerin değerini tartışmak çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Temel yaklaşımımız bir dinde sembollerin ne anlamlara geldiğini belirlememize birincil derecede etken olan özellikle din anlayışı kavramına ve bu kavrama karşılık gelen zihnî duruş ve tutuma dikkat çekmek olacaktır. Bir dinin içerisindeki din anlayışlarını birbirinden ayırmak ve farklılıklarını göstermek için belli başlı kavramlara açıklık getirmemiz gerekmektedir. Çalışmamızda literatürdeki dinî tecrübe çeşitlerinden farklı olarak *dinî tecrübe* kavramıyla bir kutsal metnin inşasına kaynaklık eden dinî tecrübeyi ve yetkin kişilerin yaşadıkları, herhangi bir dinî sembolün anlamının kaynağı sayılan dinî tecrübeyi kastetmekteyiz. Söz konusu bu dinî tecrübeler tanımda birbirinden farklı gözükse de aşkın varlık ile kurulan bir ilişki olması ve bir *anlam*ın aşkın varlıktan alınması bakımından ortaklık arz etmektedirler.

Dinî tecrübenin diğer türlerine dair detaylı açıklamaları ilgili başlık altında tekrar ele almaya çalışacağız. Fakat genel olarak aşkın bir *anlam*ın kaynağı olması bakımından söz konusu tecrübeler, bir kutsal metne, yeni bir inanç sistemine veya var

olan dinî sembollere yeni anlamlar yüklenmesiyle yeni bir sembolizm anlayışına kaynaklık edebilmektedir. Çalışmamızda da sıklıkla dinî tecrübe kavramıyla kastettiğimiz ve öne çıkarmaya çalıştığımız şey söz konusu tecrübenin bu özelliğidir. Bir başka ifadeyle herhangi bir kutsal metinden, yeni bir inanç sisteminden veya bir sembolün dinî olması ve dinî bir anlam taşımasından söz ediyorsak bir şekilde dinî tecrübe yaşamış bir kişiye ve yaşadığı o tecrübeye inanmamız ve güvenmemiz gerekmektedir.

Konunun açık bir şekilde ele alınması için öncelikle din olgusunun sarih bir şekilde tanımlanması ve dinî sembol kavramı ile neyin kastedildiğinin belirlenmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Çalışmamızda din olgusu ile yukarıda da değindiğimiz N. Smart'ın 7 boyutlu din tanımını esas almaktayız. Burada bu tanıma giren her oluşumu din olarak kabul edip her birinin ayrı ayrı semboller dünyasını tartışma konusu edeceğimiz anlaşılmamalıdır. Teorik çerçeve gereği başta semavi dinler olmak üzere yaygın dinlerin Smart'ın ortaya koyduğu yöntem ile elde edilebilecek inanç esaslarını ve uygulamalarını dikkate alacağız. Bu bilgiler ışığında da belli başlı örnek gelenekler ve din anlayışlarını ele alıp o dinlerin sembolizmlerine dair bir tahlil yapmayı ve asıl olarak bu din anlayışı farklılıkları ile sembolizm farklılıkları arasındaki bağlantıyı ve örgüyü göstermeye gayret edeceğiz. Bir sonraki bölümde de İslam'daki sembolizm anlayışlarının tarihsel süreçteki değişimlerini ve diğer dinlerdeki anlayışlardan farkını ortaya koyarak epistemolojik bir tahlil ortaya koymaya çalışacağız.

Sembol kavramı ile de giriş bölümünün genelinde çerçevesini vermeye çalıştığımız, en temel seviyede insan zihninin sembol kullanımını yani sembollerle düşünme ve anlamlandırma yeteneğini ve bu yeteneğin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan her türden sembolü, sembol olarak kabul etme yaklaşımını benimsemekteyiz. Ancak sembol kavramını bu kadar geniş bir tanımlamayla ele almak dinî olan her unsurun da sembolik olduğu iddiasını bir bakıma kabul etmek demektir. Bu bölümde vurgulamaya çalışacağımız husus ise dinlerin kendilerine özel dinî sembollerin anlamlarının yanında özellikle semavi kabul ettiğimiz Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve kısmen diğer dinlerde ortak olan sembolik ifade ve uygulamaların da epistemolojik değerlendirmede dikkate alınması gereken unsurlar olduğudur. Zira dinlerin kendilerine özel dinî sembollere yükledikleri anlamlar ve bu anlam yükleme tarzı, diğer dinlerle de ortak olan sembollere -örneğin secde etmek, dua etmek, kurban

kesmek gibi- yükledikleri anlamlar ile de uyumlu olmak durumundadır. Çalışmamızın giriş bölümünde kısmen değindiğimiz 'din anlayışı' mefhumu da bu tarz bir uyum ile ortaya çıkmakta ve kendini göstermektedir.

Bir dinî yapıyı sembol ve sembolizm bağlamında felsefi bir incelemeye tabi tuttuğumuzda ilk olarak iki önemli saha ve problem alanı karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki; inanan veya inanmak isteyen bir kişinin ilgi duyduğu din hakkında edindiği ve dinî olarak kabul ettiği bilgilerdir. Bu bilgiler çoğunlukla haberî yani kendisine naklen gelmektedir. Bu bilgiler ışığında inanan birey, inanç konuları dahil olmak üzere kutsal metin, ibadetler, ritüeller, ahlaki ilkeler ve dinî kabul edilebilecek her şeyi bu bilgilerden almaktadır. Kendisine aktarılan bilgilerin dinî olduğunu kabul etmek, anlamın kaynağının ilk ortaya çıkış noktasında dinî bir tecrübe yoluyla kazanıldığını da kabul etmek anlamına gelmektedir. Her ne kadar *Perenniyalizm* (Tanrı'yla birlik tecrübesi) şeklinde isimlendirilen görüşe göre dinî tecrübelerin dinden dine farklı olmadığı ve temelde aynı nihai hakikatin herhangi bir yorumdan bağımsız saf tecrübesi olduğu (Tüzer, 2006: 143) savunulsa bile bu tecrübelerin bizzat kendisi ve çeşidi bile içinde yaşanılan kültürden ve inanç sisteminden bağımsız değerlendirilemeyeceği görüşü daha tutarlı gözükmektedir (Tüzer, 2006: 161-167). Öte yandan Perenniyalist bir dinî tecrübeyi esas alsak ve tecrübenin mahiyeti gereği tüm dinî tecrübe veya vahiy tecrübesi yaşayan kişileri aynı ve tek olan ilahî varlıkla iletişim kurduklarını ve bir mesaj aldıklarını düşünsek ve inansak bile dinî tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerin ve mesajların dil ile aktarılması ve bizim bu tecrübeleri anlamlandırmamız yine dilin doğası gereği bir kültür ve yerleşmiş bir inanç çerçevesinde mümkün olacaktır. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım da diğer din anlayışları gibi bir çeşit din anlayışı olmanın ötesine geçemeyecektir.

Özetle dinî bir yapının inanan/inanmak isteyen kişi tarafından öğrenilmesi ve anlaşılması ancak bir kültür içerisinde ve dünyevi tecrübe sahası üzerine kurulan kavramlar çerçevesinde mümkün olmaktadır. Söz konusu öğrenilme aşamasında nakille gelen bu bilgilerin 'aşkın' yani tecrübe üstü sahaya dayandığı ve semboller üzerinden birtakım anlamların, bu naklin de içinde olduğu süreç ile aktarıldığına inanılan bir yapı ile karşı karşıya kalmaktayız. Dolayısıyla sembollerin din içerisindeki en önemli, belirleyici ve aynı zamanda problem haline gelen yönü 'din dili' kavramıyla özetlenebilen ve dinî yapıların anlam aktarım sürecindeki inanan insana dönük

yönüdür. Buradan da anlaşılacağı üzere dinî sembollerin, en çok o dinin kutsal metinleri ve bu metinlerin çevresinde gelişip çeşitlenen dinî literatürleri bağlamında tartışılması kaçınılmazdır. Bu konudaki tartışmalar bir şekilde netleştirilmeden yani kutsal metinlerinin neler olduğu ve bu metnin nasıl bir metin olduğu kararlaştırılmadan, o dinin inanç esasları sistemleşemeyecek ve dolayısıyla inanç esaslarına bağlı ve uyumlu olmak durumunda olan diğer dinî unsurlar, ibadetler, bayramlar, dine dayalı ahlaki ve hukuki yapılar gibi dinî fenomenler, tam olarak bütüncül bir yapıya kavuşamayacaktır.

İkinci olarak ise inanan bireyin ya da toplumun dinî duygu, inanç, bağlılık, aidiyet, kimlik, vb. gayelerden neşet eden söz, eylem, sanatsal eser vb. sahalarda ortaya çıkardığı ve bu süreçte kullanılan her türden dinî sembollerin içine dahil olduğu ve beraber sınıflandırıldığı anlam sahasıdır. İnanan kişinin iç dünyasında gerek öğrenme yoluyla gerekse kişisel dinî tecrübe ve duygulanımlarıyla inşa edip büyüttüğü anlamları uygun semboller ile çevresine, kendisine ve asıl önemli olan inandığı Tanrı'ya aktarması veya aktardığını düşünmesi çalışmamızın ele almaya çalıştığı ikinci önemli problem sahasıdır. Bunu da inanan insanın 'dışa dönük sembolik sahası' olarak tanımlamak mümkündür. Bu sahaları N. Smart'ın yedi boyutlu din modelindeki sembolizm(g) boyutunun diğer iki boyutla -mitler(b) ve ibadetler(b)- ilişkilendirmesinde de görebiliriz.

İnanan birey ibadet, dinî söylem ya da kullanılan bir sembol aracılığıyla dinî duygu ve düşüncelerini dışa yansıtmak istediğinde hangi sembollerin zihnindeki anlamın dışarıya aktarılmasına aracılık edeceğini yani hangi sembolleri kullanması gerektiğini çoğu zaman kendisine gelen dinî bilgiler doğrultusunda öğrenmektedir. Gerek kutsal metinlerin açık ifadelerinde gerekse o dinin kelamcıları tefsircileri ve fıkıhçıları tarafından bu kutsal metinlerden çıkarılan talimatlar doğrultusunda inanan bireyden istenen unsurlar ve bu unsurların sınırları kendisine anlatılmaktadır. Elbette birçok sanatçı gibi sıradan bireyler dahi kendi dinî duygu ve düşüncelerini dışa vurmada kendine has yol, yöntem ve aracılar bulabilir ve yeni semboller icat/inşa edebilir. Ancak bu gibi istisnai durumları hariç tutacak olursak dinî sembollerin dışa aktarımı yani kullanımı da büyük oranda kullanımdan önce öğrenileceğinden dolayı ilk saha ile doğrudan ilişkilidir.

Bu anlamda sembol kullanımının bu ikinci dışa dönük sahasını da kendi içerisinde sembol inşa etme ve var olan sembolleri kullanma şeklinde iki ayrı alt sınıflamaya tabi tutmamız gerekir. Ne var ki hali hazırdaki sembolleri kullanma durumunda tahmin edileceği üzere doğası gereği çift yönlü ve üç aşamalı bir anlam taşınması veya muhtemel değişimi söz konusudur. Bunlardan da ilki var olan sembolün inanan bireye öğretilmesi, açıklanması ve bireyin bunu kendi zihninde anlamlandırması (Hughes, 2003: 146, 147); diğeri de zihninde bir anlamla eşleştirdiği/denkleştirdiği ya da nadiren de olsa anlamını inşa ettiği sembolü (çoğu zaman bilinçli veya bilinçsiz kendisinden de anlam katarak veya eksilterek) dışarıya çıkarma yani olgusal olarak kullanma halidir. Bu nadiren gerçekleşen sembolün inşa sürecini de bütünüyle yeni bir anlam kurgulayıp onun için bir sembol nesnesi seçmesi olarak görmemek gerekmektedir. Kişi, örneğin kurban ibadetinin şekilsel şartlarını yerine getirdiği esnada hayvanı boğazlamadan önce içinden geçen duygu ve anlamın bir sembolü olarak boynuzları arasından öpmesi bir sembol inşasına örnek olarak gösterilebilir.

Sembolün kullanımının bu iki yönlü yapısındaki üç aşamayı tek tek sınırlandırmak görüldüğü üzere teoride öncelik sonralık bakımından açık ama bir o kadar da güçtür. Çünkü kişi dinî sembolleri daha anlama aşamasındayken kendisine belirli kalıplar halinde anlamları verilse bile bütün bunları kendi anlam dünyası çerçevesinde anlayacak yani aktarılan anlamı farkında olmadan değiştirecek ve ona göre kullanacaktır.

İnanan bireyin kendi dinî duygu ve düşüncelerini dışa aktarmada sembolleri kullanmasının bu son üç aşamalı doğası genel olarak dinde sembolizm konusuna dair dikkat çekici bir yönü de karşımıza çıkarmaktadır. Kaynağı itibariyle dinî tecrübeye dayanan anlamın sembollerle ilk muhataplarının zihin dünyasına girmesinden sonra nakil yoluyla aktarılma sürecinde söz konusu sembolün, nesnel olarak aynı kalsa bile, taşıdığı anlamı çift yönlü olarak girip çıktığı her zihin ve o zihnin şekillendiği kültür aracılığıyla bir anlam değişimine/kaymasına uğrama ihtimalini taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki hemen hemen tüm kutsal metinler başta olmak üzere dinî kabul edilen ve o dinin ortaya çıkışıyla birlikte ihdas edilen her türlü sembolik eylem, nesne ve işaretlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair yani söz konusu metin ve sembollerin hangi anlama gönderme yaptıklarının tespitine dair çalışmaların büyük çoğunluğu ilk

kaynaklara ve ilk muhataplara gitme şeklinde bir çözümle sonuçlanmaktadır. Bu tarz bir çabanın, büyük ölçüde üzerinde çalışılan dinin özgünlüğüne ulaşma ve topyekun hedefleri ve sınırlarıyla birlikte o dini anlamlandırma amacından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Kısaca bu şekilde genel problemlerini giriş mahiyetinde çerçevelendirdiğimiz dinde sembolizm başlıklı bu bölümde öncelikle kutsal metinlerin ve dinî kaynakların sembollerle ilişkisine, sembolleri ve anlamlarını nasıl inşa etiklerine ve dolayısıyla ne türden bir kutsal metin ve peygamber tasavvuru kurguladıklarına değinmeye çalışacağız. Zira sadece kutsal metinler ele alındığında bile sembollerin anlam dünyasını üç farklı boyutta etkilediklerini görebiliriz: Tanrı-insan ilişkisi bağlamında kutsal metnin mahiyeti, Kutsal metni insanlara ulaştıran Peygamberin rolü yani dinî tecrübenin mahiyeti ve kutsal metinde yer alan hikaye, ifade ve anlamların neler olduğu.

Bu bölümün ikinci kısmında da kutsal metinler ya da dinin öğrenildiği kaynaklar etrafında şekillenen temel dinî uygulamaları değerlendirmeye çalışacağız. Bu uygulamaları özellikle kaynaklardan öğrenilen dinî anlayışa uygunluğu ve tutarlılığı bağlamında ele almaya çalışacağız. Bunun için de yer yer bir dindeki farklı kutsal metin anlayışlarının farklı din anlayışlarına ve bunun doğal sonucu olarak farklı dinî uygulamalara ya da aynı uygulamaya yüklenen farklı anlamlara sebep olabildiğini göstermeye çalışacağız. Bu sayede bir dindeki sembolizmin epistemolojik değerini hem kendi iç tutarlılığı ile hem de reel sosyal ve çevresel şartlar ile uyumuna bakarak tahlil etmeyi hedeflemekteyiz.

Çalışmamızın bu bölümünde özellikle semavi dinlerin kutsal metin anlayışları ve uygulamalarından doğan din anlayışlarını da bu sayede ana hatlarıyla çerçevesini çizmiş olacağız. Sonraki ikinci bölümde de açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız söz konusu din anlayışlarının İslam geleneğindeki etkilerini ve tezahürlerini ele alarak bu şekildeki din anlayışı farklılıklarının İslam'daki hem kutsal metin anlayışlarında hem de ibadet anlayışlarında ne şekilde izleri olduğunu göstermeyi hedefliyoruz.

Söz konusu izleri araştırma süreci ilk bakışta Dinler Tarihi disiplinine ve yöntemlerine ait bir çalışma şeklinde kurgulanmış gözükebilir. Fakat çalışmamızda konu olarak ele aldığımız unsurlar söz konusu dinlerin belirli inanç önermeleri, somut ibadet formları ya da birtakım benzer sembolleri değildir. Asıl amacımız tüm bunları

da doğrudan ilgilendiren ve bir dindeki sembollerin anlamları üzerinde, özellikle zihinsel süreçlerde, belirleyici etken güç olan o dinlerin kutsal metin anlayışları ve genel din anlayışlarının izini sürmektir.

1.1. DİNÎ SEMBOLLERİN ANLAMI: İÇE DÖNÜK YAPISI

Edwyn R. Bevan (1938: 12), Doğal Teoloji üzerine verilen *The Gifford Lectures*'ta verdiği derslerin[9] derlendiği *Symbolism and Belief* adlı eserinde dinde sembolizm konusuna geçmeden önce insan zihni için geçerli olan birbirinden farklı iki sembol çeşidi üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki bizim hali hazırda tecrübe yoluyla hakkında doğrudan bilgi sahibi olacağımız şeylere gönderme yapan sembollerdir. Bu türden sembollere genellikle işaret türünden semboller olarak değerlendirilir ve temsil ettiği şey, o an tecrübe edilemese bile doğası gereği tecrübe sahasına girer. Dolayısıyla bu türden semboller bize yeni herhangi bir bilgi vermez ve bu amacı taşımazlar. Genellikle bunlar bize bir bilgiyi ya sadece hatırlatır ya o bilginin bir eylemle bağını bize bildirir ya da bize bir eylem için uyarıcı rol oynar. Milletlerin bayrakları, okul zili ya da bir paketin köşesindeki makas işareti bu türden sembollerin sırasıyla söz konusu işlevlerine örnek olarak verilebilir. İkinci türden semboller ise, doğası gereği tecrübe edilmemiş ya da tecrübe edilemeyecek şeylere gönderme yapan sembollerdir. Bevan, bu türden sembolleri ayırt etmek için ise doğuştan kör bir bireye parlak kırmızı rengin "trompet sesine benziyor" şeklindeki benzetmeyle tarif edilme çabasını örnek gösterir. Bu analoji ne kadar kısır olursa olsun yani kör biri parlak kırmızıyı hiçbir şekilde tahayyül edemese de yapılan benzetmede iki olgu arasında bir ortaklık olduğu (örn. ikisinin de bireyde benzer irkilme duygusunu harekete geçirdiği) varsayıldığından bu yolla bir anlatıma gidilmiş olduğu yadsınamaz bir durumdur (Bevan, 1938: 13).

Bu iki sembol türünün de dinlerde çok önemli olduğuna vurgu yaptıktan sonra Bevan, eserin geri kalanında aşkın alemden dünyevi tecrübe alanına bilgi aktardığı düşünülen dinî sembollerin kökenine ve bu sembollerin gönderme yaptıkları aşkın varlığa dair özellikle teistik dinlerin ortak açıklamalarına değinmeye çalışır. Dinlerin bu açıklamalarını ilerleyen bölümlerde yeri geldiğinde tekrardan ele alacağız.

[9] Detaylı bilgi için bkz.: https://www.giffordlectures.org/lecturers/edwyn-robert-bevan

Burada bizim için önemli olan husus, dinî metinlerde kullanılan bu iki çeşit sembol türünden hangilerinin tecrübî sahaya gönderme yaptığını, hangilerinin aşkın aleme dair bilgi verdiğini belirleyebilme problemidir. Bir başka ifadeyle, kutsal metinlerdeki bazı ifadeler doğrudan gündelik hayata dair konuları içerirken bazıları ise doğrudan aşkın aleme dair konuları içermektedir. Yine bazı ifadeler 'Tanrı en kudretlidir' gibi doğrudan bilgi verirken bazı ifadelerde ise 'kötülük yapanların cehenneme gideceği' şeklinde hem bir inanç önermesini hem de bu inancın gündelik insan fiillerine etkilerine bağlamaktadır. Zira konu, Tanrı'nın sıfatları olduğunda veya ibadete çağıran bir ses olduğunda bu ayrımı yapmak yani kullanılan sembollerin türünü belirlemek pek zor gözükmeyebilir. Öte yandan dinî anlatılar içerisinde kimin cennete/cehenneme gideceğine yönelik hüküm vermek ya da Tanrı'nın bilgisi karşısında insanın ne kadar özgür olduğu meselesine dair kutsal metin ifadelerinde hangi türden semboller yoluyla ve ne türden bir mesaj/anlam verildiğini netleştirmek ciddi kelamî ve felsefî tartışmaları beraberinde getirmektedir.

İster bu ayrımı kolay yapalım ister tartışmalı kalsın yine de sembollerin gönderme yaptıkları anlamın tespiti her durumda zor görünmektedir. Daha açık ifadeyle, Tanrı'nın sıfatlarına dair dinî anlatıdaki sembolik ifadelerin neyi kastettiğini belirlemek ne kadar zor ise bir toplumda çan sesinin ya da ezanın toplum için ne türden bir anlam yelpazesini kastettiğini belirlemek ve ortaya çıkış veya yeniden anlam yükleyiş sürecindeki gaî(ereksel) sebeplere ulaşmak da bir o kadar zordur. Bu da bizi her iki sembol türü için de geçerli olmak üzere sembolü inşa eden/ortaya koyan iradenin/zihinin/bilincin kastına ulaşmaya; bu da doğal olarak genelde dinî tecrübe, özelde vahiy meselesini ve bunların söz konusu dinî sembollerin inşa sürecindeki belirleyici rollerini ele almaya itmektedir.

Bu bağlamda kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesi hem teolojinin hem de felsefenin bir problemi haline gelmiş ve çağdaş hermenötik kuramlarının doğuşuna sebep olmuştur (Bilen, 2007: 45,46). Çağdaş söz konusu hermenötik kuramlar sadece metnin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik tespitlerde bulunmamışlar aynı zamanda Heidegger'in varoluşçu hermenötiğinde olduğu gibi metnin anlaşılmasının esasen özünde bir anlam inşası olduğunu ve dolayısıyla yorumcunun kendi varlığını bulma ve inşasını tamamlama amacıyla yorumlama faaliyetini yapabileceğini öne sürmüşlerdir. (Bilen, 2007: 126).

Kutsal metinlerin semboller ve din anlayışı üzerindeki etkisini bu şekilde özetledikten sonra belli başlı kutsal metin anlayışlarına geçebiliriz.

1.1.1. Vahiy ve Kutsal Metin

Her ne kadar gündelik pratikleri ve toplumsal ve bireysel mutluluk hedefleri bakımından büyük benzerlikler gösterse de dinî yapılar ile bir tür inanç sistemi olarak kabul edilen sistemli ideolojileri birbirinden ayıran temel birkaç özellik vardır (Claval, 2015). Dinî yapılar ideolojilerden farklı olarak söz konusu hedeflerin ve inanç esaslarının belirlenmesinde aşkın varlık sahasına gönderme yapmakta ve bunu da aşkın varlık ya da Tanrı ile bir şekilde kurulan bir ilişkiye dayandırmaktadır. Aşkın varlık ile kurgulanan ilişki türü ister mistik anlamda Tanrı-evren veya Tanrı-insan birliği düşüncesi olsun ister teistik dinlerdeki şekliyle aşkın yaratıcı Tanrı - yaratılan insan şeklinde olsun (bkz. A. Işık, 2006: 51-56) bir ilişki kurulma imkânı başlı başına felsefî problemleri de beraberinde getirmektedir. Özellikle teist dinlerdeki formuyla Tanrı-insan ilişkisinin yönü ve bu ilişkide Tanrı'nın aşkın özellikleri ile insanın beşeri özelliklerinin nasıl bozulmadan kalacağı ayrı bir problem olarak önümüzde durmaktadır (H. Özcan, 2012: 86-97). Ancak literatürde her iki türden (teist ve mistik) Tanrı-insan ilişkisi tasavvurunu da genel olarak içine alan 'dinî tecrübe' kavramı yaygın bir şekilde kabul görmektedir (Tüzer, 2006: 37-39). Özel olarak ise Tanrı-evren birliğini esas alan ve bir tür 'birlik tecrübesi' olarak tanımlanan dinî tecrübe çeşitlerine de 'mistik tecrübe' denilmektedir (Tüzer, 2006: 39).

Buradaki ve bundan sonraki başlıklarda biz, dinî bir yapının oluşum sürecine kaynaklık eden dinî tecrübenin nasıl bir tecrübe olabileceğini ve temel özelliklerinin neler olabileceğini sorgulamaya; bunu yaparken de çalışmamızın esas konusu olan dinî semboller üzerinde belirleyici rol oynayan dinî tecrübe/vahiy anlayışını ve tartışılan felsefi problemleri ele almaya çalışacağız.

Dinî yapıları en genel çerçevede N. Smart'ın kıstasları bağlamında ele alsak bile dinî sembollerin bu yapılar içerisinde çok geniş bir çeşitlilik yelpazesi sergilediğine değinmiştik. İnanç konularından ibadet şekillerine kadar çeşitlenen bu sembolleri ve bunlara bağlı olarak gerçekleşen dinî tecrübeleri temelde insanlık tarihine ve mitolojilere bağlayan Smart, dinin topyekûn anlamı için de tarihi ve mitleri

adres göstermektedir. Çünkü hemen hemen tüm dinlerin kurucuları kendi zamanlarında var olan bir dinî gelenek içerisinde vahye konu dinî tecrübelerini yaşarlar ve inanç sistemlerini bu tecrübelerin üzerine kurarlar (Smart, 1996: 7). Öte taraftan bir toplum ve kültür içerisinde yetişmemiş yani bir dili olmayan ve dolayısıyla aşkın varlığa ya da diğer inanç konularına dair dilinde ve kavram dünyasında bir fikri zemini olmayan kişilerin inanması ve aşkın varlık ile bir ilişkiye girmesi de zaten söz konusu değildir (H. Özcan, 2002: 31,32).

Smart'ın yukarıda aktarılan yaklaşımını destekler mahiyette E. Bevan da çeşitli dinî inançların bazı ortak sembol formlarına dikkat çekmektedir. Örneğin *yükseklik*, Hindu inanç sistemleri dahil birçok itikadi yapıda aşkın varlığa ya da güce atfedilen sıfatların merkezinde yer almakta ve hemen hemen tüm dillerde Tanrı hakkında konuşmanın başlangıç noktalarından bir tanesidir (1938: 28). Hemen hemen tüm dinlerin kutsal metinleri dahil inananların kullandıkları dillerde *yüce*, *üstün*, *en büyük*, *aşkın* anlamlarına gelen ve yön olarak yukarıya işaret eden sıfatların ya da isimlerin Tanrı'ya atfedilmiş olması tesadüfî değildir. Ona göre bu durumun sebebi, hem mekan olarak bir yer tasavvur etme şeklinde zihni bir zorunluluktan kaynaklanmış olabileceği gibi hem de ilkel insanlardan itibaren yüksekte olanın daha iyi ve güçlü olması fikrine dayanan bir mükemmelleştirme analojisi olabileceğini de öne sürmektedir. Hatta bu fikrin oluşmasında güneş, ay ve yıldızlar gibi büyük yarar gördüğü dünyevî olgulara karşı minnet duygusu ile yıldırım, fırtına v.b. gök olayları karşısında hissettiği güçsüzlük hissinin ve hatta yerçekimi karşısında hissedilen çaresizliğin etkisi olabileceğini de dile getirmektedir (1938: 59 v.d.).

Bevan (1938: 364-370), inanan bireyin zihninde "Tanrı" kavramı için oluşan anlamların[10] kökenlerini doğal nedenlere bağlamasının kendi deyimiyle Freud ve Feuerbach gibi ateist yaklaşımların temel argümanlarına benzerlik gösterdiğini kabul etmektedir. Ancak bununla beraber, onun asıl amacının, Hıristiyan inancının rasyonel olarak temellendirilebilmesinin yegane yolunun Tanrıya dair bu tür kavramsal analizlerden ziyade iyi ve güzel gibi ahlaki değer alanına yönelinerek sağlanabileceğine ve varlığın gerçek anlamına bu tür bir sorgulama ile ulaşılabileceğine dikkat çekmek olduğunu belirtir.

[10] Eserin ilerleyen bölümlerinde 'ışık', 'sonsuzluk', 'nefes' şeklindeki sembolik anlatım formlarına da değinmekte ve benzer yaklaşım sergilemektedir.

Görüldüğü üzere Bevan bu yaklaşımıyla, başta vermiş olduğu kör birine kırmızı rengi anlatma kıyaslamasına sadık kalarak, vahyin bize kırmızı rengi anlatmayı amaçlamadığını, aksine gören insanlara kırmızı renk ne hissettiriyorsa kör birine de o hissi yaşayabileceği imkân sunma amacını taşıdığını ileri sürüyor gözükmektedir. Bu sayede o, vahyin rasyonel olarak anlatılabilir asıl amacı için iyi ve güzel gibi yüksek ahlaki değerleri adres göstermektedir. Tanrı fikrine dair dinler arasındaki bu ortak kavram benzeşimlerin varlığını ise muhtemelen kendi inanç sistemi gereği tarihte vahiy tecrübesi yaşayan kişilerin zorunlu olarak benzer kavramları seçmesine bağlamaktadır. Buradan da söz konusu dinî tecrübe yoluyla ulaşılabilen hakikat bilgisini kısmen de olsa herkese açık hale getirdiğini çıkarabiliriz.

Tanrı kavramının rasyonel olarak izahının mümkün olup olmaması meselesi, ilerleyen sayfalarda kısmen değinilecek olsa da esasında apayrı bir çalışmanın konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bizim burada ilgilenmemiz gereken husus, bir din kurucusunun yaşadığı dinî tecrübe neticesinde çevresindeki insanlara aktardığı Tanrı ya da aşkın varlık fikrinin nasıl anlatılmış veya anlaşılmış olabileceğine dair felsefi bir sorgulamaya gitmek olmalıdır. Bu sayede, dinî tecrübe yaşayan kişide olmasa bile, onun yaşadığı tecrübeye ve sunduğu dine muhatap olan kişilerin zihinlerinde tahayyül veya tasavvur edilen Tanrı fikrinin (anlaşılan inanç esasları), söz konusu kutsal metinlerde aktarılan sembolik ve alegorik anlatımların işaret ettiği anlamlarla (anlatılan inanç esasları) uyumlu olup olmadığına dair fikir sahibi olabiliriz.

Burada sorulması gereken asıl soru "Kutsal metinlerde sunulmaya çalışılan Tanrı fikri ile kültürde var olan Tanrı anlayışları arasında nasıl bir ilişki ve etkileşim vardır?" olmalıdır. Bu soruya verilen cevaplardan en ılımlısı yani bu zihinsel etkileşimin karşılıklı olduğunu ve her iki unsurun da yani hem kültürün hem kutsal metnin söz konusu dinin itikadî yapısında etkili olduğunu savunsak bile yine de çözülmeyi bekleyen sorunlar ve sorular kalacak gibi gözükmektedir. Öte yandan Tanrı fikrinin tamamen yeni ve kutsal metinlerle inşa edildiğini iddia etmemiz ancak hiçbir dinî arka plana sahip olmayan, herhangi medenî toplumdan ve dilden uzak bir zihin dünyasını gerekli kılar ki bu durum çok gerçekçi ve olası gözükmemektedir. Zira din insanlığın bilinen en eski tarihlerinden beri varlığını sürdüren bir olgudur. Diğer uç seçenek ise tamamen o günkü toplumda var olan bir Tanrı fikri üzerine inşa edilen kutsal metinler de doğası ve tanımı gereği yeni bir din olmayacak ve var olan Tanrı

fikrinin ve aynı itikadî yapının bir ürünü/devamı olacaktır. Burada ılımlı dediğimiz karşılıklı zihinsel etkileşim seçeneğinin kabulü en makul yol olarak görünmektedir. Fakat bu noktada da zihinsel etkileşimin derecesi yani kurgulanan Tanrı fikrinin ne kadarı ya da hangi özelliklerinin geçmişten yani kültürden gelmekte olduğu ve ne kadarı söz konusu dinî tecrübe ile 'yeni' ve o dine mahsus sayılacağı ve en önemlisi bu dereceleri kimin nasıl tespit edeceği meseleleri karşımızda durmaktadır.

Bu soruları ele almadan önce konunun bir diğer boyutuna işaret etmemiz yerinde olacaktır. Buraya kadar dinî bir yapının oluşum sürecinde bir unsur olarak 'Tanrı' - 'vahiy' - 'kutsal metin' kavramlarını ele alırken mütemadiyen tek bir kişinin yaşadığı tek bir dinî tecrübe ile gerçekleşen bir süreç olduğu ya da olması gerektiği anlaşılabilmektedir. Özellikle büyük dinlere baktığımızda inanç esaslarının inşa sürecinde Buda gibi tek bir kişinin yaşadığı tecrübe kurucu unsur olarak yetebilirken diğer dinlerde ve hatta Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi 'semavî dinler' içerisindeki farklı mezheplerde de birden fazla kişinin yaşamış oldukları dinî tecrübeyi esas alan çok daha karmaşık bir durum karşımıza çıkabilmektedir. Dolayısıyla 'dinî yapı' kavramına giren her dinî yapıyı içerisine alacak şekilde kapsayıcı bir yaklaşımı göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Bu çerçevede dinleri, itikadî yapılarının dinî tecrübeyle olan ilişkisi bakımından kabaca iki şekilde tasnif etmemiz bizim açımızdan yeterli olacaktır.

Bunlardan ilki, inanç sistemlerinin tek bir kişinin yaşadığı dinî tecrübe ya da tecrübelere dayandığı dinler; ikincisi ise birden fazla kişinin farklı mekanlarda veya zamanlarda yaşadıkları dinî tecrübelerin ve getirdikleri inanç esaslarının hepsinin kabul edildiği dinlerdir. Bu aşamada hemen ilk akla gelen iki dinin, İslam ve Hıristiyanlığın, inanç sistemlerini bu iki tasnif için örnek olarak kullanabiliriz. Bilindiği üzere İslam dini için dinin kurucusu tek bir kişi, Hz. Muhammed ve onun 23 senede peyderpey yaşamış olduğu vahiy tecrübesidir. Öte yandan Hıristiyanlık için ise 'Aziz' kabul edilen kişilerin tamamının yaşamış oldukları dinî tecrübeler ve kaleme aldıkları metinler daha uzun bir zaman aralığını kapsasa da kutsal kabul edilmiş ve inanç sistemleri bu metinlerin ve tecrübelerin üzerine inşa edilmiştir. Yine de bu tasnifi yaparken her iki din içerisinde tarih boyunca ortaya çıkmış ve diğer dinin tasnifine girebilecek bir itikadî yapılanma sürecini benimseyen mezheplerin olduğunu da not etmek gerekir. Yani, İslam dini içerisindeki bazı yaklaşımların, şia ve o gelenekten

bazı sufi tarikatlar gibi, Hz. Peygamberden sonra yaşamış kişilerin bir şekilde dinî tecrübe ile aşkın varlıktan ilham alabildiklerini kabul edenler de vardır (Eraslan, Çinar, 2019). Hıristiyanlık içerisinde de sadece belirli bir grup havari ve azizlerin yaşamış oldukları ortak tecrübeyi yegane kabul edip onların aktarmış oldukları kutsal metinlere göre dinî yaşayışlarını ve özellikle inanç esaslarını şekillendiren mezhepler söz konusu olabilmektedir.

Burada karşımıza çıkan önemli bir problem sahası da 'kutsal metin' kavramı yani kutsal metnin tam olarak ne olduğu meselesidir. Elbette her din için bu kavramın farklı anlamlar taşıdığı düşünülebilir. Hatta bazı din anlayışlarında kutsallık başlı başına derecelendirmeye tabi olabilecek yani iki şey arasında birinin daha kutsal olabildiği bir nitelendirme çeşidi olabilmektedir. Fakat metinler söz konusu olduğunda yani bir insandan sadır olan sözlerin kutsal olması meselesinde o dinin inanç esasları ile metinlere verilen değerlerin uyumlu olması beklenir. Kutsal metin anlayışı ile kutsal metnin ifadelerinin birbiriyle uyumlu olması da tutarlılık ilkesi gereği ve epistemolojik değeri açısından bir gerekliliktir. Eğer bir dinin temel inanç esaslarında, bir metin Tanrı'nın ezeli sözleri olarak belirlenmiş ise onun hiçbir kelimesinin değişmeyeceğini ve olduğu haliyle Tanrı'nın insanlara gönderdiği evrensel mesajı şeklinde algılanması doğal karşılanabilir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da da bulunabilen bu inanç bazı felsefi soruları da beraberinde getirmektedir. Özellikle dil felsefesi ve hermenötik açıdan ciddi tartışmaların olduğu bu yaklaşım, ki çağdaş hermenötiğin ortaya çıkış sebeplerinden birinin bu olduğuna değinmiştik, inanan zihnin kutsal metnin ifadelerini nasıl anlayacağını ve içindeki ifadelerin hangi seviyede sembolik anlamların taşıdığını belirleyen temel bir unsurdur.

1.1.2. Dinî Sembollerin Anlaşılmasında Kutsal Metinlerin Değişmezliği

İslam dini için genel olarak Kuran-ı Kerim'in nasıl anlaşılması gerektiği ve özellikle içerisinde geçen sembolik ifade ve anlatımların anlamı meselesi bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Kutsal metinlerin de dilin bir ürünü olduğu, içerisinde sözcük, kavram, ifade gibi temel ögelerin yanında özellikle, sembolik değer taşıyan metafor, mecaz, alegori, işaret türünden dilsel unsur ve sanatların bulunduğu bir gerçektir. Ancak burada üzerinde durmaya çalıştığımız husus, nebevî bir dinî tecrübe aracılığıyla

ilahî varlıktan alınan mesajın topluma aktarılmasının nasıl gerçekleştiği ve bu metnin anlaşılmasında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği konusudur ki bu da sadece İslam'a özgü bir durum ve problem değildir. Çalışmamız için bu bölümde 'Kutsal metnin değişmezliği' başlığını ve söz konusu kutsal metin anlayışını örnek olarak seçmemiz, dil - anlam ilişkisi açısından içerisinde dikkat çekmeye çalıştığımız tutarsızlıkları açıkça gösterebildiğimiz içindir.

Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkili problemlerin belki de en tartışmalı olanı, O'nun konuşma sıfatıdır. Bu problem İslam'da Kuran'ın yaratılmışlığı problemi, Allah kelamının ezeli olup olmaması ve vahyin mahiyeti problemi bağlamında tartışılsa da (Ceran, 2023) benzer tartışmalar Hıristiyan teolojisinde daha fazla soru etrafında ele alınmaktadır (Avis, 2024).

Bu başlık altında işaret etmeye çalışacağımız temel husus kutsal metin anlayışlarından örnekler vererek bu anlayışların metin-anlam ilişkisini nasıl etkilediğini ve epistemolojik değer açısından tahlil ettiğimizde hangi sonuçlara ulaşabileceğimizi göstermektir.

Örneğin, Hıristiyan geleneğinde özellikle kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiğine eğilen ve Protestanlığın bir kolu olan *Evanjelistler* için tıpkı diğer pek çok Hıristiyan mezhep gibi temel kavram *ilham*dır (Abraham, 1981: 2-4). Onların en temel ortak özelliği Yeni Ahit'in tamamen Tanrı'nın sözü olduğu, içerisinde herhangi bir hatanın bulunmadığı ve oluşum sürecinin her aşamasıyla ilhamın yani vahyin Tanrı'nın bir fiili olduğu inancıdır. Bunun yanında onlar, bu kutsal metinlerin inşa sürecinde havari ve azizlere, özel fakat çelişkili şöyle bir konum atfederler: Bir yandan ilhamı bir tür sezgi, aydınlanma şeklinde kabul edip azizlerin bireysel kişiliklerini kutsarlar ve metinlerin bir tür pasif yazdırılma (dikte) şeklindeki anlayışı yani Kutsal Ruh'un etkin bir kontrol ve yönlendirilmesiyle yazıldığı iddiasını tamamen reddederler. Öte yandan da lafzî ilhamı esas almakta ve kutsal metinlerin hiçbir kelimesinin rastgele olmadığını, içerisinde herhangi bir hata olamayacağını savunmaktadırlar. Fakat bu iki inanç ilk bakışta çelişkili gözükmese de Yeni Ahit'in Tanrı'nın sözü mü yoksa içerisindeki ifadelerin azizlere mi ait olduğu sorusu sorulduğunda çelişkili durum ortaya çıkmaktadır. Zira metin eğer Tanrı'nın sözü ise azizlere dikte edilmiş olması gerekirken sezgi ve ilhamı bir tür kişisel başarı şeklinde anlaşıldığında ise metin Tanrı'nın bir fiili olmaktan çıkacaktır. Onlar, bu iki durum

arasındaki çelişkiyi, Tanrı'nın ilham etme fiilini genişleterek; havari ve azizlerin doğumundan eğitimlerine ve hatta öncesindeki tüm olayların, anne ve babalarının tanışmaları dahil tüm yaşamlarının planlanarak varlığa çıktığına, kutsal metin yazarların isteklerinin dahi Tanrı'nın kendi muradına uygun olarak düzenlediğine inanarak çözmeye çalışmışlardır (Abraham, 1981: 3-5).

Bu yaklaşım tarzı, metinlerin yorumlanması üzerine sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve *sola scriptura* adıyla bilinen *tek metin* tartışmalarında vahyin/ilhamın mahiyetine dair yapılmış bir değerlendirme ve bu değerlendirmeye dayalı kurgulanan bir kutsal metin anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Yeni Ahit metinlerinin dahi ikinci yüzyılın sonlarına doğru kutsal sayılmaya başlandığı yani insan ürünü olmayıp vahiy formunda olduğu kabul edildiği (J. N. D. Kelly, 1968: 52-55; Duygu, 2018: 605-6) hatırda tutulursa bu kutsiyetin derecesi ve metinlerin nasıl kaleme alındığına dair teolojik tartışmaların çok daha geç dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılabilecektir.

Öte yandan, böyle bir kutsal metin anlayışı, kendisini peygamber olarak gönderildiğini iddia eden herhangi birinin sözlerinin de doğru olabileceğini baştan kabul etmek anlamına da gelebilecektir. Çünkü azizlerin anne-babasının tanışmasının dahi Tanrı'nın müdahalesi ile belirlenmiş olduğunu düşünmek katı bir determinist Tanrı-evren ilişkisi tasavvurunu gerekli kılmaktadır. Bu durumda dinî tecrübenin gerçekte bilinçli olarak yaşanıp yaşanmadığı sorgulamaya açık hale gelmekte; dinî tecrübe yaşamış olan ile olmayan arasındaki ayrım ortadan kalkmış görünmektedir. Halbuki dinî tecrübe de diğer her türden tecrübe gibi bilinçli olarak yaşanmak durumundadır (Tüzer, 2006: 26-28). Bilinçli bir dinî tecrübenin gerekli görülmemesi durumunda örneğin, geçmişte yaşamış ve dinî metinleri kendi anladığı şekliyle şerh etmiş bir kişinin yazdıklarını, bizzat kendisi bunu dile getirmemiş olsa da, takipçileri arasından bu tarzdaki bir yaklaşımla vahiy ürünü olarak görebilenler çıkabilir.

Elbetteki nihai değerlendirmede neyin vahiy ürünü olup olmadığı ya da kimin (Tanrı ile insan arasındaki iletişimi kurabilen kişi anlamında) peygamber olup olmadığı konusu bir inanç konusudur. Ancak burada dinî tecrübe yaşayan kişinin bilinçli bir birey olma durumu tehlikeye girmiştir. İkinci olarak, yaşanmış olan dinî tecrübenin gerçekten dinî bir tecrübe olup olmadığına dair en güçlü iddialardan biri zayıflatılmıştır. O da elde olan metnin inşasına imkân veren vahiy anlayışı, ki bu anlayış klasik teizmin bir gereği olarak aşkın varlığın doğa üstü bir müdahalesi

şeklinde kabul edilir, temelsiz kalmaktadır. Zira, anne ve babasının karşılaşmaları dahil tüm geçmişi en ufak ayrıntısına kadar Tanrı tarafından belirlenmiş bir kişinin yaşadığı dinî tecrübenin ve kaleme aldığı kutsal metinlerin determinist bir yaklaşımla zorunlu olarak meydana geldiğini kabul etmek ilk planda Tanrı-Evren ikiliğini ortadan kaldıran katı bir panteist veyahut sebep sonuç ilişkisine bağlı katı bir determinist anlayışla mümkündür. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın, doğaüstü bir müdahale ile değil gayet doğal koşullar içerisinde ve adeta peygamberlik seviyesinde olan kişinin kendi iradesiyle kaleme aldığını düşündürtecek kadar doğal bir süreç ile metnin inşa sürecini yarattığı fikri hakim olmaktadır.

Bir diğer tasavvur şekline göre ise Tanrı'nın bilgisinin ve iradesinin her şeyi kuşattığı, insanların rüzgarın önünde bir yaprak misali sadece rollerini yaşadıkları bir Tanrı-evren ilişkisini (fideizm) benimsememiz gerekecektir. Zira anne babasının tanışmaları için de kendi geçmişlerinde olan tüm olayların yine aynı sistem içerisinde planlanmış olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Bu da bizi sadece geçmişe değil tüm insanların yapıp etmelerinde özgür iradelerinin olmadığına götürür ki bu aslında temelde dinin kendisine zarar veren bir durumu ortaya çıkartır. Her iki durumda da yani ister panteist ister fideist olsun böyle bir anlayış, sadece peygamberlik ve kutsal metinler değil günlük sıradan olaylar ve kişiler dahil her şeyi zaten Tanrı'nın sözü ve eylemleri hükmünde sayacaktır.

Tanrı-insan ilişkisine ve vahiy problemine dair örnek olması bakımından ele aldığımız bu yaklaşım Hıristiyan teologlar açısından sorun teşkil ettiği kadar Yahudi teologlar için de tartışılan bir konudur. Burada genel olarak teologların tartıştığı asıl meselenin kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği problemi olsa da bu problemin çözümünde en büyük engelin ya da açmazın, kutsal metinlerin tek bir kelimesinin dahi değişmediği ya da değişmemesi gerektiğine dair benimsenen inanç ve ön-kabulleri olduğunu öne sürebiliriz. Bu inanç, kutsal metinlerinde (yazılı Tora'da) açıkça geçtiği için[11] Yahudi inanç esaslarından biri olarak kabul edilmekte ve hatta Ortodoks Yahudiliğin 13 inanç esasından 4'ü doğrudan bu değişmezlik vurgusunu taşımaktadır

[11] "*Şimdi Yisrael, size yapmanız için öğretmekte olduğum hükümleri ve kanunları dinle. Bu sayede yaşayacak, gelip, atalarınızın Tanrısı Aşem'in size vermekte olduğu Ülke'yi miras alabileceksiniz. (Devarim/Deuteronomy 4:1) Size emretmekte olduğum sözün üzerine [hiçbir şey] eklemeyin ve ondan [hiçbir şey] eksiltmeyin. Tanrınız Aşem'in size emretmekte olduğum emirlerini gözetmelisiniz. (Devarim/Deuteronomy 4:2)*" Tora'nın bu ayetlerinin ve ilgili aftara okumalarının bir arada verildiği Türkçe çevirisinden alınmıştır (Farsi, 2009: 69-71).

(Adam, 2007: 235, 236). Her ne kadar kutsal metinlerin değişmezliği temel inanç esası olarak kabul edilse de yazılı ve sözlü gelenek metinlerinin kapsamı ve değeri konusunda daha sonraları Yahudi kelamcıları arasında farklı görüşler de ortaya çıkmıştır.[12] Bu değişim süreci modern dönem kutsal metin yorumlarıyla söz konusu değişmezlik ilkesinin göz ardı edilmesine kadar ilerlemiştir (Sommer, Benjamin D, 2012).

Görüldüğü üzere, bir dinin inanç esaslarına dair temel yaklaşımlar ile kutsal metinlerin Tanrı'nın birebir sözü olup olmaması tartışması karşılıklı olarak diğeri üzerinde belirleyici etkiye sahip olduğu açıktır. Bu durum Hıristiyanlık ve Yahudilik kadar İslam dini için de geçerli olup söz konusu tartışmaların en belirgin ayrışmasını Eşarilik ile Mutezile arasındaki Kuran'ın mahluk (yaratılmış) olup olmadığı tartışmasında kendini göstermektedir.

Sonuç olarak kutsal metinlerin birebir ifadeleriyle sabit ve değişmez bir yapıda olup olmadığına dair tartışmaların bizim çalışmamız açısından önemi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, metinlerin ve içerisinde geçen sembolik ifade ve anlatımların nasıl anlaşılması gerektiğine dair yaklaşımımızı şekillendirecek olmasındandır. Zira hiçbir kelimesi değişemeyecek olan bir kutsal metin, doğal olarak onu okuyan ve dinleyen tüm zihinlerde, tüm zamanlarda ve tüm kültürlerde aynı anlama gönderme yapması beklenir. Bunun sağlanamadığı durumlarda metin aynı kalsa bile işaret ettiği anlam dünyası ilahî değil fizikî evrene ait olup sürekli değişen bir yapı arz edecektir.

Bu özelliklere sahip yani tek kelimesi dahi değişmeyen bir metin ya da ifade ise doğası gereği tüm insanların aynı şekilde tecrübe edebileceği konuların dışına çıkamayacaktır. "Sağlıklı bir insanın hayatta kalabilmesi için besine, suya ve havaya ihtiyacı vardır." şeklindeki bir ifade/önerme ancak bu tarz bir konu kapsamına girebilir ki bu da metni dinî/kutsal bir metin olmaktan çıkarıp bilimsel bir hüviyet kazandırır. Bir başka ihtimal ise "Her insan doğası gereği mutluluk, huzur, güvenlik, hayatta kalmak için toplum içinde olma ve belirli tarzda hareket etme eğilimindedir." türünden bir ifade ile de mümkün olabilir. Bu durumda ise söz konusu ifade, bazı dinler için dolaylı ve göreceli olarak dinî kabul edilse bile özünde ahlak alanının (hatta ahlakın psikolojik ve biyolojik dayanaklarına dair teorilerin ve tabii olarak sosyolojinin)

[12] Detaylı bilgi ve karşılaştırma için Benjamin D. Sommer'in *Jewish Concepts of Scripture: a Comperative Introduction* başlıklı derleme eserin 'Giriş', 3, 8, 9'uncu bölümlerine bakılabilir (2012).

kategorik bir önermesi haline gelir. Bu iki önerme çeşidi için de geçerli olacak şekilde gerek ahlak felsefesi gerek bilim felsefesi ve gerekse dil felsefesinde ifadelerin genel geçerliliğine dair felsefî tartışmalar elbette devam etmektedir. Fakat bu durum ifadelerin anlaşılması açısından başka dillere çevrilse dahi bir anlam kaymasına uğramayacağı noktasında hemfikir olabiliriz.

Bunun yanında son bir ihtimalden daha söz etmemiz gerekir ki bu da metni doğası gereği dinî yapan 'Tanrı' kavramına ve diğer inanç esaslarına dair kutsal metinde geçen ifadelerdir. Genel olarak inanç konularına dair bilgiler veren bu ifadelerin anlaşılma problemine yukarıda kısaca değinmiştik. Burada üzerinde durduğumuz yönüyle Tanrı veya diğer inanç esasları doğası gereği tüm insanların tecrübe edebileceği ve üzerinde rahatlıkla hemfikir olabileceği konular (en azından tanımı gereği) değildir. Felsefede 'Din Dili' başlığında tartışılan ve Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğuna, O'nun sıfatlarına ve alem ile ilişkisine dair tüm ifadeler doğası gereği sembolik olmak durumundadır.

Her ne kadar kutsal metinlerdeki biçiminin dışında farklı kelime ve sıfatlarla Tanrı hakkında konuşamasak da bu ifadeleri yukarıda bahsettiğimiz bilimsel yasalar gibi tüm zamanlarda ve dillerde geçerli olabilecek sıfatlar şeklinde kabul etmek Tanrı'yı tıpkı benzer kelime ve sıfatlarla betimlediğimiz evrene ait bilimsel bir olgu şeklinde anlamamıza yol açar ki bunun adı din felsefesinde *antropomorfizm*dir. 'Tanrı tüm yapıp etmelerimizi görür, duyar ve bilir.' şeklindeki bir ifadeyi eğer literal olarak alırsak ve Tanrı'nın bizim gördüğümüz gibi gördüğünü, bizim duyduğumuz gibi duyduğunu ve bizim bildiğimiz gibi bildiğini iddia edersek Tanrı inancımız antropomorfik bir inanç halini alır.

Haddizatında genel olarak bu sorunun çözümüne dair yaklaşımımızı belirleyecek olan daha temel ve öncelikli olarak çözülmesi gereken mesele aslında kutsal metnin ya da vahyin nasıl bir iletişim şekli olduğu meselesidir. Bu sorun da gerek kutsal metnin ifadeleriyle gerekse metin üzerine daha sonra yapılan yorumlarla şekillenen Tanrı tasavvuruyla doğrudan bağlantılıdır. Bir diğer ifadeyle, kutsal metinleri nasıl en doğru şekilde anlayacağımıza dair tutarlı bir yaklaşım, inanılan aşkın varlığın mahiyeti ve bu aşkın varlığın insan/alem ile ilişkisinin tasavvuruna göre belirlenebilirken öte yandan, O'nun mahiyeti ve bu ilişki tasavvuru da temelde ve büyük ölçüde kutsal metinlerdeki ifadeler ile belirlenmektedir. Bu karşılıklı kutsal

metin-Tanrı anlayışları arasındaki etkileşimli döngü, belki de büyük dinlerin içerisinde birbirinden farklı kutsal metin ve Tanrı anlayışlarının yani kelamî mezheplerin kendi içinde tutarlı veya en azından inanılır bir yapı inşa ederek günümüze kadar gelmelerini sağlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Birkaç basitleştirilmiş misal vermek gerekirse, antropomorfik bir Tanrı-alem ilişkisi tasavvuruna sahip bir pagan toplum ya da birey için Tanrı ile iletişime aracı olan din adamlarının sözleri veya kutsal metinleri bu anlayışa ya uygun olur ya da bu anlayışı değiştirme amacını taşır ama yine de inananların anlayacağı tarzda ifadeler ile Tanrı tasavvurunu betimler. Aksi durumda zihin, zaten ya ifadeleri anlamlandıramayacak ya da küfür sayıp inkar edecektir.

Din felsefecileri ve teologlar tarafından tüm bu teoriler, vahiy problemi ve peygamberliğin mahiyetine dair tartışmalar etrafında tartışılagelmektedir.[13] Öyle görünüyor ki vahyin ve kutsal metinlerin nasıl bir iletişim şekli olduğuna dair öne sürülen görüşler büyük ölçüde kabul edilen Tanrı tasavvuruna ve insan tanımına yani tanımlanan insanın ne derece aklî ve ne derece ruhanî bir varlık olduğuna göre de şekillenmektedir (A. Işık, 2006: 31-38). Tanrı, vahiy ve peygamberlik aracılığıyla tek taraflı bir bildirim mi gerçekleştirmektedir yoksa vahiy gerek peygamber gerekse toplum ile karşılıklı bir konuşma şeklinde mi gerçekleşmektedir? Tanrı'nın vahiy ile asıl murat ettiği şey nedir? Kutsal metinlerdeki ifadeler temelde hangi nihai amaca hizmet etmektedir? Bu sorulara doğal olarak kesin cevaplar bulmak mümkün değildir ve burada bizim vurgulamak istediğimiz asıl husus bu sorulara verilen cevaplar ile inanılan, kabul edilen Tanrı tasavvuru arasında karşılıklı birbirlerini tanımlayan bir ilişki söz konusu olma durumudur.

Buraya kadar aşkın (teist) bir Tanrı tasavvuru ile tek bir peygamberlik tecrübesi aracılığıyla insanlara iletilen bir kutsal metnin nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamalara yer vermeye çalıştık. Çalışmamızda üzerinde durmak istediğimiz diğer yaklaşım ve anlamlandırma çabası ise gerek dinî tecrübe tartışmalarında gerekse tanrı tasavvuru tartışmalarında çokça vurgu yapılan 'mistik yaklaşım' olarak genelleyebileceğimiz yaklaşımdır.

---

[13] Farklı vahiy anlayışları, vahyin unsurları, Tanrı-insan ilişkisi, vahyin amacı gibi konularda detaylı bilgi için Aydın Işık'ın *Vahiy ve Mucize* adlı eserine bakılabilir (A. Işık, 2006: 43-61).

1.1.3. Kutsal Metinler ve Mistik/Dinî Tecrübe

Din felsefesi açısından 'klasik teizm' kavramı Tanrı ile alem arasında sürekli bir ilişkiyi mümkün kılan mutlak güçlü, mutlak iyi ve her şeyi bilen şeklindeki ilahi sıfatlara sahip aşkın bir Tanrı tasavvuru için kullanılmaktadır (Peterson, vd., 2006: 7; Aydın, 2021: 183,184; Galloway, 1914: 466-68). Bunun yanında felsefî olarak Spinoza ile meşhur olan, Tanrı ile alemin birliği anlamına gelen panteizm de bir diğer Tanrı tasavvuru olarak karşımıza çıkmaktadır (Mander, 2023). Tarih boyunca farklı şekillerde yorumlanan fakat hepsinde ortak bazı özelliklerin bulunduğu panteist Tanrı-alem ilişkisi tasavvuru genellikle mistik karakterli bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla bizim için burada din felsefesi ve genel teoloji/inanç esasları açısından öneminden ziyade mistik bir Tanrı tasavvurunun dinî metinlere yaklaşımda ne gibi bir etkisinin olabileceğine ve genel itibariyle dinî sembolizm açısından önemine değinmeye çalışacağız.

Yukarıda, kutsal metinlerin ve dolayısıyla vahiy kavramının klasik teizm şeklindeki Tanrı-insan ilişkisi tasavvurunda nasıl bir yer edinebileceğine ve bu metinlerdeki sembollerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çıkarımlar yapmaya çalıştık. Ancak mistik karakterli bir Tanrı-insan ilişkisi tasavvuru söz konusu olduğunda, tanımı gereği dinî tecrübeye dayanan vahiy/peygamberlik algısı ve bu algı çerçevesinde onunla uyumlu olması beklenen kutsal metinleri anlama ve yorumlama faaliyetleri biraz daha karmaşık bir hal almaktadır. Başta Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini içerisindeki mistik karakterli din yorumları da dahil olmak üzere diğer mistik karakterli dinlerin kutsal metin anlayış ve yorumlarını bütünüyle ele alıp tek tek tahlil etmemiz elbette çalışmamızın sınırlarını zorlayacaktır. Fakat burada, en azından, herhangi bir kutsal metin yorumunu veya kutsal metinlerde geçen herhangi bir sembolik ifadenin anlamlandırma çabasını ele aldığımızda onun, mistik ya da teistik hangi tür Tanrı-insan ilişkisi tasavvurunu esas aldığını belirlememize yardımcı olacak bazı temel ilkelere ulaşmaya çalışacağız.

Böyle bir ilkeye ihtiyaç duymamızın sebebi ise kutsal metin yorumlarında veya sembolik ifadelerin anlamlandırılmasında söz konusu farklı türden yorumların ve anlayışların bir arada bulunabilmesidir. Bu farklı anlamlandırma tarzı çoğunlukla kutsal metinden de kaynaklanıyor da olabilir. Yine de çelişkili yaklaşımların varlığı ya

da farklı boyutlarda vuku bulması, akla uygun ve tutarlı bir inanç sistemine zarar vermekte ve bize göre inanç sisteminin epistemolojik değerini düşürmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi bir inancın epistemolojik değeri akla uygun bir istidlal yöntemiyle kurgulanmış olmasına ve insanın beşeri özelliklerine uygun olmasına dayanmaktadır.

Bu ilkelere ulaşma çabasına girişmeden önce dinî tecrübe konusunda değinmiş olduğumuz perenniyalizm ve mistik tecrübe konusuna tekrar dönmemiz ve konuyu buradan hareketle tahlil etmeye başlamamız yerinde olacaktır. Mistik tecrübenin bir tür birlik tecrübesi şeklinde tanımlanması ve bu yönünün ayırt edici olarak kabul edilmesine perenniyalist yaklaşım denilmektedir. Bu tecrübe ile dinî tecrübe arasındaki ilişki genel olarak iki şekilde değerlendirilmektedir. Bunlardan biri dinî tecrübeyi genel olarak alıp mistik tecrübeyi onun bir alt tecrübesi şeklinde değerlendirirken, diğeri ise mistik tecrübeyi genel bir tecrübe kabul edip dinî tecrübeyi onun bir kurumsal din altında yaşanması şeklinde değerlendirmektedir. İkisini de birbirinden tamamen ayıran görüşlerde ise temelde dayanak olarak dinî tecrübenin iki ayırt edici özelliği dikkate alınmaktadır. Bu iki özellik de esasında mistik tecrübenin 'birlik' şartına zarar veren özelliklerdir. Bunlardan ilki dinî tecrübenin bir tür tecrübe olması yani tecrübe eden ile tecrübe edilen ayrımının esas olması, bu sayede vahiy, rüya, bildirim gibi iletişim ve bilişsel süreçlere imkân tanıyor olmasıdır. İkincisi ise dinî tecrübenin belirli bir zaman ve mekan şartlarını içermesi ve bu şartlar altında gerçekleşmesi gerektiği şeklindeki açıklamadır (Tüzer, 2006: 96-l12). İster mistik ister dinî olsun her iki tecrübe çeşidinin de uzlaştığı en belirgin husus nihai hakikat kavramıdır.

Buradan hareketle, klasik teizm olarak nitelendirilebilecek dinlerin inanç (itikadi) sınırları içerisinde yaşanan deneyimi dinî tecrübe olarak tanımlayabiliriz. Aynı şekilde, yine bu dinlerle ilişkili olmakla birlikte itikadi olarak belirli bir din ile sınırlandıramadığımız ve genel olarak birlik kavramına vurgu yapan deneyimleri de mistik tecrübe şeklinde ifade etmemiz mümkün gözükmektedir. O halde bu iki tecrübe çeşidinin ve aralarındaki kısmî farkların kutsal metinlerin anlaşılmasında ve metinlerde geçen sembolik ifadelerin manalarının tespitinde bizi ilgilendiren ne gibi özellikleri mevcuttur?

Başta kutsal metinler ve içerisinde geçen sembolik ifadeler olmak üzere bir peygamberin dinî veya mistik tecrübesine dayanan her türden sembolün anlamına söz konusu dinin takipçileri tarafından ulaşılmasının, temelde iki şekilde mümkün olabileceğini söyleyebiliriz: İnanan kişi ya dünyevi, akli ve dolayısıyla kişisel tecrübelerinden hareketle yani özetle empirik, dilbilimsel, tarihsel yöntemleri kullanarak bu anlamlara ulaşacak ya da bir şekilde kişisel ikinci bir dinî veya mistik bir tecrübeyle ve bu tecrübesinden edindiği nihai hakikat bilgisine göre kutsal metinleri ve dinî sembolleri yorumlayacak ve anlamlandıracaktır. Böyle bir ayrıma işaret etmemizin sebebi, birinin diğerine olan üstünlüğü, daha değerli ve doğru oluşu ya da daha dinî oluşunu göstermek değildir. Zira inanılan dinin temel inanç esasları hangi şeklin nasıl ve ne kadar kullanılacağını belirleyen temel unsurlardır. Aksi takdirde bütünlükçü ve sınırları belirli bir dinden değil; inanan birey sayısı kadar çeşitlenen dinlerden söz etmek durumunda kalacağımız ortadadır.

İnanç esasları bakımından inanan bireyin bir çeşit dinî ve mistik tecrübeler ile nihai hakikate ulaşmasını gaye edinen (bir anlamda o dinin temel varlık sebebi de sayılabilecek olan); kurucu kişi ya da kutsal metinlerinin bu hedef doğrultusundaki sembolik anlatımlara yer veren ve bireye, buna uygun sembolleri sunan (Hinduizm/Budizm gibi) dinler, müminlerine bu türden tecrübeler aracılığıyla sembolleri anlamlandırma imkânı tanır. Bir diğer ifadeyle, bu türden dinler, inanç esasları itibariyle ortaya koydukları Tanrı, evren ve insan tasavvurlarını bu şekildeki dinî tecrübeye imkân verecek şekilde kurgulamışlardır. Örneğin Hinduizm ve ondan ortaya çıkan Budizm ve Caynizm'de her inanan ve daha da önemlisi her insan için yaşamın nihai gayesi ve mutlak kurtuluşu olan Mokşa/Nirvana'ya ulaşma kavramı bir tür dinî tecrübe olarak sayılabilir. Söz konusu dinî tecrübenin muhatabı olarak kabul edilen aşkın varlık ise hemen hemen tüm Hindu mezhep ve dinlerinin her birine göre farklılık gösterse de temelde, Tanrı-evren birliğine dayalı bir inanç sistemi içerisinde inanan tüm bireylere açıktır (Yitik, 2007: 282,286-288).

Dolayısıyla kutsal olarak kabul edilen metinler de bu tecrübeyi yaşayan kimseler (rişi/aharat) tarafından kaleme alındığı ve ilahi olduklarına inanılan metinlerdir. Hinduizm'in kutsal metinleri aslında inanç sistemi içerisinde ilahi kaynaklı (Sruti) ve beşeri kaynaklı (Smriti) olmak üzere açıkça ikiye ayrılmaktadır (Yitik, 2007: 290). Fakat gerek ilahi kaynaklı metinlerin bir tür açıklamaları olmaları,

daha anlaşılır ve somut içeriklere sahip olmaları ve gerekse kast sisteminin sınırlarını aşarak yaygınlaşabilmeleri gibi nedenlerden ötürü beşeri kaynaklı (smitri) metinlerin daha yaygın olması (Yitik, 2007: 295) dinî yaşayışın ve dinî kurumların şekillenmesi bakımından yeterli otoriteye sahip olduklarını göstermektedir.

Öte yandan Hinduizm içerisinden çıkan Budizm ve Caynizm gibi dinlerin de tam da bu dönemde yani ilahi kaynaklı metinlerin beşer aklı tarafından yorumlanmaya başlandığı ya da daha özel olarak beşerî yorumların itibar görmeye başladığı dönemlerde ortaya çıkmaları bize göre üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Yani bir anlamda inananlarca ilahi kaynaklı olarak kabul edilen metinlerin değişen zaman ve şartlar neticesinde artık anlaşılmasının zorlaştığı ya da kişisel dinî tecrübeler ile özellikle itikadi konulardaki çeşitliliğin toplumsal ve dinî hayattaki birliği bozmaya başladığı dönemlerde dinde birliği sağlama adına bu yeni yorumların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İlahi kaynaklı Sruti metinlerini daha iyi anladığı kabul edilen din adamlarının konseyler ile kabul ettikleri Smitri metinleri ile Hinduizm, bir din olarak daha da sistemleşmiş ve sürekliliğini korumuştur. Yakın dönemlerde Budda gibi dinî önderlerin yaşamış oldukları dinî/mistik tecrübeleri ile ortaya çıkan yeni sruti yorumları ise zamanla bağımsız bir din halini aldığını iddia etmek mümkündür. Bu örneklerle göstermeye çalıştığımız husus şudur: Eğer bir dinin itikadî yapısı, mistik tecrübeye imkân veren ve inanan kişilerin bu tecrübeleri neticesinde yorumlama özgürlüğünün olduğu bir yapıdaysa, o halde var olan kutsal metinlerin anlaşılmasında sürekli yeni yorumlar ortaya çıkabilecektir. Hatta bu yorumlar yeterince güçlü olduklarında kutsal metnin kendisini etki gücü bakımından geçecek ve belki de yeni bir din halini alabilecektir. Bu bir zorunluluk olmamakla birlikte imkân vermesi bakımından esnek oluşu, en azından bu problemlerin ortaya çıkmasında dolaylı etki yaratacaktır.

Öte yandan din felsefesi açısından kurumsal yapısı ve itikadi sistemleri itibariyle klasik teizm içerisine dahil edilebilen Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde ise dinî ve mistik tecrübenin yeri biraz daha karmaşık bir durum arz etmektedir. Örneğin Yahudilikte de kutsal metinlerin yazılı ve sözlü olmak üzere iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Yazılı Tora'nın (ve Tanak'ı oluşturan diğer iki kitabın) doğrudan Hz. Musaya (ve sonraki peygamberlere) yazılı olarak verildiğine; Tora'nın tefsiri sayılabilecek Mişna ve Gemera'lar ile birlikte Talmud'un sözlü olarak Rabbi'ler

tarafından aktarıldığına inanılmaktadır. Elbette Yahudilikteki bu sözlü gelenek özellikle üçüncü y.y.'a kadar yazılı hale getirilip derlenmiş olsa da kaynağı itibariyle yani ilahî olup olmaması noktasında söz konusu dinin kelamcıları arasında bile tartışma konusudur (Strack, Stemberger, Bockmuehl, 1992: 31). Özellikle yazılı kaynakta olmayan kuralların ve kutsal zamanların, yerlerin ve uygulamaların neredeyse tamamı bu sözlü gelenek ve rabbi'ler tarafından derlenen Talmud ile belirlenmektedir. Bu bağlamda İslamî literatürde zaman zaman tartışılan Tevrat'ın tahrifi meselesinde (Tarakçı, 2010) her ne kadar bazı araştırmacılara göre bu tahrifin yazılı Tora üzerinde olduğu savunulsa bile genel kanaate göre Tora'nın tefsiri niteliğindeki Talmud aracılığıyla bu tahrifin meydana geldiği görüşü daha yaygındır (Adam, 2007: 222,226-227).

Kutsal metinlerin anlaşılması için aşkın varlıkla bir ilişki kurulması gerekliliği konusunda Yahudilik'te açıkça bir inanç esası bulunmamaktadır. Yani Talmudları da içine alan kutsal metinlerin tamamını dikkate aldığımızda bunların ne kadarı doğrudan Tanrı'nın sözü olarak kabul edilmekte ve ne kadarı insan ürünü olarak değer görmekte olduğu tam olarak net değildir. Yazılı Tora'nın yani Eski Ahit'in Tanrı'nın sözü olduğuna dair kesin bir inanç ve görüş birliği olmakla birlikte Talmud'un bu bağlamdaki konumu, özellikle Yahudi mezhepleri arasında tartışmalıdır ve açık değildir. Fakat bu tartışma genel itibariyle lafızlar ile alakalıdır. Yani sözlü Tora yazılı Tora'dan dinî değer açısından bir fark taşımaz. Mishna ve Gemera'lar sözlü olarak aktarılırken veya derlenirken ortaya konan metin lafzen Rabbi'lere ait olsa da anlam olarak Tora'nın tefsiri olması ve bu sözlü tefsir geleneğinin Hz. Musa'ya kadar dayandırılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Her ne kadar bu mezhepler günümüzde çok farklı anlamlandırma ve yorumlama tekniklerine imkân tanısa da Talmud yazarlarının dayandıkları yaygın iki okul, Rabbi Yişmael okulu ve Rabbi Akiva okulu, bulunmaktadır. Hatta Musa'nın Tanrı'dan kutsal metinleri yazılı olarak aldığı esnada O'nunla arasında geçen Rabbi Akiva'ya dair anlatılan konuşma, Akiva'nın Rabbani geleneğin kurucusu olarak kabul edilmesine yol açmıştır (Siegel, 1971; Araz, 2019). Bu iki okul, takip eden tüm diğer rabbi yorumları gibi temelde metne dayalı yorum olsalar da Rabbi Yişmael metinden her yorumun çıkarılamayacağını savunurken Rabbi Akiva ve okulunda, Tanrı'nın yazılı Tora'yı Musa'ya verdiğinde onda ihtiyaç duyulacak tüm anlamlarıyla birlikte

verdiğine inanılır. Dolayısıyla Yahudilik için yazılı ve sözlü gelenek "az vahiy, çok yorum" şeklinde tanımlanabilmektedir (Siegel, 1971: 248). Bu sayede asırlar boyunca Yahudiler dinlerini yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları kuralları yazılı metinlerin yorumlarından çıkarmışlardır. Her ne kadar Rabbi Akiva'ya Tanrı tarafından özel bir konum verildiğine inanılsa da bu yorumlar, belirli bir dinî veya mistik tecrübeye dayanmak zorunda değildir. Zira rabbiler için dinî tecrübe Tanrı ile kurulan aşkın bir tecrübe şeklinde değil bilakis günlük hayatın içinde ve her aşamasında 'normal' olarak kurulur (Siegel, 1971: 249-51). Belki de bundan dolayı Rabbiler döneminin (yazılı Tora'nın yorumlanması) resmi olarak 220 yılında bittiği kabul edilse de gayri-resmi olarak günümüze kadar Talmud derlemeleriyle devam ettiği düşünülebilir. Çünkü yorumlama yani vahyin anlamına ulaşma, ancak yazılı metin ile kurulan karşılıklı bir konuşma ilişkisi ile ortaya çıkabilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, metin ne kadar çok okunursa ve onunla ne kadar başarılı bir düzenli konuşma ilişkisi kurulursa o kadar Tanrı'nın muradına ve metnin ihtiyaca yönelik isabetli anlamına ulaşmak mümkün olur. Dolayısıyla Yahudilik için yazılı metnin tekrar tekrar ve devamlı okunması aynı zamanda dinin en temel ibadet şeklidir.

Özet olarak Yahudilik için kutsal metinlerin ve içerisinde geçen ifadelerin, sembollerin açıklanması Talmud denilen sözlü metin ile sağlanmakta, dolayısıyla yazılı metinden çıkartılan her türlü anlam, büyük oranda metin esaslı olmakla birlikte, kutsal sayılmaktadır. Böylelikle kutsal kavramı aşkın varlık ile kurulan doğrudan ilişki dışında farklı bir boyut ve işlev kazanmaktadır.

Muhtemelen bundan dolayı Allan L. Mittleman, Yahudilik'te kutsal kavramını ele aldığı derleme esere yazdığı girişte 'kutsal' kavramının çerçevesine dair felsefî birtakım sorgulamalar yapar (2018: 1-4). Yahudilik içerisindeki bu konuya dair farklı yaklaşımları ele alan çalışmasında Mittleman, kutsal kavramını iyilik kavramıyla ilişkilendiren Abraham J. Heschel ve Solomon Schechter'in görüşlerini Rudolf Otto'nun ontolojik kutsallık anlayışı ile karşılaştırarak ele alır. Esasında Eski Ahit'in ahlaki buyrukları önceleyen ve kurallar koyan içeriği nedeniyle Heschel ve Schechter'e göre kutsallık, ahlaki olarak iyilik kavramıyla ayrılmaz bir yapıdadır ve bir inananın davranışı ve yaşayışı ancak ahlaki olarak iyi olduğu nispetinde kutsaldır. Çünkü kavram olarak iyi, Tanrı'dan gelmektedir ve bir anlamda Tanrı, mutlak iyilik ile özdeş kabul edilmektedir. Bunun karşısında Otto, kutsallığın ancak Tanrı'nın

bildirmesi ile belirli eşyanın, mekanın ve zamanın taşıyabileceği ve ontolojik olarak o şeyde içkin olan bir şey olduğunu düşünür. Dolayısıyla Otto'ya göre bir şey ya kutsaldır ya değildir.

Fakat kutsallık kavramının ahlaki düzlemdeki iyi kavramıyla denk tutulması, kutsallık anlayışında tıpkı ahlaktaki gibi kutsalın belirli bir derecelendirmeye tabi tutulabileceği anlamına gelir. Mittleman bu iki görüşün birbiriyle çelişmemesi gerektiğini iddia eder. O'na göre şeylerin, kutsal toprakların ya da belirli günlerin kutsallığı Tanrı tarafından bildirilmiş olsa da sınırları net olmayan ve merkezden daha fazla uzaklaştıkça azalan bir kutsallık derecelendirmesine tabidir. O, tıpkı kırmızı renkli bir şeyin özünde kırmızı rengi taşısa bile diğer renkler ile ilişkili olarak yoğunlaşıp azalması gibi ilişkisel bir yönü olduğundan söz eder. Mittleman sözünü ettiği ontolojik kutsallık yaklaşımının, Mircea Eliade'ın görüşlerine de atıfla, bir anlamda evrensel olduğunu yani aşkın varlığın dünyevî varlık ve olaylar ile kesiştiği yerlerde ve zamanlarda kutsallığın ortaya çıktığını ve hatta diğer toplumların ve dinlerin de ortak değerleri olabileceğini savunur. Yani doğuştan kör bir insanın kırmızı rengi kavraması örneğinde olduğu gibi empirik olarak tecrübe edilemese bile bir şekilde hissedilebileceğini söyler. Bir bakıma bu yaklaşım, mistik veya çoğulcu bir din anlayışına kapı aralamaktadır (2018: 6).

Ayrıca Mittleman aynı tartışma içerisinde Berkovits'in görüşlerine atıfla bir kimsenin sadece iyilik için iyi davranış sergilemeye çalışabileceğini ve sonuçta iyi biri olabileceğini de mümkün görmektedir. Fakat o kimsenin davranışını kutsal yapan şey bu davranışı Tanrı'nın istediği için yapmasıdır. Aksi takdirde sadece ahlaklı biri sayılır. Buradan hareketle aslında kutsallığın özellikle ahlaki kurallar ve değerler ile ilişkisi açısından da bir evrensellik taşıdığını ve insanın yücelmesinin imkânı, kutsalla ilişkisinin ahlak ile kurulabileceği gibi düşüncelerin orta çağın akılcı Yahudi filozofları tarafından sistemleştirildiğini ve günümüzde Yahudilik içerisinde en yaygın yaklaşım olduğunu savunur.

Mittleman örneğinde ortaya koymaya çalıştığımız bu kutsallık anlayışı Yahudilik içerisinde farklı mezheplerce farklı şekillerde ifade edilse de büyük oranda belirli bir metafizik ve Tanrı-insan ilişkisi anlayışını temsil etmektedir. Bu da kutsal metinlerin anlaşılmasında ve dinî sembollere verilecek anlamların belirlenmesinde en temel etkenlerden biri olarak karşımızda durmaktadır. Fakat bu ve benzer yaklaşımlara

karşı halen daha birçok cevapsız kalan sorular akla gelebilmektedir. Örneğin, dünya üzerinde hiçbir Yahudi kalmadığında cumartesi günü, Süleyman mabedi ya da Torah halen daha kutsal olarak kalabilir miydi? Ya da tamamen aklî temellendirmeler ile ahlaki davranışın ne olduğunu bulan ve buna uygun yaşayan bir insan veya toplum bir şekilde kendilerini kutsala yakın görecek veya görmek zorunda kalacak mıydı? Daha açık soracak olursak, kutsallık kavramının epistemolojik değeri nedir?

Kutsallığın bir çeşit değer olduğunu kabul etmekle birlikte Mittleman (2018: 9), onun kalınlık incelik gibi saf dünyevî ve tecrübi bir değerlendirme olmadığını, bunun temelde kutsal kavramının kendisini yok edeceğini söylerken öte yandan da satranç taşlarının değerleri gibi sadece satranç oyununu oynayanların bir değeri olmadığını ve dışarıdakiler için de bir değer taşıdığını savunur. Fakat onun bu yaklaşımının felsefi birtakım tutarsızlıklar taşıdığı söylenebilir. Çünkü tecrübeye dayalı yani dışarıdakilerin de görebileceği bir değer olduğu kabul edilirse bu aklen ve bilimsel yollarla açıklanabilen dünyevi bir değerlendirme olur ki böylesine bir durum da kutsal kavramını evrensel yapmakla birlikte temelde dinî anlayışa ve dinî yapılara zarar verir. Çünkü bu bakış açısına göre kutsal olan her şey bir şekilde herkese anlatılabilir ve inandırılabilir bir hal alır ki bu da özgür irade ile inanmak istemeyi imkânsız ve inanan kimsenin inancını değersiz kılar. Öte yandan onu aşkın varlık ile bir şekilde ilişkilendirecek ve bu sayede kutsallığı korumaya çalışacaksak dinî anlayışı ve yapıları merkeze alıp satranç oynamayanların göremeyeceği yani inanmayanlar için hiçbir değer taşımayan bir şey yapar. Bize göre kutsallığın herkesin görebileceği bir şey olduğuna inanmak ve bunu savunmak tek başına o şeyi herkesin görebileceği bir şey yapmaz.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız farkı, başlangıçta bir Yahudi mezhebi olan Hıristiyanlığın kutsal metin anlayışında daha net bir şekilde görebilmekteyiz. Bilindiği üzere yazılı Tora, (Eski Ahit) Hıristiyanlığın tümü için, Protestan kiliselerinde bire bir aynı, Ortodoks ve Katolik kiliselerinde ise küçük farklılıklarla kutsal yani Tanrı'nın sözü olarak kabul edilen bir metindir. Özellikle Hıristiyanlığın ortaya çıkış sürecinde kiliselerdeki ayinlerde de okunmaya çalışılan Eski Ahit metinlerinin Grekçe olmaması ve öte yandan Hıristiyanlığın henüz sistemleşmemiş olup halen daha Yahudilik içerisinde yeni bir yorum olmasından dolayı dinî hayat genellikle, tebliği yapan kilise babalarının (Grekçe kaleme aldıkları) öğretileri üzerinden şekillenmiştir.

Yahudilikteki Rabbi geleneğinin oluşum sürecine paralel gerçekleşen bu süreç, özellikle ikinci yüzyılın sonlarında hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık için büyük ölçüde tamamlanmış ve Hıristiyanlar kendi metinlerine artık Yeni Ahit ismini vermeye başlamışlardı (McDonald, 2011: 2,3). Önceleri Eski Ahit'e ilaveten Hz. İsa'nın hayatını anlatan dört İncil'in ve Pavlus'un mektuplarını içeren Grekçe bir kutsal metin külliyatı halinde iken daha sonraları farklı coğrafyalarda ve zaman aralıklarında bu metinlerin sayısı artmıştır. Dördüncü asırda artık her kilisenin kendine ait yeni kutsal metin listeleri oluşmuştu. 367 yılında oluşturulan İskenderiye kilisesinin listesi, bir yandan Aziz Agustin ve diğer Kuzey Afrika kiliseleri tarafından yaygın olarak kabul görmeye başlaması diğer yandan da sonraki y.y.larda Latinceye yapılan ilk tercümeye esas alınması, bu listenin günümüze kadar büyük ölçüde referans olarak aktarılmasını sağlamıştır (Burkett, 2002: 120,121).

Bunun yanında inanç esasları açısından 325 yılındaki İznik konsilinde Hz. İsa'nın Tanrı'nın bedenleşmiş oğlu olarak kabul edilmesi, söz konusu metinlerin bundan sonra bir anlamda Tanrı'nın sözü olarak kabul edilmesini sağlamış ve inananların gözünde otoritesini sağlamlaştırmıştır. Yani artık Hz. İsa sıradan bir insan olmadığı gibi onunla yüz yüze veya bir çeşit dinî tecrübe ile iletişime geçen her azizin vahiy aldığı kabul edilmiştir.

Kutsal metinlerin değişmezliği konusuna ayırdığımız bölümde Evanjelistlerin metnin zahiri olarak okunması gerektiğine dair inançlarına ve bunun için getirdikleri açıklamalara değinmiştik. Eski Ahit kadar kesin olmasa da Yeni Ahit için de metnin kelime kelime Tanrı'nın sözü olduğuna dair inanç Hıristiyanlık içerisinde oldukça yaygındır. Fakat asıl önemli olan, Yeni Ahit'in yani kanonik kabul edilen tüm metinlerin doğrudan Tanrı tarafından gönderilen mesajlar olduğuna inanılmasıdır. Bu inancın tesisi ve kanonik metinlerin seçimi tamamen kurumsal bir yapı olan kiliseler tarafından icra edilmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlık tarihini bir anlamda dinî ve siyasi olarak kiliseler arası bir rekabet tarihi olarak okumak da mümkündür. Gerek bu rekabetin doğal bir sonucu olarak gerekse Aziz Pavlus'un yaşamış olduğu dinî tecrübe neticesinde ortaya çıkan metinler, yeni dinin itikadi sistemini belirleyen unsurlar olmuştur. Bu itikadi sistemin temel yapısı gereği de dinin inanç esasları ve dinî sembollerin işlevi dinî tecrübe, ilham, mucize kavramlarına uygun kurgulanmıştır. Bu üç kavramın da en temel ortak özelliği, aşkın varlık ile kurulan ilişkiye ve iletişime

vurgu yapmasıdır. Bu dinî tecrübeye vurgu sayesinde dinin kurumları ve kurumsal yetkilileri olan din adamları, toplum nezdindeki otoritesini ve seçmiş olduğu metin ve sembollerin yorumlarını temin ve tesis ettikleri söylenebilir.

Paul Tillich'in vahiy anlayışı ve genel olarak teolojik görüşleri de ağırlıklı olarak dinî tecrübe ve dinî sembollerin rolü üzerine yoğunlaşmıştır. Tillich'e göre vahiy, hakikatin, peygamberî bir kişilikte sembollerle dışa vurumudur. Tillich, vahiy ile klasik anlamdaki Tanrı-insan ilişkisini yani karşılıklı konuşma ve bir bilgi aktarımı şeklindeki vahiy tasavvurunu kabul etmez. Çünkü onun teolojisinde Tanrı, zaman ve mekan üstü olduğundan dolayı, insanla bu türden bir ilişki kurması onun doğasına terstir. O'nun insandan, doğadan ve genel olarak varlıktan ayrı bir varlığı da söz konusu değildir. Bu anlamda mistik karakterli bir teolojiye kapı açan Tillich'e göre vahiy de peygamberî kişilik taşıyanların O'nun varlığına dair sahip oldukları bu bilgileri semboller ile insanlara aktarması durumudur. Bu anlamda sembolleri de ancak bu özelliklere sahip olan kişiler inşa edebilirler (Tokat, 2012: 135, 136). Ancak Tokat'a göre Tillich'in dinî sembollerin inşa durumunu da tamamen aşkın bir kaynağa bağlama yerine Jung'un kolektif bilinçaltı teorisiyle bağdaştırdığını ve insani (dünyevi) bir zemine indirgediğini aktarmaktadır. Peygamberî özellikler taşıyan kişinin kolektif bilincin bir sözcüsü ve inşa edilen sembollerin faili olduğunu söyler (2012: 134). Tillich'e göre dinî semboller de tıpkı diğer semboller gibi toplumun ve kültürün yaşayan bir parçasıdır ve diğer kültürel unsurlar gibi doğarlar, gelişirler ve zamanı geldiğinde yok olurlar. Bu anlamda Hz. İsa'nın kendisi ve yaşamış oldukları bile bu türden bir semboldür. Hz. Meryem'in bakire olarak çocuk sahibi olması olayının Protestan kilisesince kabul edilmemesini de artık toplumca kullanılmayan ve ölmüş bir sembolün örneği olarak görür (Tokat, 2012: 136,139).

Sonuç olarak Tillich ve Hıristiyanlık özelinde ama diğer dinler için de geçerli olabilecek şöyle bir değerlendirme yapmamız mümkün görünmektedir: Dinî sembollerin inşasında azizlerin, dinî yetkinliği inananlarca kabul edilen kişilerin, kiliselerin belirleyici rolü bulunmaktadır. İnananlar bu semboller aracılığı ile nihaî hakikate, aşkın varlığa ve hayatın, varlığın hakiki anlamına ulaşabilir, bunları tecrübe edebilirler veya etmeleri beklenir. Bu anlamda Hıristiyanlıkta kilise ve azizler, Yahudilikte Rabbiler, Hindu dinlerinde Rişiler inananlara bir şekilde yol gösterir ve aşkın varlık ile aralarında aracı konumunda bulunurlar. Bu rollerini yani aşkın varlığın

mesajını iletme görevini, bazen var olan sembollerin anlamlarıyla aktararak bazen de yeni semboller inşa ederek gerçekleştirirler. Onların bu aracı konumları inananlar açısından dinî tecrübe veya mistik tecrübe kavramlarıyla meşruiyet bulmakta yani ilham veya bir tür vahiy aldıkları kabul edilmektedir.

Fakat dinî yapı içerisinde bir tür ayrıcalık olarak değerlendirilebilecek bu dinî tecrübe yetkisi hemen hemen bu dinlerin tamamı için inananların elinden tamamen alınmış değildir. Bir başka ifadeyle, her inanan birey bir şekilde dinî veya mistik bir tecrübe yaşayabilir. Ancak yaşanmış olan bu dinî tecrübeyi vahiy tecrübesinden nasıl ayırabileceğimiz sorusu, felsefî olarak üzerinde çokça tartışılan konulardan biridir. Tecrübenin kendisinin bilimsel bir konu olmamasından dolayı böyle bir kesin ve net bir ayrımın bulunabileceğini ve gösterilebileceğini savunmak pek mümkün gözükmemektedir. Bizzat tecrübeyi yaşayan kişi açısından bu ayrım net olsa bile ki bazen kişi kendisi de yanılmış olabilir, tecrübenin doğası gereği bunu dışarıya yani diğer insanlara olduğu gibi aktaramayacağı için bu durum diğer insanlar açısından sadece bir inanç konusu olarak kalacaktır. Belki de bundan dolayı dinî yapılar kurumsal veya itikadi olarak oluşumlarını tamamladıktan sonra vahiy tecrübesini diğer inananlara ya kapatmaktadırlar ya da dinin temel yapısına zarar vermeyecek ölçüde sınırlamaktadırlar. Dinler tarihi, bu sınırlandırmaya uymayan inananların o dinden aforoz edilme örneklerinin bir manzumesi olarak bile görülebilir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki eğer bir dinin inanç sistemi panteist karakterli bir yapıda ise inanan her bir birey, bir şekilde Tanrı'yla iletişime geçebilecek ve hatta onda kaybolabilecektir. Dinin, büyük oranda kutsal metinleri de semboller dünyası da buna uygun çerçevede kurgulanmıştır. Dinin bir bakıma varlık amacı da bu türden bir hakikat anlayışına uygun bir sistemdir. Fakat dinin kutsal metin anlayışı, peygamberlik kurumu teist bir Tanrı anlayışını önceliyorsa ve bu Teist tanrı tasavvuruna rağmen dinî tecrübeye/mistik tecrübeye imkân tanıyan bir itikadi sistem kurgulanmışsa felsefi açıdan ciddi bazı çelişkilerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Bu çelişkilerin mantıksal örgüsünü maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

- Teist bir Tanrı-insan ilişkisi tasavvuruyla Tanrı'nın ve insanın ontolojik konumları ayrı düşünülmektedir.
- Tanrı ile insan arasındaki iletişim (vahiy) bir tür dinî tecrübeye dayanmak zorundadır.

- Dinî tecrübe doğası gereği biricik ve tecrübenin mahiyetinin anlatılamaz olmasından dolayı kimin hakiki anlamda dinî tecrübe yaşadığını bilemeyiz.
- Bir vahiy kaynağı şeklindeki dinî tecrübe yoluyla Tanrı veya o peygamberin benzer bir tecrübeyi başka insanların da yaşayabileceğine imkân tanıması halinde, eğer bu kişilerin vasıfları kesin olarak belirtilmezse bizim bu kişilerin tecrübelerini tanımamız mümkün değildir.
- Böyle bir dinî tecrübe yaşayan ikinci kişinin *dinî meşruiyeti* sadece başka bir dinî tecrübeyle ve doğrudan Tanrı'nın onaylamasıyla sağlanabilir.
- Bu durumda da karşımıza inandığımız din içerisinde inanılması muhtemel iki dinî tecrübe (vahiy) iddiası ortaya çıkacaktır.
- İkinci yani onaylayan dinî tecrübenin bir kişi yerine bir cemaat/konsil üyeleri veya farklı zamanlarda tekil tecrübeler yaşayan kişiler olması, inanılması muhtemel dinî tecrübe iddialarının artması anlamına gelecektir.
- Söz konusu cemaatin veya konsil üyelerinin bu onaylama faaliyetini dinî tecrübe yerine rasyonel istidlal yöntemiyle ikinci bir kişiye meşruiyet vermesi yukarıda da zikrettiğimiz gibi ilk vahiyle gelen kutsal metnin işaretleri açık olmadığında yapılabilecek bir faaliyettir.
- Böyle bir faaliyetin sonucunda çıkan kararın bağlayıcılığı ise dinî değil aklî ve toplumsal seviyede kalmak durumundadır.
- Sonuç olarak ilk vahiy tecrübesini tamamen inanç konusu seviyesinde değerlendirip bir kenara alırsak (çünkü epistemolojik değerlendiremeye tabi tuttuğumuz din ve inanç sisteminin kaynağı bu tecrübedir) daha sonradan ortaya çıkan ve çıkabilen dinî tecrübeler bir iletişim ve vahiy tecrübesi iddiasıyla ortaya çıktıklarında veya çıkabildiklerinde, bu inanç sistemi bazı felsefî tutarsızlıklara sebebiyet verecek ve epistemolojik olarak değer kaybedecektir.

Görüldüğü üzere kutsal metin anlayışımız ve peygamber tanımımız inanmış olduğumuz dinin toplumdaki din anlayışını şekillendirmede en belirleyici unsurlardan biridir. Toplumda din anlayışını şekillendiren bir diğer husus ise önceki dinî geleneklerimiz veya kültürel de olsa inanç dünyamıza giren mitler, efsaneler ve kadim toplumlara dair hikayelerdir. Kutsal sayılan metinlere baktığımızda bu eski hikayelere ve inançlara sıkça atıflar yapıldığını görmekteyiz. Bu da bizi kutsal metinlerin içerik

olarak bu atıflarla hangi anlamları bize aktarmak istediği şeklinde başka bir problem alanını ortaya çıkarmaktadır. Zira bu hikayeler, kutsal metin gelmese de insanlar üzerinde bir inanç dünyası oluşturabilmekte ve kutsal metinler de bu hikayeleri kullanarak veya değiştirerek hali hazırdaki din anlayışlarımızı şekillendirmektedir.

1.1.4. Mitler ve Kutsal Metinler

Dinler tarihinin temel araştırma alanını oluşturan büyük dinleri ve onların kutsal metinlerini çok genel olarak ele aldığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır. Hıristiyanlık Yahudilikten ayrılmış ve Eski Ahit'i olduğu gibi kutsal saymaktadır. İslam ise hem Eski Ahit'teki peygamber hikayelerini hem de Hz. İsa'nın hayat hikayelerini içeren Yeni Ahit'in muhteviyatlarına en azından konu olarak değinmektedir. Budizm ve Cayinizm ise Hinduizm'in bir devamı niteliğindedir. Sihizm'in İslam ve Hinduizm ile ilişkisini, Zerdüştlük ile İslam'ın Miraç gibi ortak inanç konularını ve hatta semavi dinlerde ortak olan Cennet ve Cehennem kavramlarının eski Mısır dini ile yakınlığını inkar etmemiz mümkün değildir. Tüm bu örtüşmeler genellikle başta dinler tarihçileri olmak üzere din araştırmacılarının ve teologların farklı farklı açıklamalar getirmek zorunda kaldıkları ve Ateist düşünürlerce de dinlere karşı güçlü bir argüman olarak kullanılan bir durumu yani kutsal metinlerdeki mitolojiler ve mitolojik anlatımlar meselesini ortaya çıkarmaktadır.

Kutsal metinleri ve içerisindeki dinî sembolleri ele alan çalışmamızın bu bölümünde özel olarak bu durumla alakalı kısaca değinmemiz gereken iki konu, Mitoloji ve Dinî Çoğulculuk, ortaya çıkmaktadır. Bunun nedenlerinden biri de kutsal metinlerdeki bu benzerliğin gerek ateist ve bilimsel yaklaşımda gerekse teologlar ve dinler tarihçileri arasında tartışılması genellikle bu iki çalışma alanı içerisinde ya da bunlarla bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Ateist düşünürlerce kutsal metinlerin ve içerisindeki hikaye ve inanç unsurlarının eski toplumların mitlerindeki benzer örnekleri nedeniyle dinî kurumların ve temelde Tanrı inancının, insanın ve dolayısıyla toplumun evrimsel gelişiminin bir safhası olduğu görüşünü savunmaktadırlar (Dow, 2006: 68,69). Onlara göre insan, evrimsel gelişim sürecinde toplum içinde yaşamaya ve hayatta kalmaya evirilmiş ve toplum olarak bir arada yaşamanın en iyi yollarından birini de mitler gibi doğaüstü kavram ve olaylara inanıp bunlara uygun kurumsal

yapıları inşa ederek asırlar boyu bir arada kalmayı başarmışlardır.[14] Mitlerin dinle olan ilişkilerinin yanında, evrende meydana gelen olay ve durumların sebeplerini doğa üstü güçlere atfetmesinden dolayı mitlere inanmak, tıpkı dinlere inanmak gibi ateizmin temelde karşı olduğu tutumların başında gelmektedir (Boghossian, 2013: 20-28).

Mitlere dair ateistlerin bu tahmin edilebilir yaklaşımından sonra dinler tarihçileri açısından konunun nasıl ele alındığına geçebiliriz. Özellikle kendi dinlerinin ortaya çıkış sürecindeki tarihi ve kültürel şartlar nedeniyle Hıristiyan teologlar ve dinler tarihçileri tarafından, mitler üzerinde daha fazla durulduğu söylenebilir. Bu konuda kendi alanında görüşleriyle bir dönüm noktası da sayılan R. Bultmann'ın de-mythologization (mitolojiden arındırma) çabasını gösterebiliriz. Teorisini en açık şekilde tanıttığı *Jesus and Mythology* başlıklı kısa eserinde Bultmann, artık Yeni Ahit'in ve özel olarak İncillerin modern hemenötik yöntemlerle tekrardan yorumlanması gerektiğini savunur (1958). Bunun için bu eserde kullandığı en temel argüman ise Hz. İsa'nın kurtarıcı olarak tekrar dünyaya geleceği ve Tanrı'nın Krallığını kuracağı inancının ilk dönem Hıristiyanlar tarafından literal olarak çok kısa bir süre sonra gerçekleşeceği şeklinde inanıldığını, ancak artık modern bilim ile gündelik yaşamını idame ettiren günümüz Hıristiyanlarınca bunun sembolik olarak anlaşıldığına vurgu yapmaktadır. Bu durumun (yani günümüzde bazı inançların literal bazılarının mitolojik olarak yorumlamanın) Yeni Ahit için ciddi teolojik sorun ve tutarsızlıklara yol açtığını öne sürmektedir (1958: 2-10). Bundan kaçınmak için kutsal metnin mitolojilerden arındırılması gerektiğini savunur ve bu çabasını temellendirirken de gerçek Hristiyan mesajının (krygma) herhangi bir dünya görüşüne benzememesi gerektiği şeklindeki genel kabulden hareketle dünyevi anlayışlardan biri olarak gördüğü mitolojiler ile de bu mesajın sınırlandırılamayacağını dile getirir (Labron, 2011: 36).

Bultman'ın, mitolojik anlatımlardaki ifadelerin daha soyut ve manevi anlamlar ile yorumlanması gerektiğine dair görüşleri kendisinden sonra kısmen eleştiriye maruz kalmıştır. Birçok dinler tarihçisi ve teolog, özellikle mitlerin ve mitolojik anlatımların Hıristiyan inanç sistemi içerisindeki kutsallığını korumaya yönelik farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda benzer ya da yakın görüşleri tekrar etmekten ve

[14] Genel olarak Evrimsel Din Sosyolojisi ve ilgili konuların işlendiği kitapların yanında konuyu en kapsamlı ele alan bir çalışma için bkz. (Bellah, 2017, 2011).

aralarındaki detay farklılıkları üzerinde durmaktan ziyade çalışmamız için iki farklı açıklamanın en önemli temsilcileri üzerinden konuyu ele almayı uygun gördük.

Bunlardan ilki Romanyalı dinler tarihçi Mircea Eliade'tır. Onun mitlere ve mitolojiye dair görüşlerine geçmeden genel olarak dine bakış açısını açıkça ifade ettiği *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası* (Eliade, 1987)[15] başlıklı eserine değinmemiz gerekmektedir. Eliade için evren, ilk bakışta kutsal-dışı (profan), rasyonel, düzenli ve kolaylıkla anlaşılabilir bir yapı arz eder. Kutsal ise doğası gereği aşkın, akla aykırı, doğa-üstü ve bilinemez bir varlığın kendisini bu sıradan varlık aleminde olaylar, kişiler, nesneler ve zamanlar üzerinden ifşa ettiği durumu vasıflandırır. Belki de bu yüzden eserine Otto'nun dinî tecrübenin irrasyonel olduğu yönündeki görüşlerine atıf yaparak başlamıştır. Dolayısıyla onun düşüncesinde evren diyalektik bir yapıdadır. İnsanlık tarihinde aşkın varlık belirli zamanlarda bir anda ya da bir süreç içerisinde nesneler, olaylar gibi sıradan varlıklar üzerinden kendini ifşa ederek o varlıklara ve olaylara kutsallık kazandırır. Bu durumu "hiyerofani" kavramıyla tanımlarken (1987: 8-13) insanlık tarihinin en ilkel dinlerden günümüzün en karmaşık dinlerine kadar bu hiyerofaniler ile dolu olduğunu ve tüm bu çeşitlilik yelpazesi içerisinde bu kavramın tek bir din içerisinde anlaşılmasının mümkün olmadığını iddia eder. Bazı kutsalların yerel kültürler içerisinde kaldığını bazılarının ise Hıristiyanlık içerisindeki hiyerofaniler gibi evrensel boyutta kabul görüp yayılabildiğini söyler.

Böylece kutsal olan her şey aşkın varlık ile insan arasında bağlantıyı kuran bir işlev ve sembolik bir anlam taşır. Bu anlamda birçok kültürde ortak ya da benzer olan bazı hiyerofaniler ve semboller vardır. Bunların en dikkat çekenlerine kutsal taş, ebedi ağaç, hayat veren su gibi nesneler ile yaratılış, yeniden diriliş gibi mitolojiler örnek verilebilir. Bultmann'ın teorisine Eliade'nin verdiği cevap ise biraz daha tahmin edilebilir ve bir o kadar da farklı bir yaklaşımdır. "Mitlerin kılık değiştirmesi ve hayatta kalması" başlıklı makalesinde öncelikle 20. Yüzyılın ilk yıllarında açıkça Hz. İsa'nın tarihsel kişiliğini inkar edercesine mitlere sarılan ve pagan kültürden gelen anlamların Hıristiyanlık içerisinde devam etmesi gerektiğini ve bunun için de o kültürleri sahiplenmemiz gerektiğini söyleyen yazarları eleştirir. Eliade'a göre bu mitler Hıristiyanlık içerisinde ve kutsal metinlerde kullanılsa da bu durum

[15] Çalışmamızda, "The Sacred and the Profane: The Nature of Religion" başlıklı İngilizce tercümesini kullandık. Türkçe tercümesi için bkz. (Eliade, 1991).

Hıristiyanlığın özünde pagan kültürünün olması gerektiğini söyleyebilecek kadar ileri götürülmesinin anlamsız olduğunu ileri sürer (Eliade, 1963: 162, 163). Daha sonra kapsamlı şekilde yayınlanacak olan "Karşılaştırmalı Dinler Tarihinde Desenler" isimli kitabında da açıkça zikredilen yaklaşım ise Kutsal'ın tarih içerisinde farklı coğrafya ve zamanlarda hiyerofani yoluyla kendini ifşa etmesinden dolayı Hıristiyanlığın ilk zamanlarında dinî sembollerin, yayıldığı toplumun sahip olduğu hiyerofaniler (mitler) aracılığı ile kendini açık ettiği yönündedir. Bu durum ise Eliade'nin düşüncesinde bir tutarsızlık taşımaz. Ona göre, Bultmann'ın korktuğu şekliyle mitolojiler, İncillerin gerçek manasını örten ve adeta Hristiyanlığı daha mitik bir hale sokabilen unsurlar olamaz. Aşkın varlığın, kendini var olan bu mitleri kullanarak ifşa etmesi Hıristiyanlığın paganlaşması değil, tam tersine mitlerin Hıristiyanlaşması olarak değerlendirilmelidir. Zira 2000 yıllık bir anlayış ve yaşayış geçmişi olan bir dinin mitik bir düşünce yapısından tamamen ayrılmasının mümkün olmadığını dile getirir (Eliade, 1963: 164).

Eliade mitlerin özellikle Hıristiyan geleneğinde çok önemli bir yeri olduğunu düşünür. Hint kültüründen Asya kültürüne, Eski Mısırdan Pagan inançlarına kadar birçok mitolojik anlatımın dinler tarihi açısından değerli olduğunu ima eder. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi disiplinin temel çerçevesini vermeye çalıştığı hacimli eserinde Kalkuta'daki din adamlarının belirli bir anlam vermeye çalıştığı bir mitolojik anlatımın, halk ve kalabalıklar tarafından başka manalar verilmesi örneğinde olduğu gibi her türden yaygınlaşan hiyerofanilerin değerli olduğunu ve artık bunların sıradan seküler profan özelliklerini kaybettiklerini düşünür (Eliade, 1997: 7,8).

Öyle görünüyor ki Eliade'nin kutsala dair bu çoğulcu yaklaşımı büyük oranda onun fenomenolojik yaklaşımı ve genel mistik karakterinin bir birleşimi şeklinde okunabilir. Bu bağlamda bir 'şey'in kutsal olması, inanan bireyin veya toplumun kabul etmesi şartına indirgeniyor gözükse de kutsal olan şeyi toplum veya birey kendi özgür iradesi ile karar verip ortaya çıkaramaz. Yani aşkın varlık, profan eşyada kendini ifşa eder ve bunun göstergesi de bireylerin ve toplumların o şeylere dair kutsal bir inanç ve anlama erişmesi şeklinde olur. Bir diğer ifadeyle, inanan bireyler bu kutsal şeyler aracılığı ile aşkın varlığı gündelik yaşamlarına dahil etmiş olurlar.

Bultman'ın 'demythologization' kavramına karşı çıkan bir diğer teolog ve düşünür de P. Tillich'tir. *İmanın Dinamikleri* isimli eserindeki sembol - iman

arasındaki ilişkiyi ele aldığı bölümde konuyla ilgili öncelikle sembol kavramının işaretten ayrılan yönlerine değinerek sembolün temel karakteristik özelliklerini sıralar. Ona göre sembol kavramının özel bir anlamı vardır. Sembol en temelde 'nihaî' olanla ilgilidir. İnsanın aşkın, mutlak ve nihaî olana dair tüm anlayışı ve anlatımı ancak semboller ile mümkündür. Mitler ve mitoloji de insanın bu aşkın ile olan ilişkisinde önemli bir fonksiyonu bulunan sembol formlarından biridir. Bunun yanında sembolün diğer önemli bir özelliği de tıpkı Eliade düşüncesinde olduğu gibi bireylerin veya toplumların bilinçli bir şekilde inşa edemeyecekleri bir şey olmasıdır (Tillich, 1958: 42,43). Semboller irade ve tercihen değil bireylerin veya kolektif bilinçaltının eseri olarak ortaya çıkar ya da bu kollektif bilinçaltı tarafından kabul görmeyen bir şey sembol olarak işlev göremez. Ayrıca semboller yaşayan varlıklar gibi doğar büyür ve işlevlerini kaybettiklerinde ölürler.

Tillich'in dinî sembollere dair farklı sayılabilecek en önemli yaklaşımlarından biri de gerçek sembolün mutlaka bir Tanrı fikriyle ilişkilendirilebileceği görüşüdür. Yani gerçek ve hakiki tek sembol Tanrı'dır. Bu sembolik dil ateist bir söylemin bir parçası dahi olsa nihai olarak adına Tanrı denmese de başka bir Tanrı fikrinin orada gizli olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü sembol ancak aşkın, kutsal ve mutlak olanla ilişkiyi kuran şeye denir ve sembolik anlam taşıyan şeyin kendisi de yüklenen anlamın tanrısal nitelikler kazanmasına yol açar. Burada Tillich, çevremizde sembol olarak kabul ettiğimiz her şeyin bir şekilde bir dinin Tanrısına yaklaştırdığını iddia etmemektedir. Örneğin bir kişi ya da toplum için bir milliyet, para, başarı, şan-şöhret nihai ilginin konusu, hayatın esas gayesi olmuş ve bir şekilde semboller ile anlatılmaya ve hayatta etkin bir rol oynamaya başlamışsa Tilllich'e göre, bu hedefler bir şekilde kutsiyet kazanmakta ve o kişi ve toplum için Tanrı'nın yerine geçmektedir. Aynı durum ateistler için de geçerlidir ve onlara göre de Tanrı'yı reddetmek bir amaç ve ideal olarak bir şekilde tanrısal bir değer ve kutsiyet kazanmıştır (Tillich, 1958: 44,45).

Bu bağlamda dinî sembollerin çeşitliliğini de bu yaklaşım tarzıyla açıklayan Tillich, *Tanrı*'yı imanın en temel sembolü olarak kabul eder fakat dinde tek sembolün Tanrı olmadığını da ekler. Diğer sembollerin, özellikle Tanrı'nın sıfatlarını öne çıkaran sembollerin, bir bakıma cesaret ve risk meselesi olduğunu yani bu sıfatların temelde insani tecrübe sahasından çıkartılan sıfatlar olduğu için putlaştırmaya düşmeden ve nihai hedef olarak Tanrı'ya ve Tanrısal olana götürmesi gerektiğini

savunur. Bunun için de sürekli tenzih metodunu sıfatlar konusunda temel almamız gerektiğini vurgulamaktadır. Mitler konusunda ise gerçek imanın bu hikayelerde anlatılanlara inanmak değil onların ilahi fiilin bir şekli olarak bizdeki nihai ilgiye, Tanrı'ya vurgu yapması bakımından sembol olduklarını kabul etmek olduğunu söyler.

Buradan hareketle de isim vermeden Bultmann'ın mitolojilerden arındırma çabasını tahlil etmeye geçer. Tillich bu şekilde bir çabanın kendisine ve ona yöneltilen eleştirilere de itirazlar getirmektedir. Bultmann'a yönelik eğer dini, mitolojilerden arındırma amacıyla Adem'in cennetten kovuluşunu, cennet ve cehennem tasvirlerini, İsa'nın bakire Meryem'den doğuşunu ve birçok diğer mucizesini mit olarak kabul edip onları da ayıklamak hedefleniyorsa bu, başta mit ile sembol arasındaki ayrımın tam yapılamamasından kaynaklanır. Zira bu bağlamdaki mitler bir dizi sembollün birleşimi ile meydana gelmiştir. Bunların haricinde eğer bir mit hali hazırda Tanrı'ya götürmüyorsa ve bu sembolleri taşımıyorsa bu türden mitler putperestlik olarak baştan dinde reddedilmiştir. Dolayısıyla bu ikinci grup mitlerin ayıklanmasında bir sakınca yoktur.

Diğer taraftan da mitlerin ayıklanmasından korkanlar, kutsal metinlerde anlatılan mitleri literal okuma ile gerçek kabul edip bizatihi mitlerin kendilerini kutsal kabul eden özellikle fanatik gruplardır. Bu grupların itirazları da genellikle otoriter, dinî ve politik merciler tarafından desteklenmekte ve hükmü altındaki toplumları kontrol altında tutmak için kullanılmaktadır. Bu grupları ve otorite makamlarını eleştirirken Tillich, onların inandıkları; yaratılış belirli bir tarihte vuku bulmuş, Adem cennetten belirli bir yere inmiş, İsa biyolojik bazı mucizelerle gerçekten bakire Meryem'den dünyaya gelmiş, göğe yükseliş ve İsa-Mesihin geri dönmesi fiziksel olmuş birer olaydır şeklindeki inançlarını bu literal okumanın bir sonucu olarak görür. Bu tarz literal okumaları da mitlerin içermiş oldukları gerçek sembollerin üzerinin örtülmesi ve bir tür putperestlik olarak değerlendirmektedir (Tillich, 1958: 48-52).

Sonuç olarak Eliade ve Tillich'in yaklaşımları bize gösteriyor ki mitler insanlık tarihi kadar eskidir ve büyük oranda hemen hemen tüm kültür ve dinlerde ortak birçok unsuru içermektedir. Eliade bunu, Tanrı'nın mesajının en başından beri sürekli aktarıldığını ve bu benzerliklerin aslında aynı insan-evren ilişkisinin bir anlatım çabası olduğu şeklinde yorumlarken Tillich ise mitlerin kaynağı ile çok ilgilenmeyip Tanrı'nın mesajını aktaran kişilerin bu mitler aracılığı ile yeni semboller inşa

ettiklerini düşünmektedir. Ancak sonuçta her iki yaklaşım da benzer bir Tanrı-sembol-insan anlayışını taşıdığını söyleyebiliriz. İnanan kişi bu mitler ve semboller aracılığı ile aşkın varlıkla bir çeşit dinî tecrübeye girer ve nihai hakikate dair bilgi alır veya o hakikatin tecrübesini yaşar. Bu anlamda sembolün asıl görevi ve görünür yönü bu olmaktadır. Bu mitlerdeki anlatımlardan hareketle dinin ve sembollerin ahlaki bir sistem kurma veya öğüt verme işlevi varsa bile bu hedef, sembollerin esas amacının yanında ikincil bir değer olarak anlaşılabilir.

Sonuç olarak kutsal metinlerin mahiyeti kadar içerisinde geçen hikayelerin ve mitlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu bütüncül ve tutarlı bir inanç sisteminin inşası için dikkate alınması gereken bir başka unsurdur. Eliade gibi *dinî çoğulculuğu*[16] esas alan bir din anlayışı sembollere farklı bir anlam vermeyi gerektirirken Tillich gibi mistik fakat tek bir geleneği esas alan bir din anlayışı ise daha farklı bir anlamlandırmaya yol açabilmektedir. Dolayısıyla örnek olarak aldığımız bu iki düşünürün din anlayışlarında olduğu gibi mitlere ve kutsal metinde geçen hikayelere yüklediğimiz anlamlar da bizim din anlayışımızı şekillendirmektedir.

O halde mitler özelinde bir tahlile gidecek olursak mitleri nasıl anlamlandıracağımızı, sahip olduğumuz ve gelenekten gelen din anlayışları mı belirlemektedir, yoksa kutsal metinlerdeki mitlerin eleştirilmeleriyle başlayan teolojik tartışmalar ve onların çözüm yolları mı bizi belirli bir din anlayışına sevk etmektedir? Bu soruya Bultmann, Tillich ve Eliade özelinde bir cevap Dinler Tarihinin yetkin araştırmacıları tarafından bulunabilir. Fakat verilen bu cevaplar muhtemelen daha fazla tartışmalara kapı aralayacaktır. Zira başta Bultmann'dan gelen eleştirilerin de farklı bir din anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmış olma ihtimali yüksektir.

Mitleri anlamlandırma tarzı ile din anlayışı arasında böyle bir etkin taraf belirleme zorunluluğu ortaya çıktığında ise şu şekilde bir ilke sunmamız mümkündür: Eğer bir kişi dine yeni girip kutsal metinlerdeki hikayeleri kendi geleneğinde tam olarak anlamlandıramıyor ve bu yüzden mitlere dair birtakım sorular aklına geliyorsa sunulan din anlayışı belirleyici konumda olmaktadır. Fakat o dinin geleneğine mensup olup eleştiriler gelinceye kadar bu mitler üzerine hiç düşünmemişse konuyla ilgili ortaya çıkan tartışma ve bulduğu çözüm yolları kendi din anlayışının değişmesine de

[16] Dinî çoğulculuk kavramı ve yaklaşımı için bkz: *Problems of Religious Pluralism* (Hick, 1985).

yol açabilmekte veya bu değişime öncü olabilmektedir. Bu iki seçenekten bağımsız ve her ikisini de değiştirebilen bir üçüncü etkileyici faktör ise tamamen akademik ve dinî motivasyonlarla başka dinî gelenekleri araştırıp kendi geleneğini geliştirme ve katkı sağlama faaliyeti anlamında *Karşılaştırmalı Teoloji*dir (Clooney, 2010). Bu yaklaşım her ne kadar farklı teolojilerden öğrenmeyi bir tür inanç faaliyeti olarak görse de sahip olunan inanç sistemi ile karşılaştırılan inanç siteminin mahiyetlerine ve bu inanç faaliyetinin hedeflerine göre Karşılaştırmalı Teolojinin kişinin din anlayışında değişime sebep olması muhtemeldir.

1.2. DİNDE SEMBOLLERİN KULLANIMI: DIŞA DÖNÜK YAPISI

Buraya kadar insanın zihin dünyasının temel çalışma sistemi olarak sembolik düşünmenin dinî yaşantıdaki en önemli tezahürü olan dinî sembollerin anlamlarının insan zihnine nasıl geldiğini bir başka ifadeyle, bu anlamlara bir kişinin nasıl ulaşabileceği problemini kutsal metin anlayışı bağlamında ele almaya çalıştık. Dinî sembolizmin gündelik hayatta daha görünür yanı olan sembollerin bilfiil işlev görmesi ise yukarıda bahsettiğimiz üç aşamalı sürecin tamamını içine almaktadır. Yani öğrenme aşamasında bir *şey* bir anlamla ilişkilendirilir ve bu ilişki o kişiye öğretilir (sembolün inşa süreci). Daha sonra kişi, o sembolü öğrenir ve kendi zihninde anlamlandırır (sembollerin anlaşılması). Son olarak da kişi kendi anlam dünyasındaki bir anlamı ifade için öğrenmiş oluğu sembolleri kullanır.

İnsan zihni, temel işlevi bakımından tıpkı diğer gündelik eylemlerinde, tepkilerinde, kararlarında olduğu gibi dinî sembolleri kullanırken de benzer şekilde çalışır. Örneğin aracımızla trafikte ilerlerken sağa dönmek istediğimizde öğrendiklerimizi zihnimizden tarar, sağa sinyal vermemiz gerektiğine hükmederse sağa sinyal verir ve sonra dönüş manevrasını yaparız. Ya da açlık hissettiğimizde fırına girer, geçerli kâğıt para ile ücretini öder ve gevreğimizi satın alırız. Tüm bu eylemlerde semboller, özellikle toplumda huzur ve güven içerisinde yaşamamız ve hayatî ihtiyaçlarımızı gidermemiz için önemli ve hassas bir işlev görür. Sağa dönüş için sinyal vermek ya da gevrek karşılığında satıcıya geçerli parayı sunmak ne kadar makul bir semboller zincirini içerisinde barındırıyorsa dinî sembollerin gündelik eylemlerdeki rolü de benzer olmak durumundadır.

İnsan zihninin en azından bilişsel süreçlerindeki çalışma sistemi şu anki bilimsel seviyemizle bilebildiğimiz kadarıyla tektir. Herhangi bir sembol veya sembol zinciri anlamıyla birlikte öğrenilir ve daha sonra o anlamı dışarı aktarma ihtiyacı duyduğumuzda öğrendiğimiz o sembolü kullanırız. Bu kullanım çoğu zaman para örneğinde olduğu gibi zincirin tüm halkalarının bilincinde olmadan gerçekleşebildiği gibi sinyal örneğinde görülebileceği üzere pek çok aşamasının farkında olarak da gerçekleşebilir. Aradaki fark, sembolün öğrenme sürecinde ne kadar taklit yolu ile ve ne kadar bilinçli bir şekilde öğrendiğimize göre ortaya çıkar. Bu taklit veya bilinçli öğrenme yollarını belirleyen ya da daha doğrusu büyük oranda etkileyen bir diğer husus da o sembolün ne kadar doğal kaldığı veya ne kadar uzlaşımsal ve yapay olduğuyla da ilgilidir. Örneğin araçta dönüş hareketini işaret eden sinyal ışığı nispeten kağıt paranın taşıdığı yapay/uzlaşımsal anlamından daha doğaldır.

Burada akla gelebilecek ilk ve en temel soru şu olmalıdır: İnsan zihninin temel çalışma prensibi aynı ise gündelik yaşamda kullandığımız sembollerin anlamlarına dair çok fazla problem çıkmaz iken dinî sembollerin anlamlarında asırlar boyu niçin tartışmalar hiç bitmemiş ve farklı dinlere inanan toplumların kavgalarında en temel savaş alanı niçin bu dinî semboller olmuştur? Bu soru temelde sembollerin inşa edilmesinde ve kullanılmasında en temel belirleyici unsurun belki de dile getirilmeyen esas yönün dinî tecrübe olmasından kaynaklanmaktadır. Dünyevi yaşantımızda kullandığımız semboller bir anlama gönderme yaparken seçilen ve kullanılan anlam insan olmanın doğasından kaynaklanan ve bu doğal yapımız gereği herkes için tecrübe edilebilen ve esas olan hedeflere yönelik olmasından kaynaklanmaktadır. Yani sembolün gaye/ereksel nedeni doğal ve dünyevi ihtiyaçlarımızdır. Açlık, güvenlik, huzur vb. ihtiyaçlar herkes için geçerli olduğundan bu hedeflere ulaşmak için icat ettiğimiz toplumsal anlamlar ve semboller işlev gördüğü sürece makbuldür ve değişime çok fazla gerek duymaz. Değişmesi ise ancak sembollerin söz konusu hedefleri gerçekleştiremeyecek duruma gelmesiyle mümkün olur.

Örneğin evlilik cüzdanı iki kişinin evlendiğinin belgesidir. Bu belgeyi meşru siyasi otorite yani devlet kurumları verir. Bireylerden meydana gelen toplumlar uzlaşıma dayalı olarak evlilik diye isimlendirilen özel bir yaşam biçimi kurgulamışlar ve bu kurguyu uzlaşım esaslı tanıyıp koruma kararı almışlardır. Bu tanıma ve koruma görevini de yine benzer görevleri yerine getirmesi için kurguladıkları devlet yapısı ile

sağlamaktadırlar. Evlilik belgesi tek başına tüm bu anlamları içerisinde barındırmaktadır. Bu belgenin bir ortamda sunulması halinde ise muhatap hem sunan iki kişinin evli olduğunu hem de bu evliliği korumakla yükümlü bir devletin olduğunu anlar. Dolayısıyla evlilik kurumunun artık bir anlam taşımadığı ya da devletin ortadan kalktığı durumlarda veyahut söz konusu devletin artık evlilik kurumunu tanıyıp korumakla yükümlü olmadığı durumlarda bu belge hiçbir anlam ifade etmez.

Öte yandan dinî semboller, temelde insanın değer alanıyla ilgili olduğundan ve bu değerler dünyası gerek toplumdan topluma gerekse nesilden nesle farklılık gösterdiğinden temelde hedefleri net olmayan, bir başka deyişle hedefleri dahi uzlaşımsal (iman/inanç) seviyesinde kalan anlamlar ve semboller dünyasına aittir. Dolayısıyla dünyevi bir semboller dizisi söz konusu olduğunda zaten hedefi/gayesi net ve açık yani epistemolojik değeri neredeyse kesin derecesinde olduğundan dolayı sadece şekilsel yönüyle değişim ve farklılık söz konusu olabilir iken dinî bir sembolde ise daha ortaya çıkışında hem hedefini hem anlamını ve hem de bu anlamı taşıyan sembolleri bir inanç sistemi dahilinde birbiriyle uyum içerisinde inşa edilmiş olması beklenmelidir.

Örneğin bir ibadetin sembolü olarak birisine ekmek verme eylemi, aynı toplum ve dinde olsa bile kimilerine göre cömertlik olarak nitelenecek, kimilerine göre bir vecibe olarak algılanıp veren kişiye teşekkür dahi edilmeyecek, kimilerine göre gösteriş olarak algılanıp sinirlenilecek, kimilerine göre ise veren kişinin bu eyleminden dolayı cennete gideceği düşünülüp kıskançlıkla karşılanabilecektir. Burada elbette toplumun algısının ibadette anlamın tespiti için esas kabul edileceği veya edilmesi gerektiği anlaşılmamalıdır. Biz burada, muhatabın olası anlayış farklılıkları üzerinden ibadeti yerine getirenin zihninde de mütekabil bir anlam çeşidinin imkânına işaret etmeyi amaçladık. Bu anlam çeşitliliğin temel sebebi de dinî sembollerin tanımı gereği farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu farklılığı evlilik cüzdanı örneği ile kıyasladığımızda daha anlaşılır olacağını düşünüyoruz.

Evlilik cüzdanının taşıdığı anlamlardan devlet kavramı, evlilik kavramı ve bu iki kavram arasındaki tanıma ve koruma şeklinde özetlenebilen ilişki ne kadar net ise ekmek verme ibadetinde bu unsurlar da bir o kadar kapalı ve karmaşıktır. O halde bir ibadet için bir sembol seçildiğinde öncesinde veya onunla birlikte, evlilik cüzdanı örneğindeki devlete, evlilik kavramına, devletin tanıma ve koruma görevine ve diğer

anlamlara karşılık gelen tüm dinî anlam dünyasının da inşa edilmesi ve inananlarca uzlaşım derecesinde kabul görmesi gerekmektedir. Bu anlam dünyasının 'din anlayışı' kavramına tekabül ettiğini ve tüm inananlarca bu derecede güçlü kabul görmesi için de epistemolojik değerinin yüksek olması gerektiğini tekraren söyleyebiliriz.

Buradan hareketle dinî sembolleri, dinin hedeflerini belirleyen veya belirleyebilecek anlamları taşıyan dinî semboller şeklinde ve bu hedeflere ulaştıran, sevk eden, eylemleri, tecrübeleri, anlamları taşıyan dinî semboller şeklinde ayrıştırmamız çok mümkün olmasa da en azından bu türden bir kategorik ayrımın epistemolojik olarak netleştirilmesi gerektiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Yani bazı semboller inanç esaslarımızı çıkardığımız ve onların anlamlarını taşıyan semboller olurken bazı semboller de bu esaslara göre dinî yaşantımızı icra için aracı olmakta ve bunlara uygun anlamlar taşımaktadır.

Daha açık ifade edecek olursak dinin temel amacının ne olduğuna karar vermeden o din içerisindeki sembollerin anlamlarına dair sarf ettiğimiz çözüm çabaları nafile hükmünde kalacaktır (Tokat, 2012: 39). Bir diğer ve asıl tehlike ise bu sembollerin anlamlarına ulaşmaya çalışan araştırmacının veya yorumcunun hali hazırdaki din algısı ve dinin amacına dair temel kabulleri, başka bir amaç ve hedefi kabul eden ve inanan dinî grupların aynı din içerisinde dahi olsa ortaya çıkardıkları veya kullandıkları sembolleri bile farklı anlamasına yol açacak olmasıdır. Bu durumda aynı din içinde farklı görüşten düşünürlerin ve grupların fikrî çatışmaları karşılıklı tekfir/aforoz etmelere kadar gidecek ve daha da kötüsü bu farklılığın asıl nedeninin ve olası çözüm yollarının farkında dahi olamayacaklardır.

Bu durumu birkaç örnek üzerinden kısaca açıklayıp daha sonra dinî sembollerin dışa dönük yönünü (kullanım aşamasında) zihinsel süreçleri açısından tahlil etmeye geçmemiz daha yerinde olacaktır. Örneğin, inandığı dini, ibadetleri, kutsal metinleri, inanç esasları, gündelik yaşamdaki belirleyici gücü, ahlaki/hukuki yaptırımları vb. yönleriyle yegane kurtuluş yolu olarak gören ve bu evreni ve fiziki hayatı, içinden kurtulunması gereken kötü bir yer olarak telakki eden bir birey açısından tüm dinî semboller bu amaca götürecek birer araçlar mertebesinde anlamlandırılır. Öte yandan evreni bütünüyle kutsal sayan ve bu kutsal evrenin bir parçası olarak kendisini de kutsal gören, dolayısıyla dinin amacını bu hakikat bilgisine hem kendisinden hem doğadan hareketle ulaştırmak olarak gören birey için ise dinî

semboller bu bilgiyi gösteren birer yol işaretleri ve bu yolda ilerleme süreçleri şeklinde anlamlandırılır. Bir başka anlayış çeşidi ise kendi topluluğunu, ırkını kutsal ve ari kabul eden, dini de bu olguyu tescil eden bir kurum olarak gören; dolayısıyla dinin amacının da tüm insanlara kendi ırkının yaşayış ve inançlarını, ahlaki ve sosyal nizamını iletmek, uygulatmak ve bu hedefe ulaşmada kendilerini sorumlu tutmak olarak gören anlayıştır ki burada da dinî semboller genellikle bu hedefi ikame için araçlar olarak yorumlanır.

Bu algılayış biçimlerinin herhangi birinin belirli dinlerin ana akım söylemlerinde açıkça karşımıza çıkması, diğer biçimlerin o din içerisinde kendilerine yer bulamayacakları anlamına gelmemelidir. Hatta, kabaca ayırdığımız bu din anlayışlarının hepsini birden ya da belirli oranlarda ikisinin, üçünün karışımı şeklinde orta yol sayılabilecek başka din anlayışları da özellikle büyük dinlerin yeni teolojik akımlarınca ortaya atıldığı ve taraftar topladığı da görülebilir. Bu tartışmalı konuyu burada ele almadaki amacımız dinleri belirli kalıplara sokarak karşılaştırmalı dinler tarihinin ya da karşılaştırmalı teolojinin disipliner sınırları içerisine dahil edilebilecek bir değerlendirme yapmak değildir. Asıl ve acizane amacımız dinî sembollerin, inanan birey tarafından kullanımındaki zihinsel süreçlere ve anlamlandırmalara dair öne süreceğimiz görüşlerin daha iyi anlaşılması için okuyucunun zihninde sürekli hesaba katması gereken bir etmen olarak *din anlayışı* kavramıyla neyi kastettiğimizi ve kastedeceğimizi kısaca netleştirmeye çalışmaktır.

1.2.1. İbadetlerde Semboller

İbadetler ve dinî ritüeller üzerine var olan görüşlerin belki de en temel ortak noktası dinî inançların en belirgin ve en açık dışa vurumu, göstergesi olmasıdır. Dinî törenlerin bireysel ve toplu ibadetlerden en önemli farkı ise genellikle bireyin yaşamında önemli görülen dönüm noktalarında (doğum, erişkinliğe geçiş, evlenme, ölüm vb.) uygulanan toplu ritüeller şeklinde yerine getirilmesi ve bu tür uygulamaların temelde dinî olduğu kabulüdür. Her ne kadar uygulamada bu dinî ritüeller çoğunlukla toplu ibadetlerle birlikte icra edilse de inanan bireyin zihinsel durumu açısından farklılık taşıdığından onları sonraki başlıklarda ayrıca ele almamız yerinde olacaktır.

İbadetleri de yine bireysel ve toplu icra edilen ibadetler şeklinde ikiye ayırmamız da gerekmektedir. Yaşayan dinî yapıların hemen hemen hepsinde bu ayrım belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır ve her ne kadar çoğunlukla birbirinin yerine kullanılsa da farklı kavramlarla ifade edilmektedir. İngilizcede 'rites' kavramı özel dinî törenler için; 'liturgy' kavramı toplu ve aynı zamanda belirli bir zamana veya mekana bağlı ibadetler için; ve 'prayer' ise bireysel ibadetler ve özellikle dua için kullanılmaktadır. Öte yandan tüm bu ibadet türlerini içerisine alan bir kavram olarak genellikle 'worship/rituals' tapınma/ritüel kavramı kullanılmaktadır (Hoffman, 2005; Myerhoff, vd., 2005; Gill, 2005; Zuesse, Bell, 2005).[17]

Farklı dinlerde farklı ibadet şekillerinin öne çıkması temelde yukarıda bahsettiğimiz din anlayışı ile paralellik arz eder. Genellikle din üzerine yapılan araştırmalar çoğunlukla araştırmacının temel din anlayışı etrafında şekillendiğinden ve bu çerçevede bir tasnife gidildiğinden dolayı tüm bu kavramların farklı yazarlar tarafından birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla tüm bu kavramların sınırları haliyle çok net değildir. Bizim açımızdan önemli olan kısmı, inanan bireyin zihninde bu ibadet formlarının ne şekilde işlev görmekte olduğu hususudur. Dolayısıyla bu çalışma için temel olarak iki ayrı başlık altında bu ibadet ve ritüelleri tasnif etmemiz mümkündür. Bunlardan ilki dinî tören (rites) şeklinde isimlendirebileceğimiz ve insanın gerek toplumdaki gerek evrendeki yerini kutsayan ya da belirli bir zamanı veya yeri kutsayan dinî törenlerdir. Diğeri ise bunların dışında kalan ve inanan bireyin Tanrı'sı ile ilişkisinde ortaya çıkan ya da bu ilişkinin kurulmasının bir gereği olarak yapıp ettikleridir ki bunların da asıl objesi yani asıl amacı aşkın varlığın kendisidir. Her ne kadar bir dinin teolojisinde bu iki kategoriye birden dahil edilebilecek ibadet formları bulunsa da bu tasnifi bu şekilde ayırmamızın sebebi, inanan zihnin bilişsel durumunun ve yapılan eylemin gayesinin farklı olmasıdır.

Buradan hareketle bu iki grup ibadet formunu birbirinden ayırabileceğimiz bir başka kriter de öne sürülebilir. Eğer bir ibadetin ya da törenin o dinin teolojisi

[17] Konuyla ilgili ansiklopedi maddeleri için krş. Encyclopedia of Religion, ed. Lindsay Jones, 14 cilt, Detroit, Thomson Gale, 2005. Ayrıca toplu yapılan ibadetler ile dinî törenlerin dua ve salat kavramlarından farklı olarak "taks" ve "tukus" (طقس ديني) kavramlarıyla karşılandığı ve genellikle Hıristiyan Yahudi inanç sistemi içerisinde yapılan özel ibadetlerin kastedildiği görülmektedir. Bunun dışında özel bir tasnif ve bu tasnifi karşılayan bir kavram olarak ise sadece kuddas (القداس); ve Türkçeye 'şiar' olarak geçen aynı kökten (شعيرة) dışında özel bir terimle karşılaşmadık.

içerisinde makbul bir ibadet olup olmadığının kararı toplum ya da toplumun dinî önderleri tarafından veriliyorsa bu ilk türden bir dinî ritüel; eğer bu kararı inanan birey kendi kalbinin tatmin olmasına göre veriyorsa o ibadet bireysel bir ibadet şeklinde sınıflandırılabilir. Bu ayrımı hemen hemen her dinde ortak olan evlilik ritüeli üzerinden açıklamamız daha yerinde olacaktır. Genel olarak baktığımızda evlilik törenlerinde yetki sahibi bir din adamının evelenecek çiftlerin onayını sorması ve sözlü olarak çifti, Tanrı katında veya dinî cemaatin tüzel kişiliğince evli olarak ilan etmesi, bu türden dinî bir ritüelin en temel şartı olarak kabul edilir. Bu uygulama hemen hemen birçok dinde ortaktır. Fakat inanan birey olarak çiftler bu temel şartın bir şekilde sağlanamaması durumunda mutlaka ritüeli tamamlamak için uğraş verirler. Hem onların zihninde hem o dine inanan toplumun nezdinde ritüel gerçekleşmemiş ve evlilik dinî olarak onaylanmamış sayılır. Hukuki olarak cari kurumsal uygulama usulüne göre gerekli yerlere imza verilmiş ve devlet nezdinde evlilik gerçekleşmiş olsa da dinî cemaat bu ritüelin gerçekleşmediğine hükmeder ve dolayısıyla inanan birey olarak çiftler de aksini savunamazlar. Elbette uygulamada farklı din ve toplumlar için tartışmalı pek çok örnek olay ve farklı hükümler gösterilebilir.

İbadetlerin kabul olma problemini felsefî açıdan tahlil etmeden böyle bir kriteri öne sürmek ilk bakışta haklı eleştirilere kapı aralamaktadır. Ancak ikinci grup yani bireysel ibadetleri ele almaya çalışacağımız bu bölümde temel olarak üzerinde duracağımız husus budur. Zira inanan bireyin zihninde ibadetin ne anlama geldiğini, hangi tür ibadetlerin ne türden bir görevi yerine getirdiğini, bir davranışı ibadet saymamız için hangi şartların esas alınacağını bulmak için ibadetin ne için yapıldığını ve temel gayesinin ne olduğunu belirlememiz gerekmektedir.

Literatüre baktığımızda ‘kulluk’, ‘boyun eğme’, ‘teslimiyet’ gibi anlamlar taşıyan Arapça ‘abd’ kökünden türetilmiş olan bu kavram genel olarak bireysel ibadetleri ve bu amaçla yerine getirilen toplu ibadetleri içerisine almaktadır (Sinanoğlu, vd., 1999). Dolayısıyla inanan birey tarafından Tanrı’ya karşı yapılan ve bu anlamları taşıyan her türden davranışın ibadet sayılması mümkündür ve genel uygulama da bu yöndedir. Dinlerdeki ibadet şekillerine baktığımızda da bu durum en açık şekilde bedenle yapılan ibadetlerde kendisini göstermektedir. Evrimsel antropologların görüşlerine uygun şekilde hayvanlarda görülen ve çatışmada teslimiyet ifade eden başın öne eğilmesi, gözlerin aşağıya bakması, ön ayakların ya da

pençelerin geri çekilmesi gibi davranışlar sosyal çevrede diğer insanlara karşı da uygulanan elleri bağlama/birleştirme, öne eğilme, yere kapanma şeklinde yine saygı ve teslimiyet anlamlarını beden diliyle muhatabına taşımaktadır. Öte yandan yakalanan avın önce sürü liderine ya da daha üstün bir yırtıcıya sunulması/bırakılması, o doyuncaya kadar beklenmesi gibi teslimiyet anlamları taşıyan davranışlar da insanlar arasında yemeğe önce büyüklerin başlaması ya da devlet büyüklerine hediye kabilinden zirai ya da hayvansal ürünlerin sunulması şeklinde örneklendiği ve günümüze kadar aktarıldığı söylenebilir.

Binaen aleyh bu saygı ve teslimiyet anlamlarını içeren beden dilinin aşkın varlığa karşı da hemen hemen bütün dinlerde namaz, oruç, yiyecek sunma, kurban kesme şekline ifade bulması ve bu teslimiyet ve boyun eğme anlamlarının en doğal sembolleri olarak yer alması konuya dair en net ve basit açıklama olarak öne sürülebilir gözükmektedir. Fakat bu açıklama tek başına ne ibadetlerin ne de genel olarak dinî ritüellerin sembolik anlamlarına dair yeterli bir açıklama olmaktadır. Çünkü kullanılan sembol ister sinyal vermek gibi doğal işaretleri içerisinde taşısın ister para gibi kurgusal ve uzlaşımsal olarak seçilmiş olsun sembolü kullanan zihin açısından bu fark sadece sembolün öğrenilme süreçlerinin kolaylaştırılmasında fark yaratacaktır. Zihin açısından önemli olan, sembolün öğrenildikten sonra ne amaçla kullanıldığıdır.

İbadetlerin ne amaçla ifa edileceğinin bilgisini ise o dinin kurucuları ya da kurucu metinleri vermekte veya işaret etmektedir. Örneğin Yahudilikteki en temel ibadet olan günlük ve haftalık icra edilen kutsal metin okuma ibadetlerinde bireysel olarak inanan bir Yahudi'nin zihni için iki farklı seviye tanımlanmakta ve amaçlanmaktadır: 'kavana' ve 'devekut' (Rosenberg, 1997: 5-8). Kavana özellikle toplu yapılan ibadetlerde, ibadetin ilk aşamalarında oluşması beklenen derin ve odaklanmış bir konsantrasyon halidir. Bu seviyede kişi, ilahî varlığı yakınında tasavvur eder ve okuduğu metnin anlamını düşünür. Tıpkı bir kralın huzurunda konuşma yapmadan önce defalarca prova yapan bir kişi gibi Tanrı'nın huzuruna çıkmadan kutsal metni o şekilde tekrar eder ve dikkati dağıtacak her şeyden kurtulmaya çalışarak zihinsel olarak adeta biraz sonra kutsal metin kendisine verilecekmiş gibi kendini hazırlar. Kelime olarak bağlanma, birleşme anlamlarına gelen Devekut halinde ise Tanrı'ya adanmışlık ve ibadet o kadar yoğun bir seviyede hissedilir ki artık kişi kendi varlığının farkına varamaz hale gelir. Ancak bu derece bir

meditasyon hali ibadet bittikten sonra etkisini devam ettirir ve inanan kişiyi gündelik yaşamda ahlaki davranışları için motivasyon kaynağı bir güç olur ve iyi bir hayat sürmesine, daha ahlaklı olmasına ve kötülük yapmaktan kaçınmasına yardımcı olur (Rosenberg, 1997: 1). Dolayısıyla Yahudilikte ibadetin en temel amacı bu seviyede mistik bir tecrübe ve meditasyon haline ulaşmak ve daha temelde de bununla, iyi bir yaşam için gereken manevi yardım ve motivasyon elde etmektir. Ayrıca bu ibadetlerin özellikle toplu yapılmasıyla, bu meditasyon halinde Yahudi toplumunun içerisinde de kendini kaybetmek, onunla bütünleşmek amacı da vardır. Bunun için de Kral Peygamber Davud dönemindeki birleşmiş Yahudi kavmi tasavvur edilir. O yüzdendir ki ibadetler esnasında öncelikle kavmin istekleri ve birleşmesi için dua edilir ve daha sonra bireysel ibadete ve duaya geçilebilir.

Sonuç olarak Yahudilikte ibadet ile kastedilen asıl bu zihinsel deruni haldir. O yüzden Tora'nın toplu bir şekilde sesli okunma hali aslında ibadetin özü için değil; kutlama ve Yahudi toplumunun bayramları için yapılır. Bu zihinsel devekut halinde asıl amaç, gündelik yaşamdan sıyrılmak değil tam tersine bu hayatın kendisi, sorunları ve bunlar üzerine eleştirel düşünme de Yahudiliğin ve dolayısıyla ibadetin bir parçasıdır. Dolayısıyla bir ibadet ile ulaşılan devekut hali bir sonraki yapılacak ibadete kadar inanan bireyde etkisini sürdürmesi beklenir ki bu sayede asıl amaç olan bireyin arzu, öfke ve hırslarını bastırıp ahlaki bir yaşantıya kavuşması sağlanabilsin. Bunu başarabilen bir mümin, örneğin trafikte sıkışmış olsa ve acele bir yere yetişmesi gerekse bile sinirlenmez ve sakinliğini korur.

Hıristiyanlıkta ise her ne kadar üç büyük mezhep açısından ibadetin şeklinde farklılıklar olsa da ibadet ile ne kastedildiği çok farklı değildir. Tıpkı Yahudilikteki gibi Hıristiyanlıkta da ibadet öncelikle Aşkın Varlık ile doğrudan ilişki amacıyla yapılır. Fakat temel olarak kutsal metinlerin okunması her ne kadar halen önemini korusa da daha çok ikinci planda kalmaktadır. Zira en önemli kabul edilen kutsal metinler Yeni Ahit ve Hz. İsa'nın hayatını anlatan kanonik metinlerdir. Bundan dolayı Hıristiyanlıkta ve özellikle doğu kiliselerinde ibadet anlayışı büyük oranda yeniden canlandırma yani kutsal metinde geçen hikayelerin bireysel ya da toplu şekilde, tekrardan taşıdığı anlamları hatırlatırcasına, sembolik olarak sahnelenmesi şeklinde icra edilir (Cuneo, 2016: 88, 89). İbadet mekanı olarak kiliselerde bu hikayeleri hatırlatan heykellerin, resimlerin, sembolik şekillerin (haç gibi) sıklıkla kullanılması,

vaftiz ayinleri gibi ritüeller ile ekmek-şarap ayinleri gibi toplu ibadetlerin Hıristiyanlığın şiarları haline gelmesi bundan dolayıdır. Kutsal metinde geçen bu hikayelerin toplumdaki dinî ve ahlaki yaşantıyı tesis etmenin yanında Tanrı'ya ve insana duyulan sevgi, ölüm gerçeği, Tanrı'nın krallığı vb. temel inanç esaslarını ve evren anlayışını yerleştirme amaçları da mevcuttur. Gerek ibadetler gerekse bu ibadetler için kullanılan semboller böylece birden çok amaca da hizmet edebilmektedir.

Özellikle ahlaki alanla ilgili kutsal metinlerdeki hikayelerin yeniden canlandırma şeklinde icra edilmesinin en önemli sebebi ve işlevinin inanç konularının söylem düzeyinde kalmaması ve hayata bilfiil tatbikinin ilk adımı ve göstergesi olduğu şeklinde bir açıklama da oldukça yaygındır (Cuneo, 2016: 28, 90, 94). Tıpkı bir kişinin kimliğinin bir parçası olması bakımından, müzik sevdiğini söylemesi ve sürekli ondan bahsetmesi ile bir enstrümanı alıp çalması arasındaki fark gibi kutsal metindeki inanç konularını içselleştirme açısından yeniden canlandırma, zihinde tasavvur etme ve bedenen de o konulara kendini verme daha kolay ve doğal bir yoldur. Her ne kadar bu şekildeki açıklamalar makul ve geçerli kabul edilse de Hristiyanlıktaki dinî sembollerin bu yönünün biraz da yukarıda bahsettiğimiz tarihi gelişim ve yaygınlaşma sürecinde eski ahit ile dine yeni giren toplumlar arasındaki dil probleminden kaynaklanmış olabileceği akla gelmektedir. Sebebi ne olursa olsun dinî sembollerin bu şekilde ibadetler içerisinde ve hatta bedensel ibadet şeklinde belirli inanç konularını ve sonuç olarak din anlayışını bilgi değeri olarak nesilden nesle aktarma işlevi, Hristiyanlıkta diğer dinlerden daha fazla öne çıkmaktadır.

Paul Tillich'in bu türden dinî sembolleri ve dinin asıl amacını, nihaî hakikate ulaşma olarak tanımladığından bahsetmiştik. Varoluşsal bir Protestan olarak onun hem Katolik hem Protestan kilisesine yönelttiği eleştirilerden biri de aslında ibadetler ve daha genel olarak da dinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilidir. *İmanın Dinamikleri* adlı eserinde Protestanlığın aslında Katolikliği bu türden sembollerin kutsallığını belirleme gücünü tekeline alması, dolayısıyla inananları dinî yaşantıda sadece kutsal olana sarılan ve onu vurgulayan bir yaşantıya mahkum ettiğini ve asıl önemli olan ahlak alanını ihmal ettiğini öne sürerek ortaya çıktığını dile getirmiştir. Öte yandan da Protestanların bu amaca fazla kapılıp adeta dinin ahlaki yönünün tek temsilcisi haline geldiğini, böylece Katolik kilisesinin sahip olduğu bu ibadet geleneği ve ondan gelen

birleştirici gücü kaybetmesine neden olduğunu söyler (1958: 72). Dolayısıyla ibadetlerin tüm dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlık ve Yahudilik için de bir tür kimlik inşası ve oluşan kimliğin devamında birleştirici ve koruyucu görev ifa ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu anlamda inanan kişiye, içinde bulunduğu toplumun bir parçası olarak aidiyet hissettirmesi de ibadetin kişiye kattığı bir değerdir. Ancak ibadetleri bu şekilde pozitivist bir sosyoloji biliminin ışığında açıklamak ne kadar yeterli olacaktır? İbadetlerin ve dinî ritüellerin tarih boyu toplumları bir arada tutmak için geliştirilen bir olgu olarak görmek ibadetin ve genel olarak dinin tanımına aykırı olmayacak mıdır? Her ne kadar sosyologlar ve psikologlar ibadetlerin ahlak, duygu, kimlik ve kültür sahalarındaki açık etki ve yansımalarına dayanarak kendi tezlerine uygun ibadet tanımları yapmaya çalışsalar da özellikle ilkel kabile dinlerinin ve tarihte yaşayıp kaybolmuş dinlerin ibadet geleneklerini ortaya çıkaran antropolojinin verileri bu yaklaşımları zayıflatır görünmektedir (Flanagan, 1991: 258-60).

1.2.2. İbadet - Duygu - Anlam İlişkisi

İlkel kabile dinlerinde görülen ibadetlerde icra edilen özel hareketlerin ve telkinlerin hasta kişileri bedenen de iyileştirmesi pozitif bilimlerin açıklamakta zorlandıkları hususlardan biridir. Ayrıca modern biyoloji ve tıp biliminin de halen çözemediği insan zihninin anlama kapasitesi ve süreçlerine dair birçok fenomen de söz konusudur. İnsanların gülmesi, ağlaması bağırması, terlemesi gibi fiziki semptomlar yeri geldiğinde sadece düşüncelerle tetiklenebilen olgulardır. Herhangi bir kişi etrafında kendisini uyaran hiçbir şey yokken düşünce dünyasında hayal ettiği bir olay örgüsü ile gülebilir, ağlayabilir veya utanabilir ve bu duyguları fiziki semptomları ile de yaşayabilmektedir. Dolayısıyla insanın zihinsel süreçleri ve düşünce dünyalarıyla bedenin fiziki durum ve değişimleri arasında güçlü bir bağ olduğu ortadadır. Duygular ise bu bağın en görünür olduğu ve en sık karşılaşılan sahasıdır.

Duyguların insan yaşamında çok çeşitli olması özellikle zihin felsefesi içerisinde tüm duygu çeşitlerini kapsayabilecek bir tarif ve açıklamanın ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Literatürde ise bu teorileri belli başlı üç grupta sınıflandırıldığı görmekteyiz. Bunlardan ilki duyguları bir tür tecrübe çeşidi yani

belirli durumlarda kişinin yaşadığı bir şey olarak (panik gibi); ikincisi motivasyon yani kişinin karar alma süreçlerine etki eden bir olgu olarak (öfkeyle hareket etme gibi); üçüncüsü ise bir tür değerlendirme/yargılama olarak (öfkelenmemize sebep olan yargılama süreçleri ve hükümler gibi) duyguların farklı boyutlarını merkeze alarak açıklamaya çalışmışlardır (Scarantino, de Sousa, 2021: 2-5). Dinî duygunun ise bir problem alanı olarak yine bu teoriler ve diğer unsurlarıyla birlikte kapsamlı bir şekilde çalışılmaya ihtiyacı olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızda, bizim dinî duygunun ön plana çıkarmaya çalıştığımız boyutu ise inanç sistemi ve din anlayışı gibi unsurları da içine alabilecek olan *değerlendirme/yargılama* yani bilişsel boyutudur. İbadetlerde dinî duygu konusu ise inanç önermeleri ile ilişkisi bakımından büyük ölçüde bu yaklaşımla açıklığa kavuşturulabilir gözükmektedir. Aynı zamanda bu problem, ahlaki saha ile ilgisi bakımından *motivasyon* teorileriyle, genel dinî tecrübe bakımından da *tecrübe/yaşanmışlık* teorileri ile ilgili tartışmalara ihtiyaç duymaktadır.

İbadetlerin sembolik anlamlarına dair açıklama çabalarından belki de en ilginç olanı Graham Hughes'ün bu türden olgulara örnek olabilecek, insanın gülme, öfkelenme, ağlama, heyecanlanma gibi fiziki tepkilere de sebep olan özellikleri ile ibadet esnasındaki duygulanım ve bilişsel etkilenmelerini kıyaslayan teorisidir (2003: 110, 111). Bu teorisini bir fıkra duyduğunda veya anlattığında fiziken gülen, acılı bir hikaye ile ağlayan ya da başka sözlü iletişim ile heyecanlanan, öfkelenen ya da sevinen insanın aslında bu ve benzeri tepkileri sadece sözel anlatımlar üzerine değil tecrübe ettiği, şahit olduğu olaylar karşısında da gösterebildiğini biliyoruz. Ani ve hiçbir bilişsel süreçlere geçmeden verilen bu tepkilerin en bilindik örnekleri ise komik bir şekilde düşen birini gördüğümüzde veya yoldaki bir küçük çocuğa tekme atan birini gördüğümüzde bu şekilde ani ve düşünmeden gülüp sinirlendiğimiz durumlardır. Takımının son dakikada attığı golde heyecandan ne yaptığını bilemeyen insanın zihninde hangi bilişsel süreçler ve ne şekilde gerçekleşmektedir?

Bunlara ilaveten bu türden duygulanımlara sebep olabilen sözel anlatımların müzik ve bazı görsel sanatlar ile eş zamanlı aktarıldığında normal anlatımdan daha yüksek yoğunlukta tepkilere sebep olabilmektedir. Dolayısıyla acaba insanın bilindik bilişsel süreçler dışında ayrı bir anlama kapasitesi var mıdır ve ibadetleri bu türden bir yaklaşımla açıklayabilir miyiz sorusu akla gelmektedir. Özellikle müzik ve diğer sanatlar insanın bu anlama kapasitesi için daha ilkel, doğal ve derin bir araç görevi mi

görmektedir? Hughes burada özellikle Peirce'in üç aşamalı sembolik anlamlandırma sürecine işaret ederek dinî sembollerin, bilhassa ibadetlerin, öğrenilme ve anlamlandırılma sürecinde bazı bireysel şartların ve zihinsel kapasitenin belirleyici rol oynadığına dikkat çekmektedir. Bu şartlardan biri de duygulardır (Hughes, 2003: 75, 145) Tarihi, kültürel, mekânsal, bedensel şartlar şeklinde sıraladığı diğer şartlar genellikle sembolün sadece zihinde anlaşılma sürecine etki ederken duygular ise doğası gereği hem anlam hem de bireyin bedenen veya zihnen verdiği tepkisel bir sonuçtur.

*Duygu*nun tam olarak ne olduğu meselesi özellikle zihin felsefesinde halen tartışılan bir meseledir. Bu aşamada konu, daha da özel bir çalışmayı hak edecek 'dinî duygu'nun ne olduğu meselesine gelmektedir. Hughes'ün yaklaşımını yadsımamakla birlikte felsefede duyguların temelde bilişsel bir süreç olduğunu savunan güçlü teoriler de vardır (Hatzimoysis, 2003). Bu teorilere göre duygular, insan zihninin birçok bilişsel süreçte olduğu gibi duygulanım esnasında sürecin her aşamasına vakıf olamayabileceğini ancak çözümlendiğinde her aşamasının fark edilebildiği bir yargılar zinciri ve yoğunlaşmış halidir. Örneğin birine kızmış olmamız aslında tam olarak bir duygu sayılmaz. Bu duyguya sebep olan yargı zincirini kurgusal bir örnek üzerinde şu şekilde tarif edebiliriz: Kızdığımız kişinin bir dizi davranışını önceki bir bilişsel süreç sonucunda inşa ettiğimiz bir ilkeye uymadığı şeklinde yargılarız, ardından yine kızdığımız kişinin bu davranışını inşa ettiğimiz ilkeyi bozmak için yaptığını kurgular ve inanırız, ardından bunu da bizim varlığımıza zarar verme isteği olarak yargılayıp karşıdaki kişiyi zararlı ve düşman olarak tanımlarız. Dolayısıyla bu teorisyenler, öfke ve kızgınlık şeklinde isimlendirilen duyguların hepsinde benzer bir yargılama sürecinin bulunduğunu ve bu sürecin zihinde bir anda ve yoğun bir şekilde işlenmesinin adına da öfke duygusu denildiğini savunmaktadırlar (Hatzimoysis, 2003). Bu yargı zincirinde belki en önemli aşama benimsenen ilkenin dahil olduğu aşamadır. Burada, bu teoriyi doğrular mahiyette, kendi çıkarlarını önceleyen kişilerin genellikle birey olarak kendilerine zarar veren kişilere öfkelendikleri, bunun yanında idealist kişilerin ise özellikle benimsedikleri yüce değerlere zarar veren kişilere daha fazla öfkelendiklerini görebilmekteyiz. Bu bağlamda dinî değerlerin en yüce ilkeler olarak benimsetildiği bir inanç sistemi veya dinî öğretide, inanan bir kişi bu değerleri tehdit eden kişilere de öfke duyacak ve hatta bu duyguyu belki en yüksek seviyede

yaşayacaktır. Öte yandan bu gibi örneklerde, inanan bireyin yaşamış olduğu öfke hangi şartlar altında dinî duygu kapsamında değerlendirilebilir sorusu akla gelmektedir. Benzer birçok örneği sadece öfke duygusunda değil diğer duygu türlerinde görebiliriz.

Duyguların tüm dinî yapılar içerisinde bir şekilde önemli bir yer tuttuğunu hatta mezhepten mezhebe veya dinden dine farklı duygulanımların öne çıktığını iddia etmek yanlış olmaz. Ölüm korkusu, yalnızlık, öfke, sevgi, arzu, gibi çok farklı türden duygu çeşidi mevcuttur. Bu duyguların birey ve yaşantısı üzerinde etki gücü yüksek olduğunu, dinlerde genellikle inanç konularına bağlanma ve farklı ibadet anlayışlarıyla rahatlıkla ilişkilendirilebildiğini görmekteyiz.

İbadetler ile duygular arasındaki ilişkiyi ele alırken ibadetlerin kişi üzerindeki etkilerine yani ne türden duygulanımlar meydana getirdiğine din psikolojisi perspektifinden bakabileceğimiz gibi; ibadetlerin kişide ne türden ve ne derecede duygulanımlar ortaya çıkarması gerektiğini de teolojik açıdan tartışabiliriz. Din felsefesi açısından da bu sorgulamaların herhangi birini diğeri olmadan sağlıklı bir şekilde ele almak pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle öncelikle daha bilimsel olanı temele alıp sonrasında dinlerin ne türden bir duygu dünyasını hedefledikleri sorusunu ve ilgili problemleri ele almamız daha uygun gözükmektedir.[18] Bu da başlı başına ayrı bir veya birkaç çalışmayı gerektirecek bir problemdir.

Bizim burada yetinmemiz gereken yaklaşım, ibadetlerin en azından bilişsel olarak ne türden anlamlar taşıdığını yani ibadet eden kişinin duygulardan 'önce' zihninde ne türden anlamların ve yargıların oluştuğunu belirlemeye çalışmak olmalıdır. Örnek vermek gerekirse, her Pazar kiliseye giden bir Hıristiyan ya da her hafta cuma namazına giden bir Müslüman bu ibadetini hangi motivasyonla yerine getirmektedir? Eğer inanç sisteminde belirli sayıda bu toplu ibadete katılmayanların dinî cemaatinden atılacağı yönünde bir kural ve inanç varsa kişinin ibadete gitme amacı gerçekte ne olmaktadır? Daha da önemlisi böyle bir inanç altında ibadet eden kişinin yaşamış olduğu korku duygusu ne kadar dinî bir duygu olmaktadır? Tüm bu soruların cevabı için aslında daha temel bir soru sormak gerekebilir: İnanç sistemi açısından o ibadet ile bu şekilde bir korku duygusu oluşturulmak mı istenmiştir?

[18] Duyguların genel olarak dinî yaşantıdaki yerine dair detaylı bilgi için bkz. (Evers, vd., 2016: 201, vd.)

Yukarıda ‘duygulardan önce’ ifadesiyle kastımız da örneklerde görüldüğü üzere korkuya neden olan ve bireyin ibadet öncesinde ve esnasında o ibadeti yerine getirme iradesini ve tercihini belirleyen etken inançlardır. ‘İbadetini yerine getirmeyen bir Hıristiyan cezalandırılır’ şeklindeki inanç ya da ibadette sevgi, hayranlık gibi duygulara neden olabilecek ‘Tanrı inanan ya da inanmayan tüm insanları bu dünyada yaratmış ve nimetler vermiştir, bundan dolayı minnet ve şükür duygunuzu bu şekilde gösterin’ şeklindeki inanç önermelerinin tespit edilmesi ve bunların ibadet ile ilişki derecelerinin tahlil edilmesi ibadetlerin anlamlandırılması için gereklidir.

Bu türden bir çözümlemeye tabi olamayacak kendinden geçme hali gibi duygulanımları ise felsefî olarak ya dinî tecrübe sınıfına dahil edip değerlendirmek ya da kendinden geçme halini ona götüren aşk, acizlik, suçluluk gibi daha öncül duyguların yoğun hali olarak değerlendirmek muhtemelen en tutarlı yol olarak gözükmektedir. İlkinde yukarıda işaret ettiğimiz gibi dinî tecrübenin doğasından kaynaklı olarak bilgi değeri açısından çok fazla söz söyleme imkânımız yokken ikincisinde ise bu kendinden geçme haline müsebbip olan temel duyguların yargı ifadelerine indirgenen çözümlemeleri anlam için yeterli olacaktır.

Zira gündelik hayatta da benzer bir çözümlemeyi karşılaştığımız kişi ve durumları dikkate alarak sürekli yapmaktayız. Örneğin iş yerinde çok titiz çalışan iki kişiden birini sorumluluk bilincine sahip, ahlaklı ve işini seven bir kişi olarak tanımlamamız; diğerini de çıkarcı, kendini düşünen, hırslı veya parayı seven biri olarak nitelendirmemiz bu kişilerin titiz çalışmalarına sebep olan motivasyonları bildiğimizde veya öğrendiğimizde ortaya çıkan bir anlamlandırmadır. Bu anlamlandırmaya dayanak teşkil eden inançlarını o kişilerin motivasyon kaynağı olan inanç ve hedeflerini doğrudan kendilerine sorarak öğrenebileceğimiz gibi zaman içerisinde diğer durum ve şartlarda ortaya koyduğu kararlarına ve farklı eylemlerine bakarak istidlal yöntemiyle de çıkarabiliriz.

Bu anlamda bir kişinin zihninde kimi zaman birbiriyle de çelişen ilkeler ve hedefler de olabilir. Yani bir kişi hem sorumluluk bilincine sahip hem de yeri geldiğinde çıkarcı bir karakterde olabilir. Böyle durumlarda kişinin titiz çalışmasını yeri geldiğinde sorumluluk bilincinin gereği olarak titiz çalıştığını, yeri geldiğinde de çıkarları için titiz çalıştığını düşünebilir ve bu seviyede bir değerlendirme yapabiliriz. Ancak burada vurgulamak istediğimiz husus gündelik iş hayatında bu türden

değerlendirmelere imkân veren kriterlerin iş etiği veya toplumsal ahlak gibi normlar ile belirlenmiş olması ve toplumsal olarak uzlaşımın güçlü olmasıdır.

İnanç-duygu ilişkisinde dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus da duyguların temelini de inançlar ve bilişsel süreçler oluşturuyorsa sadece inanç değerini taşıyan bir önerme niçin ibadetin veya bir eylemin anlamını oluşturamıyor sorunudur. Bir başka ifadeyle duygusuz bir inanç ile duyguya dönüşmüş, onun bir parçası olmuş bir inanç arasında ne fark vardır? Bu sorunun cevabını yukarıda verdiğimiz örnekteki öfke duygusunun çözümlemesinde görebiliriz. Karşımızdaki kişinin davranışını sahip olduğumuz ilkelere muhalif bir davranış olarak yargılayabiliriz. Kişi bu aşamada henüz duygusal olarak bir duruma geçmeyebilir. Ancak kişinin davranışını savunduğumuz ilkelere zarar vermek için yaptığını düşünmeye başladığımızda ve kendi varlığımıza tehdit olarak gördüğümüzde ona kızmaya başlar ve tepkisel davranışlara düşünmeden yani istidlal süreçlerini bilinçli olarak kurgulamadan geçeriz. Dolayısıyla duyguların sebebi olan inançlar normal olarak kabul edilse dahi kişi kendi varlığı ile bu inançları özdeşleştirmediği müddetçe bu inançlar tercihlerini belirleyecek bir etki gücüne ulaşamayacaktır. Dolayısıyla inançlar kendi başlarına motivasyon kaynağı olamayabilir. İnancı gereği eyleme geçme işi ancak o inançların duygusal olarak da benimsenmesini gerektirir.

Belki de zihin felsefesi açısından yapmaya çalıştığımız bu inanç-duygu-anlam tahlili bilhassa ahlak felsefesinde tartışılan *x davranışı iyidir* yargısından *x davranışını yapmalıyım* yargısına götüren bağlantı (normatif geçiş) ve epistemolojik fark için bir açıklama denemesi olarak da görülebilir.

Genel olarak ibadetlerdeki oldukça iç içe geçmiş olan anlam-duygu ilişkisini dinlerden birkaç örnekle biraz daha netleştirmeye çalışalım. Hıristiyanlığın ibadet anlayışında bireyler için inanç konularını çoğunlukla zihinde tasavvur etmeleri ve bu sayede aşkın varlıkla yakınlaşabilecekleri şeklindeki hedeflere daha fazla önem verildiğine değinmiştik. Örneğin ekmek-şarap ayininde (evkaristiya) her ne kadar Protestan kilisesince farklı anlamlar yüklense de genel itibariyle kutsal metinden öğrenilen şekli ve anlamları esas alınmaktadır. Buna göre Hz. İsa çarmıha gerilmeden önceki son akşam yemeğinde havarilerine bir parça ekmek ve bir kase şarap vererek "Bunlar benim bedenim ve kanım, bundan yiyin ve için; insanların günahlarının bağışlanması uğrunda dökülen ahdin kanıdır. Bu şekilde şükredin ve zikredin. Bu ayini

her yaptığınızda kendisi gelinceye kadar Rabbin ölümünü ilan edersiniz." demiştir (Eroğlu, 1999). Bu anlamda bir Hıristiyan için bu ayin Tanrı ile birleşme, ona karşı suçluluk ve minnet duygusu, üzüntü, inandığı aşkın varlığa karşı bir söz verme ve o sözü tutma (ahit), hatta Katolik kilisesinin anlamlandırdığı şekliyle Tanrı ile insanlar arasındaki ahdin Tanrı tarafından kendi oğlunun kurban edilmesiyle ilanı, tekrar gelinceye kadar inananların onu beklediğinin bir sembolü, O'nun tekrar geri geleceğine ve tüm acıların dineceğine dair umut gibi birçok duygulanım söz konusudur. Dinin kutsal metinleri ve inanç esaslarını ihdas eden kişi ve kurumlar bu anlamların hepsini ya da birkaçını ibadet ile birlikte aktarır. Bazı kişiler için hatta aynı kişinin farklı zamanlardaki ibadetlerinde bunlardan sadece biri duygusuz bir şekilde örneğin bir sözleşme anlamında telakki edilip bu şekilde de uygulanabilir. Dolayısıyla gerek Protestanlar gibi kutsal metindeki ifadeleri literal olarak anlayıp ekmek ve şarapta Hz. İsa'nın bedeni olduğunu ve bununla Hz. İsa'nın tekrardan çarmıha gerilip dirildiğini tasavvur etsin gerekse sembolik olarak algılayıp ibadetle onunla birleşme, nihai hakikatin tecrübesini yaşama için bu ayinin yapılması gerektiğini düşünsün (Eroğlu, 1999: 445-53) yapılan ibadet görünürde aynı kalacak fakat aslında inananın zihninde farklı bir din anlayışının ibadeti söz konusu olacaktır.

Benzer durum Hinduizm, Budizm, Caynizm gibi doğu dinlerinin ibadet anlayışlarında da görülebilmektedir. Hint dinleri olarak tanımlanan bu dinlerin özelikle bir tapınakta ya da kutsal kabul edilen kişi/tanrıların heykelleri önünde sunak sunmaları, belirli kelime veya cümleleri tekrar ederek toplu ibadet etmeleri ve en önemlisi yoga ve meditasyonun bu dinlerde en temel bireysel ibadet olması dışarıdan bakıldığında benzer fiziki davranışlar olarak görülebilir. Fakat Hinduizm'de dualar ve meditasyonlar kutsal kabul edilen Tanrılara yapılırken Budizm ve Caynizm'de belirli bir Tanrıya değil topyekun varlık alemine veya tercihen seçilen bir nesneye yönelik fakat aydınlanmış kabul edilen ve o dinlerin kurucuları ya da önderleri sayılan kişilerin heykellerine yönelik yapılmaktadır (Davis, 1995: 14-30). Temelde hepsi meditasyonu yani kişisel manevi gelişimi amaçlasalar da bu süreçte zihinlerindeki evren-aşkın varlık anlayışları, insanın nasıl bir varlık olduğu, ölümden sonraki hayatı gibi konularda farklı tasavvurlar söz konusudur.

Bu başlık altında ibadetlerin taşıdıkları anlamların duygularla ilişkisini değerlendirirken önemli olan unsurun yine inanç esasları olduğunu göstermeye

çalıştık. Bu sayede ibadetlere yüklenen sembolik anlamların epistemolojik değerinin yine inanç esaslarıyla uyum derecesi olduğunu ve dahası bu iç uyumun yanında insan olmanın doğasından gelen inanç motivasyon ilişkisini dikkate alan dinlerin ve ibadet formlarının epistemolojik değerinin yüksek olacağını göstermeye çalıştık.

Ancak görüldüğü üzere çoğu durumda özellikle doğu dinlerinde bu ibadetlerin bireysel meditasyonlar dışında kalan toplu ibadetleri, ritüeller dediğimiz dünyevi unsurları kutsayan ve inanan bireylerin bu din ve evren anlayışı içerisindeki yerini tasdik eden uygulamalardan ayırmak çok net ve kolay değildir. Bundan dolayı bir sonraki başlıkta ele alacağımız ritüellerin görünür amaçlarının bu çerçevedeki dünyevi olgular etrafında şekillendiğini söyleyebiliyor olsak da bütünüyle din anlayışlarından bağımsız ve onlarla çelişkili olmasını beklememeliyiz.

1.2.3. Sosyal Hayat ve Ritüellerde Dinî Semboller

Ritüel terim olarak dilimize Fransızcadan geçse de batı dillerindeki tanımlama tartışmaları terim anlamı itibariyle Türkçede ciddi olarak çok karşılık bulmamış gözükmektedir. Batı dillerinde özellikle antropologların savundukları görüş ile terime günlük hayatta ve dinî olmayan her türden toplumsal uygulamanın ritüel kavramına dahil edilmesi şeklindedir. Buna karşın ritüeli sadece belirli bir dinî ve kozmolojik dünya görüşü etrafında şekillenen uygulamalarla sınırlandırmayı savunanlar da oldukça yaygındır. Bir diğer tanımlama ise psikanalitik yaklaşımda olduğu gibi gündelik ve sonuç odaklı rasyonel davranışların dışında kalan her türden sembolik, başka bir anlama gönderme yapan davranışı ritüel sayma şeklindedir (Zuesse, Bell, 2005: XI: 7833). Bu tanımlama tartışmalarının Türkçede çokça karşılık bulmamasını ise dilimizde ayrıca ‘tören’ kelimesinin bulunmasına bağlayabiliriz.

Bunun yanında Arapçada, farklı anlamlarda kullanılan “resm” kökünden türetilmiş merasim kelimesi ve Farsçadan dilimize geçmiş ayin kelimesi de Türkçede kendine özel bir anlam kazanmıştır. Gündelik dilde her ne kadar bu terimler birbirinin yerine ve bazen aynı olgu için kullanılsa da anlamın vurguları genellikle farklılaşmaktadır. Büyük dinlerin ve bu dinlerin içerisindeki küçük mezheplerin özel ibadetleri için ayin terimi; henüz din sayılamayacak veya belirli bir Tanrı inancı bulunmayan fakat yine de kendine ait bir evren-insan tasavvuru bulunan inanç

sistemlerinin özel ve değerli davranış biçimleri içinse ritüel teriminin kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunun yanında tören ve merasim kavramlarında ise söz konusu davranışların toplumsal ve gelenek boyutunun daha fazla vurgulandığı ve bunların resmî olarak tanınma yönünün öne çıkarılması da söz konusu olabilmektedir. Çalışmamız açısından ise öncelikle inanç ve evren algısına yönelik olan ritüeller ile dinî törenleri ele almamız, ikinci olarak da diğer gelenekten gelen törenleri, özellikle geçiş törenlerini tartışmamız yerinde olacaktır.

Dinî tören ve ritüellere geçmeden şunu da belirtmemiz gerekir ki tüm bu kavramlara karşılık gelen uygulamaların hepsinde bir amaç olarak toplumu bir arada tutmak, kültürel ve toplumsal kimliği muhafaza etmek ve yeni nesilleri bu kimliğin taşıyıcıları olarak yetiştirmek de uygulamaların başlıca amaçları arasında yer almaktadır. En azından antropolojik ve sosyolojik bakış açısıyla yapılan tanımlarda ve açıklamalarda bu yönünün öne çıkarılması az rastlanır bir durum değildir (Stephenson, 2015).

Dinî ve kültürel törenlerin, birey için toplum içerisinde özellikle dinî veya milli kimliğinin bir göstergesi olması ya da toplumların diğer toplumlar karşısında kimliğinin bir parçası olması en önemli ve yadsınamaz bir özelliğidir. Ancak özellikle dinî törenlerin mahiyetine dair yapılan açıklamalardaki farklılaşma bu törenlerin icra amaçlarının ne olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Bir din araştırmacısı, açıklamalarında her ne kadar bu törenlerin bir kimlik inşası ya da muhafazası özelliğini reddetmese de söz konusu törenlerin asıl amacını, aşkın bir varlık ile kurulan ilişki çerçevesinde ya da belirli bir evren algısı içerisindeki insanın konumu dahilinde açıklamaya ve anlamlandırmaya gayret eder. Bunun neticesinde de genellikle farklı din ve toplumlardaki ritüelleri belirli özelliklere göre tasnif edildiğini görmekteyiz. Bunların en belirginleri: bireyin yaşamındaki farklı evreler arasındaki geçişlerin tanınması ve kutsanması için yapılan ‘geçiş ritüelleri’ (doğum, ergenliğe geçiş, evlenme, ölüm gibi); toplumun dinî/kültürel tarihinin ve kimliğinin bir parçası haline gelmiş belirli zamanların ve yerlerin kutsanması için yapılan özel ritüeller; kaynağını tamamen inandığı dinden veya evren algısından alan kutsal saydığı zamanların ve yerlerin kutlanması için yapılan ritüeller şeklindedir. Ancak hepsinin ortak özelliği ve ritüel tanımlarında da ortak olan yön ise ortaya koyulan davranışın farklı bir anlama ve anlayışa gönderme yapmasıdır.

M. Eliade ve R. Otto gibi düşünürlere göre toplumdaki tüm ritüeller bir şekilde aşkın varlıkla ilişkilendirilebilir çünkü aşkın varlık zaten kendisini bu türden hiyerofani sayılan nesne, durum, mit ve davranışlarla açığa çıkarmaktadır. Ritüeller de bunların en belirgin olanlarından bir tanesidir (Eliade, 1958: vii-xi; Otto, 1924: 29, 33, 38). Aslında hem Eliade hem de Otto'nun bu türden bir sembolik gönderimi aşkın varlık ile bir tür birleşme ya da onun nihaî hakikatine dair farkındalık ve bilgi sahibi olma şeklinde anlamlandırdıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla onlara göre sosyal yönü öne çıkan özellikle geçiş ritüellerini de temelde bir şekilde dinî saydıkları için ritüele dahil olan bireylerin bu yönde bir zihinsel durumda olduklarını veya olmaları gerektiğini düşünürler. Dolayısıyla herhangi bir dinde ya da kültürde yerleşik bulunan tüm ritüelleri hem dinî hem toplumsal saymamızda herhangi bir sakınca gözükmemektedir.

Bu noktada akla şu soru gelebilir: Bir ritüeli sadece dinî ya da sadece toplumsal kabul etmek durumunda kaldığımızda yani bir başka deyişle ritüele katılan bir bireyin bunu hangi saikle yaptığına karar vermemiz gerektiğinde bunu hangi kriterlere göre ayırt etmemiz gerekir? Bu sorunun cevabı daha özel olarak din psikolojisi, dinler tarihi disiplini ya da kültür antropolojisi disiplini gibi disiplinlerin araştırma konuları içerisinde elbette aranabilir. Ancak çok muhtemeldir ki en seküler törenlerin, birileri tarafından dinî duygu ve anlayış ile ifa edilebildiği gibi en dinî törenlerin de tamamen toplumsal kimlik veya toplumsal uyum gibi tamamen sosyal fayda için yani dinî duygudan uzak yapılabildiği bir tablo ile karşılaşılacaktır. Dolayısıyla felsefî olarak yaklaştığımızda bir ritüeli dinî ya da seküler yapan asıl unsur ritüele katılan bireyin zihinsel durumu ve anlayışıdır. Genellikle ritüelleri dinî ya da seküler şeklinde ayırmak için bakılan ilk şey ritüelin tarihi arka planıdır. Aslında bu tarihi geçmiş ritüelin özüne ait bir nitelik değil aksine sadece ritüele katılan bireyin zihinsel durumunu şekillendiren bir unsur ve güç olarak ele alınmalıdır. Kişi bunu ne ölçüde bilir ve ne kadar farkında olursa yani niyeti ne ise o kadar dinî ya da seküler bir anlayışla ritüeli yerine getirmiş olacaktır.

Bu niyet yani eylemin gaye sebebi ritüelin hem karakterini hem de mahiyetini belirleyen temel unsur olduğunu iddia etmemiz mümkün görünmektedir. Örneğin, Yahudi inancına göre cumartesi gününün kutsanması, o gün hiçbir iş yapmayıp dinlenme ve ibadet ile geçirilmesi kutsal metinlere dayanmakta ve sadece o inancı

kabul edenler için bu eylem bir anlam ifade etmektedir. Rast geldiği için o gün çalışmayan birini Yahudi saymak makul olmadığı gibi o gün çalışmak zorunda kalan bir Yahudi'yi de bu inancı benimsediği halde özgür iradesi bulunmadığından dolayı bu ritüeli yerine getiremediği için dinden çıktığını iddia etmek de makul değildir. Çünkü tıpkı ibadetlerde olduğu gibi dinî ritüeller de eylem olarak sıradan olsalar bile gönderme yaptıkları anlamlar sadece eylemi yapanların zihinlerinde kurulmak durumundadır. Dolayısıyla, eğer bir kimse kişisel olarak Yahudiliğe veya daha özelinde cumartesi günü çalışmama inancına inanmıyor ve fakat aile, çevre veya bir başka otoriteden korktuğu için bu ritüeli uyguluyorsa bu kişinin o dinî ritüeli yerine getirdiğini iddia etmek de makul olmayacaktır.

Hemen hemen tüm dinlerin kendine özgü ritüelleri olduğunu biliyoruz. Bu ritüeller, belirli bedensel hareketleri, özel davranış biçimlerini ve beraberinde sesli ve görsel sanatları ve en önemlisi çoğunlukla toplu şekilde belirli bir zaman ve yer tahsisi dahilinde icra edilir. Ritüelin genellikle zaman ve mekan tahsisi ile belirli bir başlangıcı ve sonu ve çoğunlukla da çeşitli aşamaları bulunur. Tüm bu unsurlar kendi başlarına özel ve dinî bir anlamı olmakla birlikte ritüeller genellikle bütün olarak daha üst bir anlama da gönderme yapabilmektedirler. Bu üst anlam ise doğası gereği büyük ölçüde inanç esaslarının gereği olarak belirli bir Tanrı-evren anlayışını, insan/toplum/kimlik anlayışını temsil eder. Bu temsil ise ritüele katılan bireylerin hem kendi kendilerine iç konuşma şeklinde anlattıkları/hatırladıkları ve dolayısıyla inançlarını ikrar ettikleri hem de bu inançların gelecek nesillere ve yeni katılan müminlere aktardıkları bir uygulama olarak görülebilir.

Dolayısıyla birçok geçiş töreni dediğimiz doğum, evlenme, erişkinliğe geçiş, ölüm ayinleri de sıklıkla insanın evrendeki yerini temsil eden, insan yaşamı boyunca geçirdiği evreleri kutlayan dolayısıyla büyük oranda dinî olan ya da kökenlerini eski dinlerinden alan törenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında belirli zamanların ve mekanların gerek bu insan-evren anlayışı çerçevesinde gerekse dinî inançları açısından bireylerin ve toplumların yaşam döngülerinde önemli görülmesi, bu zaman ve mekanların özel ritüeller ile kutsanması ve kutlanması söz konusu olabilmektedir. Bahar bayramları, yeni yıl kutlamaları, hac ve ziyaret mekanları, mezarlıklar ve mezarlık ziyaretleri gibi pek çok örnek hem dinî hem kültürel olarak özel anlamlar taşımaktadır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ritüel esnasında ve sonrasında inanan kişinin zihninde tam olarak ne türden bir anlam oluştuğunu belirleyebilmemiz için dinî duygu, dinî tecrübe gibi tartışmalı kavram ve olguları netleştirmemiz gerekir ki bu da genellikle konuya yaklaşan düşünürün kabulleri ve anlayışlarına göre ve son derece geniş bir çeşitlilik arz etmektedir. Bu olgu ve kavramları dışarıda tutmaya çalışarak bir anlam arayışına giriştiğimizde ise son derece kuru ve tamamen önermelere dayalı, bir bakıma da pozitivist ve sadece şekilsel olarak dinî olmaktan öteye geçemeyen bir ritüel formu ile karşı karşıya kalınacaktır. Yani inanan bir kişinin "ben ekmek-şarap ayinini İsa Mesih'in yaşadıklarını ve Tanrı'nın bizim için yapmış olduğu fedakarlığı hatırlamak ve onunla bu yönde bir ahitleşmeyi kabul için yerine getiriyorum" şeklindeki beyanı ve bu beyana olan zihinsel tasdiki şekilsel olarak ritüeli veya ibadeti tüm görünür yönleriyle dinî yapmaktadır. Ancak felsefî ve epistemolojik olarak ritüel ile beyan edilen inancın gerçekten inananın zihninde birincil etken, gerekçe ve dolayısıyla niyet mertebesinde olabilmesi için bu inancın, kişiyi ritüeli yapmaya iten asıl muharrik ve motivasyon olması gerekir ki bu da aksi durumuna kıyasla dinî duygu ve bazen de dinî tecrübe arzusuyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Yani bir kişi bu ayini dile getirdiği inançtan dolayı yaptığını düşünse ve yapsa bile ayinin diğer faydaları olan toplumsal kimlik, bir arada bulunma, ayinin farklı aşamalarındaki sanatsal zevkler, sonrasındaki sosyalleşme ortamı vs. gibi faydalar ortadan kalktığında ya da bu faydaları bulamadığında ayine gitmek istemiyorsa kişi inandığını zannetse bile zihinsel durumu halen daha o aşamaya geçememiş demektir.

Burada akla daha da tartışmalı olan "Dinin özü duygu mudur?" sorusu gelmektedir. Bir önceki başlıkta üzerine vurgu yaptığımız dinî duygunun ne olduğu meselesi çözülmeden bu soruya elbette yeterli kesinlikte cevap veremeyeceğimiz ortadadır. Ancak dikkat çekmek istediğimiz husus insanın özellikle gündelik yaşamda bir inanç doğrultusunda harekete geçmesine neden olan o inancın kuvvet derecesi yani inandığı şeye dair hissettiği duygulanımlardır. Örneğin şu an içinde bulunduğunuz odanın kapısının dışında bir örümcek olduğunu bildiren bir mesaj aldığınızı farz edelim. Bu mesajla gelen bilgiye dair inancın kuvvet derecesini belirleyen; mesajı gönderen kişinin güvenilirliği, örümcekten haberi olma ihtimali, yaşadığınız bölgede örümcek popülasyonu, binanızın yalıtımı gibi birçok etmen bulunabilir. Ancak sizi kapıyı açma aşamasında alacağınız tedbiri harekete geçiren asıl güdü temelde

örümceklere olan korku seviyenizdir. Düşük kuvvette delil ve haber ile bile bu tedbirli davranış tercih sebebi olabilmektedir. Bu örneği arzu, sevgi gibi herhangi bir pozitif duygu ve davranışla da yer değiştirmemiz mümkündür. Dolayısıyla dinî duygunun ibadet ve ritüellerde aranması ve inanan bireyden beklenmesi gereken asıl unsur olmasını bu şekilde temellendirebiliriz.

Elbette bu temellendirmeye dinî inanç konuları ile dünyevi inanç konularının mahiyeti gereği farklı olduğu ve dolayısıyla bu tür bir karşılaştırmanın yapılamayacağı yönünde bir itiraz akla gelebilir. Ancak mahiyetlerinin farklı olması inanç konusu olan varlığın (veya önermenin) epistemolojik olarak sonradan kesinliğe ulaşma ihtimali ile ilgilidir. İnanma esnasındaki zihin durumunda ise bireyin duygu seviyesi o inanca dayalı olarak harekete geçme kararında öncelikli etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Aradaki farkı daha iyi anlamak için gelen mesajda örümcek yerine tavan sıvasından dökülen beton parçalarının olduğunu varsayalım. Bu durumda kapıyı açmadan önce elinize süpürge almanızı etkileyen en temel faktör inancınızı oluşturan delillerin kuvveti ve bunun yanında sizde var olan sosyal sorumluluk, ahlak ve ödev bilincidir. Dolayısıyla eylemi harekete geçiren unsurlar beton parçalarının kendisinden kaynaklı değil zihinsel başka süreçlerdir.

Sonuç olarak gerek ritüellerde gerekse ibadetlerde icra edilen her türden davranış, söz, musiki, dans, bedensel bir duruş veya oruç gibi kısıtlamaların eğer bir sembolik anlamı varsa ve bu anlam ister mistik ister teistik olsun bir dinî inanca dayanıyorsa bu anlamı dinî duygudan bağımsız ve ilgisiz düşünemeyiz. Söz konusu anlamları bir şekilde tamamen bilişsel bir süreç olarak açıklamaya çalışmak temelde aşkın varlığın aşkınlığına gölge düşürüp onu bir gün keşfedilmeyi bekleyen evrene ait bir unsur ve aradaki ilişkiyi de araçsal bir ilişki haline getirir. Belki de bundan dolayıdır ki hemen hemen tüm dinlerin inanç sistemlerinde aşkın varlık ile insan arasında kurulan ilişki kişisel bir ilişki şeklinde tasavvur edilir ve aşkın varlığa yüklenen sıfatlar genellikle insanî sıfatlar şeklindedir.

En az dinî duygu meselesi kadar önem taşıyan ve dinî sembollerin büyük oranda görüldüğü ve taşıyıcısı kabul edilen bir diğer alan da sanattır. Sanat ve e*stetik duygu* meselesine geçmeden önce sosyal hayatta dinî ritüeller ve ibadetler dışında kullanılan ve çoğunlukla bunlara eşlik eden birtakım semboller de o dine inanan kişiler ve gruplarca dinî duyguların temsilleri olarak kullanılmaktadır. Bu türden sembollerin

ilk ortaya çıkışlarına dair kesin bilgilere ulaşılamasa bile sembollerin farklı kültürler ve dinler tarafından özellikle fetihlerle alınıp yeni kültür içerisinde farklı anlamlar yüklenerek kullanıldığı ve artık yeni kültürün ve dinin bir parçası olabildiği tarihi bir gerçektir. Örneğin Ay-yıldız sembolünün ilk olarak dördüncü yüzyıl Sasani dönemi paralarında da basıldığı daha sonra Dört Halife döneminde de bu paraların kenarına 'bismillah' ibaresiyle aynı şekilde basılmaya devam ettiği görülmektedir. Hatta İslam'dan hemen önce de aynı yüzyılda Bizans paralarının bir yüzüne tamamen ay-yıldız basıldığı da bilinmektedir (Grierson, 1982: 117-19). İran'ın dört halife döneminde fethi ve İstanbul'un 1453'teki fethi neticesinde Ay-Yıldız artık tüm dünyada farklı bir anlamı taşır hale gelmiş ve ilk anlamıyla tüm bağlantıları kopmuştur. Elbette bu anlam değişimi çok kısa sürede olmadığı gibi var olan sembole yeni anlamlar yükleme sürecinde eski anlamlarından birinin öne çıkartılıp diğerlerinin yerine yenilerinin getirilmesi şeklinde olduğunu tahmin etmek çok zor olmasa gerektir. Örneğin ay-yıldız sembolü Antik İran kültüründe ay ve güneş tanrılarına saygı ifade etse de siyasi iktidarın gücünü de temsil etmekteydi. Nihayetinde gerek İslam Devleti gerekse Bizans tarafından kullanılması muhtemelen ay ve güneş tanrılarına inancı kabul etme anlamında olmayıp İran coğrafyasının meşru iktidarını temsil etme anlamının öne çıkarılması şeklinde bu sembolün taşındığını söyleyebiliriz. Benzer bir süreci Hint kökenli Svastika sembolünün Almanya'da Nazi partisinin resmi sembolü olması sürecindeki anlam değişiminde de rahatlıkla görebiliriz.

Bu semboller başlangıçta dinî bir karakter arz etmesine rağmen, zaman içinde önce toplumsal anlamların sembole katılması, daha sonra siyasi anlamlarının katılmasıyla ilk anlamından genellikle uzaklaşmakta ve sonunda artık dinî olan anlam kökü tamamen ortadan kaybolabilmektedir. Ay-yıldız sembolünde olduğu gibi bu siyasi anlam önceleri Türklerin siyasi iktidarına daha sonra da Türklerin İslam dinini temsil rolünün yaygınlaşmasıyla birlikte tekrardan dinî bir anlam olarak İslam dininin temsil rolüne dönüşmüştür. Ancak bu değişim de yine toplumsal seviyede yani dinî olmaktan ziyade toplumsal kimliğin bir sembolü olarak kalmış gözükmektedir. Bir başka ifadeyle ay-yıldız sembolünün hangi tarihte ve kim tarafından derin bir dinî ve estetik duygu ile ortaya çıkmış olduğu artık çok önemli değildir. Bu türden bir dinî duygu bir daha yaşanmadığı sürece semboldeki anlam değişimini ve yeni anlamları hakiki seviyede dinî saymamız en azından felsefî açıdan tutarsız gözükmektedir. Söz

konusu dinî sembollerin başka bir din veya kültür tarafından benimsenip kendi dinlerinin inanç esasları doğrultusunda dinî bir sembol haline gelmesi şeklinde bir değişimin istisna sayılabilecek yolu ve ihtimali ise ancak Eliade'ın savunduğu profan ve hiyerofani kavramları ile veya buna benzer mistik ve prenniyal bir insan-evren anlayışı ile mümkün gözükmekte ve böyle bir din anlayışı içinde anlamlı olabilmektedir. Bu da haddizatında dinî çoğulculuğun bir çeşidi olarak görülebilir.

1.2.4. Sanatta Dinî Semboller

Bu bölümde dinî sembollerin ibadetler, ritüeller ve sosyal hayatta karşılaşılan örneklerine dair ortaya koymaya çalıştığımız tahlillerden anlaşılacağı üzere dinî duygu, estetik duygu, toplumsal ve kültürel kimlik gibi bazı temel kavramlar öne çıkmaktadır. Söz konusu sembollerin toplumsal/kültürel kimlik, tarihsel arka planı veya coğrafya gibi yönleriyle tahlil edip izlerini sürme işini çalışmamızın sınırlılığı gereği tarih ve ilgili alt disiplinlerin araştırmalarına bırakmak daha doğru olacaktır. Ancak dinî sembolleri yakından ilgilendiren ve Din Felsefesinin de en önemli konularından biri olan Din-Sanat ilişkisi veya daha özelde dinî duygu - estetik duygu ilişkisi ise üzerinde durulması gereken bir problem alanıdır.

Schleiermacher (1996) *Din Üzerine* başlığıyla yayınlanan bir dizi konuşmasında dinin doğasına dair görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Eserinde dinin ahlaki yönünü öne çıkarmayı hedeflemiş, bunun için de sezgi kavramını kendi düşüncesine göre analiz etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda dinî inanç konularının bilişsel birer süreç yerine sezgisel bir farkındalık şeklinde kavranması gerektiğini dolayısıyla dinî yaşantının temelinde dinî duygunun yer alması gerektiğini savunmuştur (1996: 25-30). Onun aslında sezgiyi ve dolayısıyla yaşamın içinde olan dinî duyguyu dinin asıl özü olarak sunmaya çalışmasının nedeni, dinin metafizik saha ile ilgili olan inanç konularını, felsefi ve metafizik tartışmaların içerisinde kaybolmaması gereken üstün bir konumda olduğunu düşünmesi, öte yandan ahlaki sahaya dair kutsal metinlerin bildirmek durumunda kaldığı kuralların ise ahlak ve toplum bilimcileri tarafından rahatlıkla eleştirilebilmesidir. Dolayısıyla ona göre din aslında hem metafizikten hem sosyal normları önceleyen ahlaktan daha üsttedir. Tıpkı aşkın varlık gibi evrendeki her şey ve insanın tüm uğraş sahaları tek ve biricik olan

sonsuzluğun sadece sınırları belirlenmiş birer parçalarıdır. Dolayısıyla inanan bir kişi bu sonsuzluğu sezgi ve ona eşlik eden dinî duygu ile ancak keşfedebilir ve yaşayabilir. Bu yaklaşım da onu bir tür dinî çoğulculuğa ve tüm diğer dinlere ve din içerisindeki tüm diğer görüş farklılıklarına karşı hoşgörülü bir din anlayışına yaklaştırmaktadır.

Dinî duygu ve dinî tecrübeyi dinin merkezine alan yaklaşımlara bir örnek olarak verdiğimiz Schleiermacher'in bu yaklaşımının benzerlerini sıklıkla atıf verdiği Spinoza ve kendisinden sonra gelen P. Tillich gibi düşünürlerin görüşlerinde de karşılaşmaktayız. Ancak sıklıkla karıştırılan ve son yıllarda üzerinde durulmaya başlanan 'duygu' ve 'duyum' (hissiyat) ayrımı özellikle teoloji sahasında sıklıkla göz ardı edilen bir husus olduğunu söylenebilir. Türkçeye *Descartes'ın Yanılgısı* başlığıyla çevrilen Antonio Damasio'nun başlıca eseri ve sonrasında kaleme aldığı eserlerle acı ve haz hislerinin (beş duyudan ayrı olarak) öncelikle duygularla ve dolayısıyla insanın karar verme, değerlendirme melekeleriyle ilişkilerini daha da önemlisi insanın bilinçlilik haliyle ilişkisini nörobiyoloji biliminin verileriyle felsefi olarak ele almaya çalışmıştır (Damasio, 2003: 3-7).[19] Ayrıca sadece nörobiyoloji çalışmalarından hareketle insanın değer alanlarının temel problemlerini ele alan bir derleme eser projesine de öncülük etmiş, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi değerlendirmelerimizin nasıl oluştuğuna dair araştırmaları bir araya getirmeye çalışmıştır (Changeux, vd., 2005: ix-xiii).

Yine estetik üzerine felsefi sorgulamalar yapan J. Levinson (1996) ve N. Carrol'un (2001) çalışmalarında ve onunla birlikte ele almayı hedeflediğimiz P. Railton'un eserinde karşımıza çıkan ve bizi ilgilendirdiğini düşündüğümüz iki husus olduğunu görmekteyiz. Öncelikle Railton'un eserinde estetik ve etik yargıların doğası ve daha da genel anlamda bu değer alanlarını ilgilendiren objektiflik (nesnellik) sorununu nasıl çözebileceğimizi; bu süreçte hangi tür epistemolojik yaklaşımı benimseyebileceğimize dair D. Hume'un görüşlerinden hareketle kapsamlı bir öneri sunmaktadır (2003: 85-130). Onun bu yaklaşımını kısaca özetleyecek olursak, etik ve estetik değerler alanının öznel (sübjektif) olduğu konusunda hem genel bir kabul hem de gündelik hayatta sayısız örnekleri bulunmaktadır. Fakat diğer yandan bu değer alanlarında kültürden kültüre farklılık olmakla birlikte değişik seviyelerde ve

[19] Antonio Damasio, Descartes'ın Yanılgısı, çev. Bahar Atlamaz, Varlık Yayınları, İstanbul, 2006;

sahalarda bir tür nesnellik olduğunu ve bu sayede hukuk ve sanatın gelişebildiğini, toplumdaki bireylerin çevresel şartlar ile uyumlu şekilde bunları kabul edip hayatına yansıttığını görebilmekteyiz. Bu ikisi arasında bağlantıyı yani hem öznel yanını hem de nesnel boyutunu felsefî olarak tutarlı bir şekilde bir arada analiz etmemiz, Railton'a göre ancak Hume'un natüralist ve empirist yaklaşımı sayesinde mümkün olabilmektedir.

Burada vurgulanan husus, insanlara neyin güzel veya iyi geldiği bir anlamda onların insan olma bakımından bir nebze de olsa doğalarında bulunmakla birlikte, yine tecrübeleri sayesinde birbirleriyle etkileşim yoluyla bu duygu ve yargılarını diğer bireylere aktarabildikleri ya da kabul ettirebildikleri düşüncesidir. Ahlak sahasında bu etkileşim ve aktarım eğitim, model/örnek olma, eylemlerin olası arzu edilen ve kaçınılan sonuçlarını gösterme şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Sanat alanında ise bireylerin tecrübe eksikliğinden kaynaklı hissedemedikleri duyguları görsel, işitsel ve anlatı yollarıyla diğer bireylere aktarma şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu yönüyle sanat, başta duygu olmak üzere ahlaki ve bilişsel birçok yargı ve düşünceyi de bir tür aktarma aracı olarak işlev görmektedir. Levinson ve Carrol'un sanat ve estetiğe dair vurguladıkları sanat eserinin mesaj verme özelliği çalışmamızın bu bölümünde aklımızda tutmamız gereken ikinci hususdur. Örneğin Carrol eserinde gerek sanatçı gerekse sanat karşısındaki izleyicinin tutumlarını 'Estetik tecrübenin dört mefhumu' başlığıyla sınıflandırmaya çalışmış ve bu çabasını ise yakın dönemdeki sanat eserlerinin farklı politik ve kültürel motivasyonlar ile giderek sanatsal yetkinlikten çok mesaj verme gayesi gütmesinden yakınmıştır. Bu bağlamda geleneksel, pragmatik, alegorik ve deflasyonal estetik tecrübe başlıklarında vurgulamak ve dikkat çekmek istediği nokta tecrübenin kendisidir. Tüm bu türlerde ve özellikle *alegorik* estetik tecrübe anlayışında başka türle aktarılamayacak bir tecrübenin aktarılması söz konusu olabilmektedir. Onun karşı çıktığı husus ise sanatın mesaj iletme özelliğinin ideolojik anlayışların yaygınlaşması için kullanılması ve sanatın tecrübi boyutunun ihmal edilmesidir. Bu durum hem sanatçıyı hem de sanat eserinin muhataplarını estetik tecrübeden uzaklaştırmaktadır (2001: 42-62).

Levinson ise genel itibariyle tüm iyi ve başarılı sanat eserlerinin bir mesaj ilettiği gerçeğini kabul ederek üç temel soru üzerinde meseleyi tahlile geçer: Bir sanat eserinin mesaj iletmesi ne demektir? Biz o mesajı nasıl belirleyebiliriz? Eğer ahlaki

bir mesaj içeriyorsa bu mesajı kim iletmektedir? ve asıl soru bir sanat eseri bir mesaj iletiyorsa biz onu hem mesajı ileten bir iletişim şekli olarak alıp hem de sanatsal değerini nasıl takdir edebiliriz? (1996: 225) Levinson'un gündelik ve günümüzün popüler sanat dallarından verdiği örnekler üzerinden temellendirdiği tarihselci görüşleri tartışmaya açık olduğu söylenebilir ancak onun sanat eserinin mesaj iletme özelliğine dair yaptığı sorgulama da dikkate alınması gereken bir husustur.

Çalışmamız bağlamında sanatta kullanılan dinî sembollerin işaret ettikleri anlamlara dair tutarlı bir tahlil yapabilmemiz için bu hususlara dikkat etmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda dinî semboller sanatın her alanında kullanılabildiği gibi sanatın kendisi de dinî kaygı ve amaçlar için ibadetlerde, ritüellerde ve genel olarak dinî yaşamın içerisinde kullanılmaktadır.

Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Hıristiyanlık için Hz. İsa'nın Tanrısal mahiyeti, O'nun çarmıha gerilmesi, Hz. Ademin yaratılışı ve Cennetten kovulması gibi temel inanç konularını muhatabına aktarma işlevi gören sanat eserleri de söz konusudur. Bu eserler çoğunlukla anlatmak istedikleri içerikleri görsel olarak yeniden canlandıran resim (ikonografi), heykel, müzikal eserler ve etkili hitabetler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Sanatçılar bu inanç konuları etrafında yaşadıkları dinî tecrübeyi ve duygu yoğunluğunu dışa aktarmak amacıyla ortaya çıkarırken sanat eserlerinin muhatapları da özellikle kilise gibi ibadet mekanlarında bu eserlerden etkilenerek o duygu yoğunluğunu hissetmeye çalışırlar veya istemsizce o duyguları hissederler. Burada dikkat çeken husus ise söz konusu eserlerin arkasında bilişsel bir yönün olduğu yani sanat eserini şekillendiren inanç değerinde bilgilerin varlığıdır. Hz. İsa'nın son yemeğini hiç duymamış ve kutsal kitaplardaki ifadelerle ilgili hiç bilgisi olmayan bir kişi için ekmek-şarap ayini; ya da ilgili literatüre hakim olmayan biri için Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı bebek halde kucağında tuttuğu bir resmi hiçbir dinî anlam ifade etmeyecektir. Dolayısıyla mesaj aktarımı ancak aracı olan sembollerin neye gönderme yaptığına dair bilginin her iki tarafta bilinir olmasını gerekli kılar. Aksi takdirde muhatap sadece var olan bilgisine göre sembolleri yorumlayacak, bu da yanlış yorumlara yol açacaktır. Yine de sanatsal değeri yüksek bir Hz. Meryem resmi göze güzel görünme anlamında estetik duyguya hitap edebilir; fakat bu, sanat eserinin dinî bir sembol ile arzu edilen mesajı aktarabildiği anlamına gelmemekte ve dolayısıyla eserin sanatsal değeri mesaj iletme kabiliyetini ona yükleyememektedir.

Öte yandan sanat eserinin sahip olduğu sanatsal değer sadece bilişsel bir mesaj olmasa da duygu aktarımı bağlamında muhatabına mutlaka bir şeyler katmaktadır. Fakat bu duygu hali eğer taşınan mesaj ile uyumlu olmaz ise muhataba ne mesaj ne de duygu taşınabilir. Örneğin son derece mutlu bir bayramlaşma ve kutlama anını depresif, hüzünlü bir müzik eşliğinde, şiirsel ve ağlamaklı bir ses tonuyla anlattığımızda muhatabın zihni karışacak ve belki de mizah şeklinde yorumlayıp gülecektir. Dolayısıyla Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini çiçeklerin açtığı günlük güneşlik ve insanların eğlendiği bir tablo şeklinde sanat eseriyle yorumlamak muhtemelen inananlar tarafından farklı inanmayanlar tarafından daha farklı algılanacaktır. Bu demektir ki sanat eserinde kullanılan ögeler her ne kadar sanatçının dinî duygusunu veya dinî tecrübesini yansıtsa da o duyguların benzerlerini dünyada yaşadığı şekliyle dışa vuracaktır. Bir başka ifadeyle bilişsel ögeler gibi duygusal ögeler de toplumda bilinen semboller ve araçlar ile aktarılabilir.

Muhtemelen bundan dolayıdır ki hemen hemen birçok dinî sembol içeren sanat eserleri içerisinde yaşadığı toplumun sanatsal araçlarını kullanarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Yahudi sanatına baktığımızda tarih içerisinde Yahudilerin Roma ve Bizans kültürü içerisinde ortaya çıkardıkları sanat eserlerinde figüratif unsurlar bulunmakla birlikte özellikle Endülüs ve diğer İslam coğrafyalarında ortaya çıkardıkları sanat eserlerinde resim içermeyen geometrik şekillere dayalı süsleme sanatlarına rastlamaktayız (Kogman-Appel, 2004: 171-73). Tıpkı daha önce bahsettiğimiz İbranice bilmeyen ilk Hıristiyan toplulukların dinî inanç konularını öğrenip dinî duyguyu yaşayarak aktarabilmek için kendi kültüründe var olan görsel ve sahne sanatlarını kullanmasında olduğu gibi kültürün sahip olduğu sanat anlayışı dinî inançların izin verdiği ölçüde dinî sembollerin inşası ve taşınması için birer zemin olmaktadır. İslam dini açısından ise figüratif sanatların dinen yasak olmasından dolayı dinî duyguyu dışa vuran sanat eserleri sesli, sözel ve figüratif olmayan sanat türlerine yönelmiş ve bu durum kültür halini alarak Yahudi sanat eserlerini dahi etkisi altına almıştır.[20]

Öyle ki, 19. yy.'a kadar kabul edilen genel kanaate göre Yahudilerin, Müslümanların ve reformist kilisenin, kutsal metinlerin anlatı formunun özellikle

[20] Yahudi kutsal metinlerinde de resim sanatının hoş karşılanmadığına dair ifadeler bulunsa da Roma ve Bizans etkisindeki Yahudi sanatında aksi örneklerin görülmesi İslam kültüründen etkilenilmiş olduğu fikrini akademisyenler arasında kabul görmesine sebep olmuştur. Bkz.(Kogman-Appel, 2004: 171-174)

figüratif sanatlar aracılığıyla yorumlanmasına karşı olduğuna ve bu yüzden de bir Yahudi sanat anlayışının var olmadığına inanılıyordu. Ancak 19. yy.'dan sonra yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde ortaya çıkan bazı sinagoglarda birtakım mozaikler ve duvar resimlerinin olduğu keşfedildi. Bunların tarihleri doğal olarak orta çağ öncesi döneme 3. ve 4. yy.'a kadar geri götürülmektedir. Bu eserlerin işledikleri konular da üç başlık altında sınıflandırılabilmektedir: Tanrı'nın birliği ve aşkınlığı; Tora'da geçen seçilmiş toplum olmanın mahiyeti ve Mesih inancı (Namenyi, 1960: x-xii). Özellikle Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışını, Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etmek için bağladığı sahnesi gibi kutsal metinlerde geçen hikayelerin görselleştirildiği bu resimlerde Babil sürgünü öncesi Helenistik dönemdeki Yahudilerin birçok Pagan sembollerini kullandığını fakat bunları kendi inançları doğrultusunda yorumlayıp anlamlar yükledikleri görülmektedir (Namenyi, 1960: 28-30). Bunun yanında pagan mabetlerinde rastlanan mabedin yönünün inanılan ilahın sembolü olan yıldıza ya da birçoğunda olduğu gibi güneşe dönük olmasına karşılık bu ilk dönem sinagoglarda Kudüs'e (özellikle Fırat nehrinin kıyısında MS.245 yılında inşa edilen Dura Europos için batıya tekabül eder) dönük olması pagan inançlarından ayrı olduklarını göstermeye çalıştıklarını fakat bunu da benzer sembolleri kendi inançları etrafında tekrar yorumlayarak yaptıklarını görmekteyiz. Hıristiyanlığın 3. 4. ve 5. yüzyıllarına tekabül eden bu dönemde Yahudilikte izin verildiği anlaşılan bu figüratif dinî sanat anlayışı ve eserleri daha sonraki iki yüzyıl boyunca özellikle daha mistik ve manevi kabul edilen İslam sanatının Yahudi kültürüne girmesiyle tamamen yok edilmiş ve yerini süsleme ve minyatürlere bırakmıştır (Namenyi, 1960: 19).

Sonuç olarak sanat alanında estetik duygunun dinî inanç ve konuların aktarılmasında ve özellikle ibadetler ve ritüeller esnasında dinî duygunun güçlenmesinde önemli bir payı vardır. Bu estetik duygu büyük ölçüde sanatçının kendi dinî duygu ve inancının gücünden beslenmekte ve sanat eseri olarak benzer duyguları ve temel inanç konularını diğer inananlara aktarma işlevi görmektedir. Bu anlamda sanat eserinin asıl ayırıcı özelliği de muhatabında estetik duyguyu uyandırmasıdır. Fakat hem sanatçı açısından hem de sanat eserinin muhatabı olan inananlar açısından sanat eserinin türü tamamen günün koşulları ve kültürel kabulleri çerçevesinde normal sayılan türlerden seçilmektedir. Zira birey için alışık olduğu ve kullanageldiği sanat türü her zaman sanatçı ile toplum arasındaki estetik duygu etkileşimini sağlayan daha

etkili bir araç olmuştur. Buradan, dinî sembollerin sanat alanındaki örneklerine ve kullanımlarına baktığımızda bunların ilk bakışta bir dine özel ve o dinin kimliğinin bir parçası olarak görsek ve hatta onları, o dinin inandığı aşkın varlıktan kaynaklı olduğunu düşünsek dahi tarihi veriler bize aksi bir durum karşımıza çıkarmaktadır. Sanat alanındaki sembolleri bir dine mahsus kılan onların nesnesi, türü ve belirgin özellikleri değil, o sanat eserini ortaya çıkaran sanatçının inanç dünyası ve yaşadığı dinî duygulardır. Bu, çoğunlukla önceki dönemlerden miras alınabildiği gibi sıradan günlük veya değersiz nesne ve eylemlerin sanatçı eliyle dinî duygu ve inançlarla yoğurulup yorumlanmasıyla da ortaya çıkabilmektedir.

Bu yaklaşımın P. Tillich'in yukarıda özetlemeye çalıştığımız dinî sembol anlayışının; özellikle kilise resimleri ve sembolleri üzerinden nihai hakikatin bilgisine ulaşma ve bir çeşit dinî tecrübe/dinî bilgiye kapı olma anlayışıyla çatıştığı düşünülebilir. Ayrıca Eliade'ın profan ve hiyorafani kavramlarıyla sistemleştirdiği ve nihaî hakikatin tarih boyunca kendisini dinî semboller aracılıyla açığa vurduğu fikri de bir yönüyle dinî çoğulculuğu ve perenniyal yaklaşımı desteklemesi açısından açıklamaya çalıştığımız görüşlere uygun düşmeyebilir. Ancak öyle görünüyor ki özellikle sanat ve ibadet sahasında sembollerin dinî olmasını sağlayan en temel unsur, onların dinî metinlere veya inançlara dayanması değil, onları kullananların dinî duygu ve inançlarını benimseme ve aktarma amacıyla kullanmalarıdır.

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM'DA SEMBOLİZM

Çalışmamızın bu bölümünde, bundan önceki bölümlerde ortaya koymaya çalıştığımız dinî sembollere dair temel yaklaşımımızın İslam dini üzerinde ne gibi değerlendirmelere karşılık geleceğini göstermeye çalışacağız. Bu sayede hem İslam'ın temel inanç sistemini daha iyi anlamayı hem de inanan bir müslümanın inançları ile ibadetleri, ahlaki davranışları arasındaki ilişkisini daha isabetli bir tahlille ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bunu yaparken de asıl amaç olarak inanan bireyin inanç konuları ve ibadetler bakımından içinde bulunduğu zihinsel süreçleri takip etmeyi ve tüm bu süreçlerin epistemolojik değerini yani bir bakıma iç tutarlılığını ve insan zihninin gerçek dünya ile ilişkisinden kaynaklanan anlama-kavrama-ifade etme gibi doğal alışkanlıklarıyla uyumunu ortaya koymaya çalışacağız. Zira insan, yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi temel olarak semboller ile düşünür, anlamlandırır ve eyleme geçme aşamasında bu sürece göre karar verir.

Bunun için önceki bölümde de benimsediğimiz yol haritasını takip ederek ilk olarak kutsal metnin yani Kuran'ın ve vahiy probleminin temel tartışma konularını ele alıp özellikle din anlayışı türlerinin, kutsal metin anlayışı, vahiy tasavvuru, peygamberlik tasavvuru gibi konulardaki yansımalarını tahlil etmeye çalışacağız. Akabinde İslam'ın günlük hayatta en görünür veçhesi olan ibadetleri ve muamelat dediğimiz bahisleri içine alan Fıkıh alanındaki temel yaklaşım ve problemlere geçeceğiz.

Ancak, bu aşamada odaklandığımız konular ağırlıklı olarak Kuran ilimleri ve Fıkıh ilminin konuları gibi gözükse de bu konularla ilgili olan belli başlı kelamî tartışmaları, felsefi yaklaşımları ve tüm bunlara zemin sayılabilecek tarihi ve kültürel şartları da dikkate almamız gerektiğinin farkındayız. Zira herhangi bir dinde olduğu gibi İslam'da da dinî semboller üzerine yapılabilecek felsefî bir sorgulama ve epistemolojik değerlendirme, doğası gereği bu hususları içine alabilecek ölçüde kapsamlı ve tutarlı olmak durumundadır. Bundan farklı bir yaklaşım da belirli bir din anlayışı çerçevesinde ve onu desteklemeye yönelik kurgulanmış, tarihsel verileri sadece bu amaçla kullanan bir anlam çıkartma çabasından öteye geçemeyecektir.

Çalışmamızın temel amacını açık bir şekilde aktarabilmek adına burada şu hususa da dikkat çekmemiz gerektiğini hissediyoruz. Bu çalışma İslam dininin yeni bir yorumunu getirmek veya felsefi bir teoloji inşasına girişmek için hazırlanmamıştır. Amacımız, sadece İslam'da söz konusu olabilecek dinî sembollerin anlamlarına dair felsefî olarak temellendirilebilir ve tutarlı bir açıklamanın nasıl mümkün olabileceğini bulma ve tahlil etme çabasından ibarettir. Böyle bir çabanın da belirli bir din algısı ve din anlayışını savunma amacını değil, farklı din anlayışları çerçevesinde bu hususdaki açıklamaların hangisinin daha tutarlı ve anlatılabilir yani epistemolojik değeri yüksek olduğunu gösterme amacını taşıması gerektiğini söyleyebiliriz.

2.1. İSLAM'DA SEMBOLLERİN ANLAMLANDIRILMASI

İslam dini açısından da önceki bölümlerde takip ettiğimiz yöntem esas alınarak öncelikle dinî sembollerin kutsal metin ile ilişkisini ele almaya başlamak durumundayız. Daha önce de değindiğimiz gibi, bir dinin sahip olduğu dinî sembollerin neler olduğu tespit edilmeden o semboller hakkında konuşulamayacağı ortadadır. Bu tespit için de o dinin ilk kaynaklarına gitmemiz gerektiği ve bu noktada semavi dinler için ilk kaynak olarak kabul edilen kutsal metinlerin öncelikle nasıl metinler olduklarının netleştirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Zira metinlerden sembolik değer taşıyan unsurların neler olduğunun çıkarılması metne nasıl yaklaştığımıza göre şekillenecektir. Buna ilaveten bir şekilde sembollerin neler olduğu hususunda uzlaşıya varsak dahi bu sembollerin hangi anlamlara gönderme yaptığını tespit etmemiz yine metne nasıl yaklaştığımız ile belirlenmek durumundadır.

İslam dini açısından ise bu problem vahiy ve Kuran metninin mahiyeti konusunda düğümlenmektedir. Konu ilk bakışta İslami ilimler içerisinde Tefsir ilmini doğrudan ilgilendirse de hali hazırda başta İslam Hukuku ve Kelam ilimleri olmak üzere temel İslam bilimlerinin tamamının Tefsir ve Tefsir Usulü disiplinleri ile olan ilişkisi yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla öncelikle Kuran metnine ve vahiy problemine ilişkin İslam düşünce tarihinde ortaya konan yaklaşımlara değinmemiz yerinde olacaktır.

2.1.1. Vahyin Mahiyeti ve Kuran'da Metin-Anlam İlişkisi

Vahyin mahiyetine dair ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma, Aydın Işık'ın doktora çalışmasının bir ürünü olan *Bir Felsefi Problem olarak Vahiy ve Mucize* başlıklı eseridir. Özellikle vahyin mahiyeti konusunda tekrara düşürecek tartışmalara girilmesinin ahlaken de uygun olmadığı kanaatindeyiz. Bilhassa vahyin geliş şekilleri (nasıl geldiği) ve Hz. Peygamber'e neyin vahiy olarak geldiği konusunda İslam düşünce tarihinde çok boyutlu tartışmaların varlığı bilinen bir durumdur (A. Işık, 2006: 56-59). "Kuran'ın yaratılmış olup olmadığı meselesi" olarak bilinen fakat arka planda çok daha derin kelami tartışmaları içeren bu konu, temelde vahiy tecrübesinin mahiyetiyle ilgili olup kanaatimizce dinî problemlerin neredeyse tamamının merkezinde yer almaktadır.

Yaygın kanaate göre vahyin nasıl geldiği meselesi, onun bir tür dinî tecrübe olmasından dolayı bu tecrübeyi yaşamayan birisinin algılaması/kavraması mümkün değildir. Hatta onun mahiyetini anlatmaya çalışmak, kör birisine renkleri anlatmaya benzer (Sofuoğlu, 1981: 21). Dolayısıyla vahyin mahiyeti de Hz. Peygamber için olmasa da ona inanan insanlar için kendi başına bir dinî inanç konusudur (A. Işık, 2006: 309). Fakat insan zihni için diğer tüm inanç konuları gibi bu konu da ne kadar akla yatkın şekilde kurgulanırsa o kadar güçlü bir inanç tesis edilecek ve başkalarına o derecede rahat anlatılabilecektir (H. Özcan, 2002: 67-68).

Bu çerçevede aşkın bir varlık olan Tanrı ile dünyevi bir varlık olan insan arasında böyle bir ilişki ve iletişim şeklinin zihin tarafından kurgulanabilecek üç ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ya Tanrı kendi aşkın olma vasfından feragat ederek bir veçhesiyle tecessüm edecek ve hatta bedenleşerek insanların arasına karışacak ve iletişimi sağlayacak ya da insanlardan birisi bir süreliğine aşkın varlıkla iletişimi mümkün kılabilecek vasıflar kazanarak Tanrı'yla iletişimi kuracaktır. Üçüncü ihtimalde ise iki varlık düzeyi arasında bir ara varlık formu ihdas edilerek aradaki iletişim için aracı olduğu ve bu şekilde vahyin gerçekleştiği kabul edilecektir.

En akla yatkın olan yani hem Tanrı'nın aşkın yönünün hem de insanın beşer yönünün bozulmadığı bu tasavvur bile kendi içerisinde birtakım problemler barındırmaktadır. Aslında bu durum da son derece doğaldır çünkü tamamen akla yatkın olan yani her unsurunun aklen açıklanabilir olduğu bir inanç şekli ancak hipotez

dediğimiz bilimsel inanç konularında mümkündür. Belki de bundan dolayı henüz kanıtlanmamasına rağmen bu şekildeki bilimsel teoriler ve bilimdeki inançlar kurgusal yapısı itibariyle sebep-sonuç zinciri üzerine kurulduklarından içerisinde şüphe unsuru daha farklı yapıdadır. Örneğin Astronomide Plüton gezegeninin keşif hikayesi buna iyi bir örnek olarak gösterilebilir.

Dinî inanç konularında ise durum daha karmaşıktır. Vahyin mahiyeti ne kadar akla yatkın bir formda tasavvur edilirse edilsin sonuç itibariyle Aşkın varlığın 'konuşması' sorun olarak kalmaya devam edecektir. İslam düşünce tarihinde 'Halk'ul-Kuran' (Kuran'ın yaratılmış olup olmadığı) meselesi olarak literatüre geçen bu problem, Kelam tarihindeki en önemli tartışmalardan ve kırılma noktalarından biridir. Ancak bu tartışmaların içeriğine detaylı olarak burada girmenin bizim çalışmamızın sınırlarını zorlayacağını düşünerek sadece ortaya konan görüşleri kabaca yapılmış tasnifler içerisinde aktarmakla yetineceğiz.[21] Zira bizim için önemli olan husus, metnin ve dolayısıyla sembollerin anlamların nerede aranması gerektiği meselesidir.

Bu tartışmada ele alacağımız ilk yaklaşım, vahyin ve Kuran'ın hem anlamının hem sözlerinin/ifadelerinin Tanrı'ya ait olduğunu savunan görüştür. Bu yaklaşıma göre Allah tüm insanlar için rehber olabilecek sabit bir metin göndermiş ve metni koruyacağına dair söz vermiştir. Bu çerçeveden bakıldığında Hz. Peygamberin görevinin, sadece bu sözlerin insanlara aktarımı ile sınırlandığı gibi bir anlam çıkabilmektedir. Hz. Peygamber, tıpkı bir padişahın yazılı veya sözlü fermanını halka okuyan elçi konumunda olup ifadelere ve anlamlarına bir müdahalesi söz konusu olmamaktadır.

Bu durum birkaç yönden bazı soruları akla getirmektedir. Bunlardan ilki, böyle bir anlayışta Hz. Peygamberin sünneti ve hadislerinin değerinin ne olacağı meselesidir. Zira metin kutsal ve ilahi olunca insanın ihtiyacının tamamını bu kitapta bulabileceği düşünülebilir. Her ne kadar vahyin ifadelerinde "Peygambere uyun, ona tabi olan bana tabi olmuştur" açıklaması birçok ayette vurgulansa da muhatap açısından Hz. Peygamber sadece bir elçidir ve çocukluğunu bildikleri etten kemikten bir insandır. Öte yandan onun hata yapmayacağına dair bir inanç dile getirilse de epistemolojik açıdan birinci derecede önemli olan, metin olduğundan dolayı her zaman zihinlerde

[21] Bu tasnifler, bizim için en net ve detaylı bir şekilde ele alan Hanifi Özcan ve Yusuf Şevki Yavuz'un ilgili eserlerinden alınmıştır (Yavuz, 1997; H. Özcan, 2012: 94).

anlamın tespiti açısından Hz. Peygambere ve sünnetine mutlak bir güvenin sağlanamayacağı sonucu çıkabilmektedir. Zira onlara göre, Hz. Peygamber de bir insandır ve ona gelen vahyi, kelimesi kelimesine hiçbir değişikliğe uğratmadan aktarma görevi olarak kendisine peygamberlik verilmiştir. Ancak bu anlayış ile o toplumda vahyin ifadelerini Hz. Peygamberden daha iyi anlayacak birilerinin çıkabilme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Bu eleştiriye, ifadelerin ilk muhatabı elçi olduğu için anlamı en doğru onun bilebileceği ve dolayısıyla ona danışılması gerektiği şeklinde bir savunma getirilebilir. Ancak bu savunma da iki ayrı sorunu daha ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki, ona danışılma imkânının olmadığı bir ortamda anlamın hiçbir zaman tespit edilemeyeceğini zımnen kabul etmek anlamına gelmektedir. Zira söz konusu durumda tıpkı elçiye "Ben padişah ile görüştüm, fermandaki şu ifade aslında şu anlama gelmektedir" şeklinde bir itirazın ihtimalini nasıl tamamen yok edemiyorsa, özellikle Hz. Peygamberin müdahale edemediği durumlarda, metnin anlamının tespitinde sünnete muhalif çok farklı anlamların doğmasına, yeni peygamberlik iddialarının ortaya çıkmasına da sebep olabilecektir. İkinci sorun ise Hz. Peygamberin açıklamalarını Kuran ayetlerinden nasıl ayıracağımız meselesidir. Burada ayırmaktan kastımız ayet ile hadislerin lafızlarını birbirinden ayırma meselesinden ziyade anlamın ayrılma meselesidir. Eğer Hz. Peygamberin açıklamalarına ihtiyaç hasıl olduysa ayetlerin anlamı kapalı ya da tartışmalı olduğunu kabul ettiğimiz sonucu çıkar. Bu durumda Hz. Peygamberin açıklamaları anlamın taşınmasında asıl olacaksa yine ayetler gibi onları da kutsal saymamız gerekecek mi sorusu ortaya çıkacaktır.

Buradan ikinci yaklaşım olan Mutezilenin Kuran'ın yaratılmış olduğu görüşüne geçebiliriz. Onlara göre vahyin lafızları ve anlamının kaynağı Tanrı'dır. Ancak metin ezeli olmayıp Hz. Peygamberin kişiliğinde ve lehçesinde sebeb-i nüzul üzere yaratılmıştır. Bu anlamda Kuran yaratılmış olup metin sabitleşmiştir. Bu görüşlerini desteklemek için çok çeşitli akli ve nakli deliller getirmişlerdir. Bunlardan en meşhurlarını özetleyecek olursak: Kuran'ın içeriğinde birçok tarihi olaylara dair bilgilerin verildiği, eğer bu ifadeler ve anlatımlar ezeli yani yaratılmamış olsaydı tarihte cereyan etmiş olan bu olayların başka türlü vuku bulma ihtimali olmayacak ve dolayısıyla bahsi geçen kişilerin gerçek anlamda özgür iradelerinden söz edilemeyecektir. Kuran, Arapça inmiştir ve bu dildeki kelimeler ve sesler tıpkı diğer

kelime ve sesler gibi dünyevidir; ezeli olamaz. Mutezile bunun gibi aklî delillendirmelerin yanında Kuran'ın açık ve anlaşılır bir kitap olduğunu, düşünüp öğüt alınması için Arapça indirildiğini vurgulayan farklı ayetlerinden ve özellikle ayetlerin nüzul sebepleri üzerine 23 senede peyderpey inmesi olgusundan da görüşlerini destekleyen deliller öne sürmektedir (K. Işık, 1967: 75-77; Yavuz, 1997). Ancak Mutezilenin Kuran metnini anlamlandırmada benimsemiş olduğu aklı temel alan tevil anlayışının ise kısmen onların, Kuranın yaratılmış olduğu fikriyle epistemolojik olarak kopuk olduğu gözükmektedir. Zira Kuran'ın metnini anlamlandırmada esas alınan ilke, ayetlerin birbiriyle çelişmeyeceği ön kabulüne dayanmaktadır (Erbaş, 2015: 163). Bunun neticesinde Kuran ayetlerini sarih (anlamı açık) ve müteşabih (anlamı kapalı) şeklinde ikiye ayırmaları ve ilk tasnifteki ayetleri zahiri anlamlarıyla ikinci gruptaki ayetleri ise daha çok dilbilimsel çözümlemeler, mecaz ve edebi sanatlar açısından anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Bundan dolayı da kendilerine yöneltilen en belirgin eleştiri bu ayrımı kendi mezhepsel görüşlerini destekleyecek şekilde yapmaları yönünde olmuştur (Erbaş, 2015: 158,159; K. Işık, 1967: 68). Bu durumun da Mutezileyi muarızları ve geniş halk kitleleri karşısında tutarsız, yanlı göstermiş olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar niyetleri tevhit akidesini savunmak ve tesis etmek olsa da ayetlere verdikleri anlamlar büyük ölçüde karşıt görüşteki kelami anlayışı çürütmek üzerine olduğundan ve tartışmayı daha çok siyasi zeminde sürdürdüklerinden dolayı sıkça eleştirilmişlerdir (Öztürk, 2012: 121,122).

Tüm bunların yanında Kuran'ın yaratılmışlığı meselesinde çalışmamız açısından önemli olan bir diğer husus ise bu tartışmanın ilk çıkış şeklidir. Farklı kaynaklarda sıkça karşılaştığımız bilgilere göre Mutezilenin, bu görüşü Yahudiliğin Tevrat algısından etkilenerek inşa ettiği, en azından Mutezile alimlerinin bu şekilde eleştirildiği bilinmektedir (K. Işık, 1967: 75; Yavuz, 1997). Buna mukabil onlar da Kuran'ın ezeli olduğu fikrini savunanları Hıristiyanlığın Logos, Hz. İsa, Tanrı'nın Kelam sıfatı anlayışını İslam'a sokmakla suçlamaktadırlar (Yavuz, 1997). Öyle anlaşılıyor ki Kuran'ın yaratılmış olup olmaması meselesi o dönemde Tanrı'nın sıfatları ve alemle ilişkisi bağlamındaki bir sorun olarak ele alınmaktadır. Zira özgür irade meselesinde taban tabana zıt iki mezhep olan Mutezile ve Cebriye'nin bu konuda aynı kişilerden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Saffan'dan etkilenmeleri, üzerinde düşünülmesi gereken bir hususdur. Mutezilenin Kuran'ın kendisinin yaratılmış

olduğunu fakat anlamına ulaşmak için aklın süzgecinden geçirilmesi gerektiği şeklinde bir ilkeyi benimsediğini biliyoruz. Tevil yöntemi olarak bilinen bu anlam arayışının her ne kadar aklı esas alsa da yöntem olarak tümevarımsal bir çıkarsama ile inşa edilmiş bir yöntem olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Mutezile hem ortaya çıkışı hem de birçok tefsir örnekleriyle büyük ölçüde siyasi kaygıları da gözetmiş, dolayısıyla itikadi olarak da öncelikle belirli ilkeler belirleyip sonrasında bu ilkelere uygun yorumlama için akli ve nakli deliller getirmişlerdir. Sahip oldukları bu tefsir yöntemi büyük ölçüde akla dayandığı halde bu anlayışları için sistemli bir epistemolojik zemin kurma ve yorumlarında felsefî tutarlılık gösterme noktasında bazı hatalara düştüğü anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Mutezile, kendilerine yöneltilen 'Yahudiliğin kutsal metin anlayışının bir devamı olduğu' şeklindeki eleştiriye cevap olabilecek felsefi bir zemin kurgulayamamışlar, Kuran'ın ezeli olduğunu savunanlara karşı Hıristiyanlığın Logos anlayışını getirmekle karşı suçlamayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla, Kuran'ı metin olarak yaratılmış fakat tamamen ilahi bir kelam olarak telakki edip onun anlamına ulaşmak için Yahudilikteki kutsal metin anlayışlarında Rabbi Yişmael gibi kendilerine göre belirli ölçütler getirmişlerdir. Bu yaklaşım da doğal olarak Rabbi Akiva gibi bu ölçütleri tanımayan ve hatta bunu ilahi kelamın sonsuz anlamlar dünyasını hadsizce sınırlama olarak görüp reddeden işari ve batıni tefsir geleneklerine de yol açmıştır. Bu tefsir geleneklerine geçmeden önce Halku'l Kuran meselesindeki son yaklaşıma da değinmemiz gerekmektedir.

Üçüncü yaklaşım ise Matüridi'nin yine Mutezileye yakın olan fakat bir orta yol sayılabilecek görüşüdür. Buna göre ise vahyin anlamı yani söz, kelime ve ifadelere dönüşebilecek anlam Hz. Peygamber'de (onun zihninde) yaratılmıştır. Zira ilahi kelam hiçbir şekilde Peygamber'in zihninde dahi anlaşılamayacak, onu aşan bir şeydir (H. Özcan, 2012: 94-95). Burada Matüridi'nin tevil-tefsir ayrımını anlamlı kılan ve Mutezileden farklılaşan yaklaşımını görmekteyiz. Ona göre özellikle insan tecrübesini aşan metafizik alana dair inanç konularını anlatan ayetlerin semboller ile dil kalıpları içerisinde anlaşılabilir ve anlatılabilir bir yapıda sunulduğunu öne sürmektedir. Tevil yöntemi ile yorumcu, daha işin başında bunların kendi anlam dünyasına indirgenen ve dolayısıyla hakikatinin bilinemeyeceği konular olduğunu kabul etmelidir. Bu sayede Matüridi, yorumcunun bir ihtimaller alanı içerisinde anlamlandırma özgürlüğünün

olduğunu savunmaktadır (Düzgün, 2014: 26,27). Ancak bu özgürlük alanı içerisinde akla dayalı bir yaklaşım ve yorum yöntemini benimseyen Matüridi, anlam arayışı çabalarında vahye muhatap olan sahabe ile sonraki yorumcuları keskin şekilde ayırmaktadır. Onun epistemolojisinde vahyin muhatabı olan sahabe, vahyin şekillenmesinde nüzul sebebi gereği etkin bir role sahipken sonraki neslin elinde onların miras olarak bıraktığı bir metin kalmıştır. Dolayısıyla bu metni yorumlarken yapılması gerekenin doğrudan Tanrı'nın muradını anlama (ve anlatma) çabası değil, ilk muhatabın anlam dünyasına ulaşmak olmalıdır. Zira bu muradı en iyi anlayan ya da anlaması beklenen ilk muhataplarının açıklamaları tefsir sayılırken sonraki neslin çabası sadece tevil ve yorum mertebesinde kalacaktır. Bunda da asıl yöntem olarak yapılan yorumun doğruluk değerinin "akıl, insaf ve vicdan ortak paydasında yükseltilerek kesinlik ve burhani nitelik kazanması amaçlanmalıdır" (Düzgün, 2014: 30).

Böylece, Matüridi'nin bu yönteminin ve vahiy algısının Mutezile'den ayrıldığı temel fark olarak Mutezile'nin büyük ölçüde metne tabi olan akıl anlayışının yerine bilhassa ilk muhatabın aklına tabi olan vahiy anlayışını öncül olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu sayede çağdaş hermenötik yaklaşımlara çok yakın bir üçlü yorum metodu inşa ettiğini görmekteyiz[22]. Buna göre Kuran'ın yorumu: *Nüzul ortamı*, *Yorumcunun ortamı* ve her ikisinden bağımsız fakat doğal olarak bunları dikkate alan *rasyonel yorum* şeklindeki yorumlama aşamalarıyla mümkündür. Çağdaş hermenötik kuramların detaylı felsefi tartışmalarına girmeden bu yaklaşımın tarihselci yaklaşımın bir türü olduğunu iddia etmek çok da yanlış olmayacaktır.

Matüridi'nin bu yaklaşımına benzer tutumları, her ne kadar aralarında doğrudan somut bağlantı kurulamasa da kendisinden sonra gelen Meşşai filozofların düşüncelerinde görmekteyiz. Örneğin Farabi'ye göre vahiy ve peygamberlik, özellikle dinin amaçlarını ihdas etmek için her seviyeden zihne hitap edebilen ve bu amaç için sembolik dili kullanan/kullanabilen bir sistemdir. Dolayısıyla Kuran'ın metni farklı seviyedeki muhataplarının anlayabileceği bir dili içerir. Ancak onda insan aklının kavrayamayacağı, felsefenin hali hazırda ulaşamayacağı bir anlam bulunmaz (Tokat, 2012: 111).

[22] Detaylı bilgi için bkz. (Düzgün, 2014)

İbn Sina'da ise öncelikle onun burhan seviyesindeki bilgilere dair *Metafizik*'teki zihnin tasavvur gücünün dil ile olan ilişkisi konusundaki görüşlerine dikkat çekmemiz gerekir. Ona göre, insan zihnine bir haber geldiğinde ister geçmişten olsun ister gelecekten, o haberin hem konusu hem yüklemi zihinde anlam olarak bulunmalıdır. Bu anlam, kişinin daha önceki tecrübelerine de dayanabilir, başka türden haberlere veya akli olarak çıkarımlara da dayanabilir (İbn Sina, 2004: 28-31). Bu bağlamda Farabi ve İbn Sina'nın Kuran metnine, onun sembolik diline dair yaklaşımları, uygulamada yani tevil yönteminde büyük oranda benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Hatta tekil olarak örnekler üzerinde yapılan değerlendirmelerde görülebileceği gibi büyük oranda Mutezile alimlerinin tefsirleriyle de örtüşmeler söz konusu olabilecektir. Fakat bizim için önemli olan, Kuran metnine ve vahyin mahiyetine dair yaklaşımlarının ne olduğu meselesidir.

Bu konuda İslam düşüncesinde Meşşai filozofların en büyük üç isminin, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yaklaşımlarındaki küçük ama sonuçları itibariyle büyük farklılıkların bize yol göstereceğini tahmin ediyoruz. Bilindiği üzere Farabi ve İbn Sina'nın akıllar nazariyesi içerisinde nübüvvet teorilerinin neredeyse birebir aynı olduğunu ve hatta İbn Rüşd'ün teorisinin de çok farklı olmadığını söyleyebiliriz. O halde İbn Rüşd niçin İbn Sina'ya özellikle tevil meselesinde çok sert eleştiriler getirirken Farabi'yi doğrudan eleştirmez? İbn Rüşd'ün İbn Sina'nın görüşlerini eleştirdiği özel bir risale dahi kaleme aldığını biliyoruz (Alper, 2001: 148). Süleyman Uludağ, İbn Rüşd'ün *Faslul-Makal* ve *El-Minhac* adlı eserlerini çevirdiği kitabın giriş kısmında konuya dair etraflıca bilgi vermektedir (İbn Rüşd., Uludağ, 2017)

Uludağ'ın ve Alper'in çalışmalarına göre söz konusu eleştirilerin çok sert ve çoğunlukla İbn Sina'nın felsefi yöntemi ve yorum hataları üzerinde toplandığını görebiliriz. Ancak özellikle varlık nazariyesi ve akıllar teorisi açısından bakıldığında Farabi'nin de bu eleştirilere muhatap olması gerektiğini düşünmemiz gerekmektedir. Her ne kadar Ö. Mahir Alper makale başlığını İbn Sina'ya yöneltilen eleştiriler şeklinde vermiş olsa da içerikte İbn Rüşd'ün Farabi'yi de eleştirdiğini düşünerek genel değerlendirmelerde bulunmuştur.[23] Ancak dikkatli bir okumaya göre İbn Rüşd'ün Farabi'yi aynı şiddette eleştirmemesinin birkaç nedeni vardır. Bunlardan ilki ve bizim

[23] Farabi ve İbn Sina'nın genel olarak felsefî görüşlerinin detaylı karşılaştırması için Ömer Mahir Alper'in Doktora tezinin basılı kitap haline başvurulabilir (Alper, 2000).

konumuzla alakalı olan kısmı, İbn Sina'nın vahyin mahiyetine dair teorisinde faal aklın yani vahiy meleğinin etkin rolüdür. Müstefad akla ulaşan Peygamber, faal akıl ile ittisal edebilir konuma gelir ancak vahyi tikeller alemini de yöneten faal akıl, onun muhayyile gücüne nakşeder (İbn Sina, 2005: 181; Marmura, 1963: 114,115). Farabi'de ise bu ayrıntı muhtemelen bilerek kapalı bırakılmıştır ve müstefad akıl seviyesine ulaşan Peygamber faal akılla ittisali kendi gerçekleştirir ve vahyi alır gözükmektedir. Muhtemelen bundan dolayı Farabi'nin akıllar nazariyesindeki küçük birkaç farklılığa Hüseyin Atay da dikkat çekmiştir (1974).

Bunlardan ilki, İbn Sina'da Zorunlu Varlık'tan çıkan akıllar, bir önceki aklı düşünmeleriyle ortaya çıkarken Farabi'de düşünülen hep Zorunlu Varlık'tır. Ayrıca her iki filozofun farklı eserlerinde bu akılların sayısı değişiklik gösterse de Farabi bunun sebebini açıkça tahmini olduğunu ve hakikatinin asla bilinemeyeceğini dile getirmektedir. Asıl önemli fark ise Farabi, metafiziğe dair sûdur nazariyesi içerisinde varlığın ortaya çıkışını ele alan eserlerinde zikrettiği akıl teorisi ile; ahlak ve siyasete ve özellikle insanın güçlerinden bahseden akıl risalesinde kullandığı akıl kavramı birbirinden farklıdır. İlki bir metafizik kavram yani maddenin karşıtı olan akıl şeklinde iken ikincisinde yani ay-altı alemde varlıkların bir derecesi olan insanın ve aklının bir derecelenmesi şeklinde bahsetmektedir. (Atay, 1974: 109,110). Bu da bize Farabi'nin neden Peygamberliğin mahiyetine dair konuları ahlak ve siyasete dair eserlerde ele alırken; buna mukabil İbn Sina'nın bu problemi *Metafizik* kitabında ve içerik olarak metafiziğe dair düşüncelerini açıkladığı özel risalede ele aldığını açıklamaktadır. Belki de bu yüzden İbn Sina, özellikle vahyin ifadelerinin yaratıcısı olarak gördüğü faal aklın özelliklerine dair detaylı bilgi vermekte; onların tikel varlıklar üzerinde tasarrufu olduğundan bahsetmekte ve hatta vahyi, peygamberin muhayyilesine meleğin nakşettiğini açıkça ifade etmektedir (İbn Sina, 2005: 181,182).

İbn Rüşd'ün tevil yöntemine gelince, o da ayetlerin tümünün aynı yaklaşımla ele alınamayacağını kimi ayetlerin temsili kimi ayetlerin ise anlamının açık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tevil yapacak kimseler ile sıradan halkı ayırmakta ve buna ilaveten yapılan tevillerin de tamamının halka açıklanmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Kuran ifadelerini önce tevil edilebilecek-edilemeyecek olanlar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra tevil edilebilecek ayetleri/ifadeleri genel olarak dört başlık ve ilke altında tasnif etmektedir (İbn Rüşd., Uludağ, 2017: 30,31,263,264;

Ayesbeyoğlu, 1955: 147,148). Ancak burada yapmış olduğu tasnif, genel itibariyle metafizik saha ile ilgili ve çoğunlukla itikadi meselelerin tasavvuruyla alakalı ayet ve hadisler olduğunu anlıyoruz. Gerek İbn Rüşd'e kadarki kelamcıların gerekse filozofların tevil için izin verdiği ayetlerin genel itibariyle bu minvaldeki ayetler olduğu görülebilir. Günümüzdeki fıkıh alanındaki muamelata dair muhkem diye tanımlanan ayetlerin anlamlarına dair bir tartışma en azından filozoflar nazarında bu bağlamda bir problem olarak görülmemiş ve tevile ihtiyaç duymayan ayetler olarak telakki edilmiştir. Çünkü o, *Fasl'ul-Makal*'de açıkça belirtmektedir ki "*Burhanın gösterip de şeriatın zahirinin ona aykırı düştüğü her sonuçta, Arapçanın tevil kuralları uyarınca şeriatın zahiri tevil kabul eder*" (Karlığa, 1992: 77,78). Buradan da anlaşılacağı üzere günümüzde ciddi akademik tartışmalara konu olan şer'i hüküm bildiren ayetlerin o dönemde büyük bir problem olmadığını söyleyebiliriz.

Öte yandan, İbn Rüşd'ün Kuran'ın mahluk olup olmadığına dair tartışmadaki duruşunu, onun *Minhac*'ta Tanrı'nın sıfatları konusunu ele aldığı bölümde açık bir şekilde görmekteyiz (İbn Rüşd., Uludağ, 2017: 172,173). İbn Rüşd'e göre Kuran, mana itibariyle ilahi, lafız itibariyle yaratılmıştır. Ancak bu mananın mahiyetini bilemeyeceğimizi de açıkça dile getirmektedir. Ancak bu durum, onun hem *Fasl'ul-Makal* adlı eserinde hem de *Minhac*'ta tekraren farklı yerlerde vurguladığı zahiri anlamı önceleyen yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Çünkü o da tıpkı Farabi gibi insanları avam ve havas olarak ayırmakta ve bu konuların özellikle müteşabih ayetlere tevil girişimlerinin sadece havas arasında yapılması gerektiğini düşünmektedir. Halka, burhani olarak delillendirilebilen açıklamaların dışında hiçbir şey açıklanmaması gerektiğini, o yüzden mümkün olduğunca tevilden kaçınılması gerektiğini savunmaktadır. S. Uludağ, çeviriye yaptığı giriş bölümünde onun bu tutumundan dolayı yer yer anlaşılması zor ve yüzeysel bir okumayla tutarsız sanılabilecek görüşleri olduğunu dile getirmektedir (İbn Rüşd., Uludağ, 2017: 28).

Aslında onun, Peygamberliğin nasıl bilineceği, mucizenin peygamberliğe delil olup olamayacağı, Kuran'ın muciz olmasının peygamberliğe dair geçerli bir delil olarak telakki edilip edilemeyeceği meselelerindeki görüşlerine (İbn Rüşd., Uludağ, 2017: 222-24; Ayesbeyoğlu, 1955: 117,118) baktığımızda, onun zihnindeki Peygamber ve Kuran algısının ne kadar sade ve net olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Ona göre bir peygamberin peygamberliğinin en büyük delili, bir şeriat ortaya koymasıdır. Çünkü

şeriat ortaya koyma işi bir eğitimle kazanılabilecek bir yetenek ve bir iştir. Eğer şeriat ortaya koyan bir kişi böyle bir eğitim almadan bu işi yapabildiyse biz bunu aklî olarak olağan dışı olma bakımından mucize ve peygamberliğine (yani getirdiği şeriatın ilahi kaynaklı olduğuna) delil sayabiliriz. Diğer olağan üstü filler yani hissi ve edebi mucizeler ise bu şart gerçekleşmeden mucize olarak kabul edilemez. Şeriat ortaya koyma işiyle birlikte onlar ancak destekleyici mucizeler olarak kabul edilebilirler.

Şeriat ortaya koyma iddiasıyla ortaya çıkan bir peygamberin bu işi başardığını da tespit etmek çok basit bir kıyasla anlaşılabilecek bir şeydir. İbn Rüşd'e göre hakiki anlamda bir şeriat ortaya koymak, tıpkı bir hastaya şifa veren doktor gibi peygamberin de insanlara mutluluk ve huzur veren bir sistem kurması, onların sıkıntılarını gideren hükümler ihdas edebilmesidir. Hastayı iyi etme yeteneği olana ve bunu tekraren kanıtlamış olana, her yerde doktor dendiği gibi toplumların saadetini sağlayana da şari denir.

Onun bu peygamber anlayışı, hem peygamberliğin ispatı örneğinde bu gibi konularda halka nasıl burhani bir delil getirilebileceğini göstermekte hem de Kuran ayetlerine yaklaşımının İmam Matüridi'nin yaklaşımıyla benzer çizgide olduğunu bize hissettirmektedir. İbn Rüşd'ün özellikle hüküm bildiren ayetlerin aynı zamanda bir şari olan Hz. Peygamberin tasarrufunda şekillenen ayetler olarak telakki ettiğini buradan çıkarabiliriz.

Özetleyecek olursak, İbn Rüşd'ün zihninde İslam dini çok açık ve rahat kavranabilir bir amaç için gelmiştir. Dolayısıyla o, bu amacı bozmadığı müddetçe itikadi konularda (metafizik alem ile ilgili müteşabih ayet ve hadislerde) inananlara tasavvur kabiliyetleri nispetinde anlamlandırma özgürlüğü tanıyan, ayrışmaya yol açabilecek her türlü tevil girişimini hoş görmeyen, özellikle belirli bir tevili esas alıp diğerlerini tekfir etmeyi temelde bu amaca ihanet olarak gören bir yaklaşım benimsemiştir. Aynı zamanda hüküm bildiren ayetleri ve hadisleri de hastalığı iyileştiren bir doktorun reçetesi mesabesinde değerlendiren ve dolayısıyla amacı iyileştirme olmak kaydıyla fakihlere ve halka uygulama özgürlüğü tanıyan bir tutum sergilemektedir.

Tüm bu tartışmalar neticesinde fark edileceği üzere kutsal metin ve ilahi bir mesaj olarak Kuran'ın sembolik olarak değerlendirilen ayetlerinin genellikle metafizik ve inanç konuları ile alakalı ayetler olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda İbn Rüşd'ün

ve İmam Matüridi'nin aklı önceleyen yaklaşımlarının bizim tezimizin benimsemiş olduğu insan zihninin sembolleri kullanma sistemine uygun olduğunu görebilmekteyiz. Ancak inanç konuları dışında kalan ahkam ayetlerin veya eski kavimlerden haber veren kıssa türündeki ayetlerin ilk anlamları konusunda bir ihtilaf söz konusu olmadığından bunlar üzerine ciddi bir tartışmaya girişilmemiştir. Fakat günümüzde söz konusu muhkem ayetlerin anlamları açık olsa bile bize ne mesaj verdiği veya vermek istediği ya da bizim bu ayetlerin anlamlarını hayatımıza nasıl yansıtacağımız konusunda görüş ayrılıkları olduğu açıktır. Bu görüş ayrılıklarının temel sebebi olarak da farklı kültürel geçmişe dayanan din anlayışlarını gösterebiliriz. Zira bu din anlayışları, belirli bir peygamber, kutsal kitap ve daha da önemlisi kendine has bir tanrı-alem ilişkisi tasavvurunu ön kabul olarak beraberinde getirmektedir.

Bu sorunu çözmek adına eski kültürden taşınan din anlayışlarını bidat olarak görüp İslam dininin kuruluş sürecindeki din anlayışına dönmeyi yöntem olarak benimsemek de felsefî olarak başka bir tutarsızlık doğuracaktır. Çünkü farklı kültürden bu dini kabul eden toplumların nasıl kendilerine özgü bir din anlayışları varsa ilk dönem Hicaz bölgesinde de Hz. Peygamber döneminde başka bir din anlayışı veya anlayışları olduğunu ve o günkü insanların da buna göre bu dini anladıklarını, anlamak zorunda kaldıklarını görmezden gelemeyiz. Hatta o dönemde Hıristiyanların, Yahudilerin ve onlardan ayrı müşrik diye tanımlanan farklı din anlayışına sahip kavimlerin olduğunu bilmekteyiz. Dolayısıyla bu durumda felsefî olarak en tutarlı yaklaşım, özellikle o din anlayışlarına dinin şarii olan Hz. Peygamber'in nasıl yaklaştığını ve Kuran'ın, onların gerek itikadi gerekse ameli farklılıklarına karşı tutumunu tespit etmemiz ve bunun neticesinde bu yeni dinin kendine has özelliklerini ortaya çıkarmamız gerekmektedir. Bu minvalde İmam Matüridi'nin t*ek din çoğul şeriat şeklinde* özetlenen kapsayıcı (H. Özcan, 1999) yaklaşımının bize yöntem tespitinde fikir verebileceğini söyleyebiliriz.

2.1.2. Mistik/Dinî Tecrübe Açısından Kuran Metni ve Çok Anlamlılık

Bu başlıkta özellikle belirli bir dinî veya mistik tecrübeye dayalı veya onunla desteklenen Kuran tefsir geleneği olarak işari/batıni tefsir anlayışını ele alacağız.[24] Tusteri ile başlayan ve İbn Arabi ile büyük oranda sistemleşen bu geleneğin en önemli ayırt edici özelliği Kuran metninin ve ifadelerinin tek bir anlam yerine sayısız anlama delalet edebileceği ve icazının ve ilahi kelama yakışan asıl yönünün bu olduğu kabulüdür. O halde, 'insan zihni açısından bir metin veya ifade nasıl çok anlamlı olabilir?' sorusunun öncelikle netleştirilmesi gerekmektedir.

Bilindiği üzere insanların zihin dünyaları arasındaki iletişimin en gelişmiş ve karmaşık formu dildir. Dilin ise konuşmaya, hitaba dayalı sözlü ve metne dayalı yazılı olmak üzere iki temel kullanım sahası bulunmaktadır. Fakat bu kullanım sahaları arasındaki fark sadece iletişimde olan zihinlerin zaman ve mekandaki konumlarıyla ilgili bir durumdur. Sözlü iletişimde ve ondan neşet eden sözlü kültürde hitap eden ile muhatabın aynı zamanda ve mekanda olması esastır. Dolayısıyla destanlar ve mitler gibi sözlü kültürün ürünü olarak kabul edilen anlatımlarda esas olan aynı destanın her anlatışta vermek istediği mesajı veya duyguyu, anlatıcının içselleştirilmesi ve yeniden irad etmesidir. Bunların haricinde sadece belirli bir ortam ve zamana has konuların/problemlerin çözümü için aktarılmak istenen mesajlarda irad edilen hitaplar ancak sınırlı sayıda zincire kadar korunabilmektedir. Örneğin bir öğretim üyesinin yüksek lisans öğrencilerine "daktilo kullanmayı bilmeyen akademisyen olamaz" şeklindeki hitabını o öğrenciler hoca olduklarında kendi öğrencilerine tavsiye olarak kullanması mümkün değildir.

Buna mukabil yazılı dilde, iletişimin tarafları arasında sözlü anlatımın sunduğu ve mesaj aktarımını kolaylaştıran avantajlara sahip değillerdir. O yüzden yazılı bir metin inşa edilirken bu ortam ya mesaj verilmeden önce tekrardan resmedilir ya da bu ortamın etkisini en aza indirgeyecek bir genel mesaj ve ifadeler seçilir. Aynı öğretim üyesi 'Lisansüstü çalışmalarda yöntem' şeklinde bir makale yazsaydı ya söz konusu ifade yerine "tez yazımı için gerekli alet ilmini bilmeyen" ifadesini kullanacaktı ya da

[24] Bazı araştırmacılara göre işari tefsirler ile batıni tefsirler arasında ayrıma gidilmiş olsa da bizim ele alacağımız yaklaşım içerisinde ikisinin de aynı başlıkta değerlendirilmesinin yanlış olmayacağı görülecektir.

“daktilo kullanmayı bilmeyen” ifadesinden sonra ‘çünkü’ ile başlayan bir açıklama ile gerçek mesajının her ortamda anlaşılabilmesi için mümkün olduğunca zaman ve mekan üstü bir yapıda metni kurgulayacaktı. Buradan da aslında hermenötik/yorum biliminin ve dahili tartışmaların hangi tür bir ihtiyaçtan ortaya çıktığını fark edebiliriz. Zira tarihte birçok metin ya bu bilinçle kaleme alınmamış ya da bu nesnelliği yeterince sağlayamamış metinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada felsefe tarihindeki bilim felsefesi ve dil felsefesindeki derin tartışma konularına girmeden şu hususa da dikkat çekmek ve bunu tezimiz için de temel ön kabul olarak aldığımızı belirtmek isteriz: Bir ifadenin ya da metnin bu şekilde bir zaman/mekan üstü anlam taşıyabilme kabiliyetinin yani bunu ne kadar başarıp başaramayacağının yegane ölçütü görüldüğü üzere, ifadenin içerdiği kavramların ne kadar tecrübi verilere dayanıp dayanmadığı ile doğru orantılıdır. Bu kriterin felsefi olarak tek geçer ölçüt kabul edilmesi gerektiğine dair savımızda metafizik ve kozmolojide pozitif bir bakış açısının benimsendiği ya da benimsenmesi gerektiği sonucunu çıkarmamalıdır. Burada kastettiğimiz husus bir ifadenin anlam taşıyabilmesi için taraflar arasında bir tecrübe ortaklılığının, bilişsel ve duyusal bir toplumsal mutabakatın şart olması ve bundan dolayı da tüm zamanları ve insanları içine alabilen evrensel bir ifadenin tüm insanların ortak tecrübelerine dayanan kavramlarla sağlanabileceği gerçeğidir. Aslında bir bakıma Wittgenstein’ın felsefesindeki değişim, sanırım dikkat çekmeye çalıştığımız bu husus açısından iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Bu kısa açıklamadan sonra görüyoruz ki, bir ifadenin tek anlamlı olarak işlev görebilmesi ancak şu iki durumda mümkün olabilmektedir. Bunlardan ilki hatip ile muhatap arasında tek sefere mahsus kullanımdır ki bu durumda hatip ne anlatacağını ve karşısındakinin ne anlayacağını tartarak dili kullanır ve anlamı taşıyacak ifadeleri sözel olarak irad eder. Muhatap da bu ifadeleri konuşmacının amacını muhtemelen bilinç dışı olarak tartarak anlar ve aktarım gerçekleşmiş olur. İkinci yol ise yazı dilinin ve yazılı kültürün bir gereği olarak dönemin ve coğrafyanın ve hatta kullanılan dilin kısıtlamalarını aşan, insanoğlunun ortak tecrübe araçlarına dayalı ve tüm insanlar için ortak olabilecek kavramlarla anlatılmak istenen anlamın uygun ifadelerinin yazıya aktarılmasıdır. Bu sayede yazılı metni okuyan her birey murad edilen anlama rahatlıkla ulaşabilecektir. Matematikte ve doğa bilimlerinde çalışma sahasına uygun özel

sembollerin oluşması ve evrensel bir dil haline gelmesi de bunun en açık kanıtıdır. Doğa bilimlerinin ve matematiğin bu şekilde bir sembollerle iletişim kurmaya iten temel sebep de herhangi anlam karmaşasına ve anlatımda başarısızlığa imkân vermemektir.

Asıl konumuza dönecek olursak, kutsal metinlerin çok anlamlılığı meselesinde sorunun asıl kaynağı tarihi bir olgu olarak metnin, böyle bir anlam karmaşasının önüne geçebilecek saydığımız şartları taşımamasıdır. Bu durumun bir neticesi olarak da müfessirlerin adeta bir gelenek haline getirdiği "En doğrusunu Allah bilir" şeklinde eserlerine bir son not ekleme ihtiyacı bu fiili durumun bir tasdiki niteliğindedir. Ancak bu yaklaşım ve uygulama, herhangi beşeri bir metnin/ifadenin ardından yapılmasında sakınca doğurmazken kutsal metinler söz konusu olduğunda itikadi açıdan bazı soru işaretlerini akla getirmektedir. Zira anlam karmaşasının kabulü aynı zamanda ifadenin gaye sebebi olan anlamın başarılı bir şekilde aktarılamadığına da işaret edebilir. Bu başarısızlık da ya ifadeyi kurgulayan zihnin kurgulama başarısızlığından ya da muhatabın anlama yetersizliğinden kaynaklandığı sonucuna götürür. Eğer kurgulayan zihnin başarısızlığı söz konusu değilse anlayan muhatabın yetersizliğine hükmedilir ve aslında bunu çözmek de son derece kolaydır. Tıpkı fizik alanında yazılmış bir teze dışarıdan katılan bir kimyacının bazı teknik sembolleri anlamaması gibi anlayan üyelerin onu kısa bir bilgilendirmesi neticesinde bu anlam karmaşasından kurtulmak mümkündür.

Söz konusu kutsal metin olduğunda ve ifadeyi kurgulayan aşkın varlık yani mutlak Tanrı olduğunda elbette kurgulayan olarak bir başarısızlıktan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bir anlam karmaşası varsa bunda anlayan olarak insanların bir yetersizliği olduğunu kabul etmek durumundayız. Kutsal metinlerin ve özelde Kuran'ın çok anlamlı olduğunu iddia eden işari tefsir geleneğini doğuran epistemolojik zorunluluklar zincirini bu şekilde tasvir etmemiz mümkündür. Yani Kuranı doğru anlayan bir kesim olmak zorundadır. Fakat bu kesim kimdir?

İşari tefsir ekolünü ve diğer kelami ve tefsir ekollerinin doğuşuna diğer etmenlerin yanında bu gizli soruya ve zımnen verilmiş cevapların da olduğunu söyleyebiliriz. Bu soruya verilmiş ilk ve doğal olarak en makul cevap ise vahye muhatap olmuş sahabeler yanıtıdır. Bu yaklaşımın fiili olarak birçok uygulamasını ilk dönem (tabiin) Müslümanlarda sayısız örnekleriyle görmemiz mümkündür. Ancak her

geçen yıl ile zaman bakımından, genişleyen devlet sınırları ile de coğrafya ve kültür bakımından uzaklaşan Müslümanların gittikçe zorlaşan ilk anlama ulaşma çabası Kuranın metinleşme sürecinin kendisi ve sonrasındaki kıraat imamları dönemiyle birlikte daha da işin içinden çıkılamaz bir hal almıştır. Zira Kuran, sahabe ve sonraki ilk nesiller nezdinde metin olarak kurgulanan bir ifadeler bütününden ziyade sözel olarak 'hitap' şeklinde hayatlarına girmiş bir ifadeler silsilesi hüviyetindedir. Bir başka ifadeyle yukarıda çerçevelendirdiğimiz tek anlamlı başarılı bir iletişimin ilk formundadır. Kuranın metinleşme süreci ve genişleyen coğrafya ve kültürlerle birlikte kutsal metin kavramının hakim olduğu din anlayışlarından insanların yoğun olarak İslam'a girişleri söz konusu olmuş, bununla birlikte, zaten gittikçe zorlaşan sahabenin anlam dünyasına ulaşma çabasının da neredeyse imkânsız hale gelmesini de hesaba katarsak, sözel hitap şeklindeki vahiy telakkisine dayalı din anlayışından metin esaslı kutsal metin şeklindeki vahiy telakkisine dayalı bir din anlayışına geçilmiş ya da geçilmek zorunda kalınmıştır.

Nihayetinde metin olarak yaklaşılan Kuran'ın anlamına ulaşma çabaları da birbirinden farklı yöntemlerin zuhuruna yol açmıştır. Bunlardan aklı önceleyen Mutezilenin tefsir yöntemi ilk bakışta yeterince bilimsel/makul gözükmekle birlikte yine de bir metin tahlili yaklaşımı sergilediğinden sürekli bütünlükçü bir anlam birliğini hedeflemişler fakat bu da uzun yıllar ve farklı nüzul sebeplerine binaen gelen ayetleri uzlaştırma adına aşırı ve aklı zorlayan yorumlara neden olmuştur. Öte yandan rivayet geleneğine bağlı müfessirlerin de benzer bütünlükçü hedeflerinden dolayı birçok rivayetin adeta anlama ulaşmak adına Kuran ifadelerine rehberlik edecek seviyede ve hatta daha değerli konuma getirildiğini görmekteyiz. Bu iki yaklaşımın da sürekli göz ardı etmek zorunda kaldıkları ve cevap vermekten kaçındıkları soru da ilk muhatap olan sahabenin ne anladığı sorusudur. Biraz önce işaret ettiğimiz gibi zaten bu anlama ulaşmak çok zorlaştığı ve hatta yeni Müslüman olanların metne dayalı bir kutsal kitap algısına daha yatkın oldukları düşünüldüğünde onların bu tartışmaları garipsememiş olmaları doğal karşılanabilir.

Bunların yanında bir başka yaklaşım da ilk dönem sahabenin anladığı anlamın dışında mutlaka bir başka anlamın olabileceği hatta olması gerektiği inancıdır ki işari ve batıni tefsir geleneğinin belki de en güvenli yol olarak gördüğü yöntem budur. Bu sayede Kuran'ı, ilk muhatapların da anladığı, onların anladıklarının hatalı olmadığı

fakat aynı derecede bu anlama ulaşamayan sonraki nesiller için de başka bir anlamın ifadelere içkin bir şekilde işlenmiş olabileceği hatta bunun Allah'ın kudreti ve inayeti açısından da bir gereklilik/lütuf olduğu anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Elbette bu anlayışın taraftar bulmasında dönemin sürekli el değiştiren iktidar mücadelesi ve bu siyasi mücadelelere istemeden veya iyi niyetle de olsa karışmak durumunda kalan mütekellim ve müfessirlerin tutumlarının payı olduğu da öne sürülebilir. Fakat bizim açımızdan önemli olan işari tefsir geleneğinin çok anlamlılığı savunan yaklaşımının epistemolojik değeri açısından imkânıdır.

Bu şekilde bir 'çok anlamlı metin anlayışı' yukarıda değindiğimiz 'dilin anlam taşımada tecrübe ortaklığı' ilkesinden hareketle ancak tek bir yolla mümkündür. O da metni kurgulayan zihin ile söz konusu diğer gizli anlamı ve anlamları anlayacak zihin arasında başka bir ön uzlaşı, iletişim ve anlaşmanın varlığını kabulle sağlanabilir. Bunu daha iyi kavramak adına yakın tarihten devletlerin istihbarat birimlerinin saha ajanlarıyla iletişim için gazete ilanları ve köşe yazılarına gizledikleri mesaj gönderme örneğini verebiliriz. Bu örnekte de görüleceği üzere metni kurgulayan zihin bunu en baştan çok anlamlı şekilde ve saha ajanının çözmesini bildiği şifreleme yöntemiyle kurgulaması, metnin de saha ajanı tarafından bu amaçla yazıldığını ve kurgulayan zihin ile daha önceden uzlaştıkları şifreleme yöntemini bilmesini gerekli kılar. Bundan dolayıdır ki işari tefsir geleneğinde dinî/mistik tecrübenin, sadık rüyaların, ilhamın ayrı bir yeri vardır. Bu tecrübeler işari tefsir geleneğini savunan müfessirlerce sadece yaratıcı-kul ilişkisinin yani bir ibadet formunun bir parçası olmasından öte aynı zamanda Kuran'ın anlaşılması için de önemli bir işlev görmektedir. Çünkü dinî tecrübenin kişinin kendi dinî duygu ve öznel inanç dünyası açısından değeri başka, bu dinî tecrübeden elde ettiği bilgilerin ya da bilişsel durumun kendisi dışındaki toplumun ve kurumsal dinî yapının itikadî konularına etkisi ve değeri başka bir şeydir. Her ne kadar bu makama ulaşabilecek kişilerin özellikleri bu gelenek içerisinde yüksek standartlarla kısıtlanmış olsa da yöntem olarak bu özelliklere sahip kişilerin imkânını ve varlığını zorunlu kılar. Bu yaklaşım içerisinde dinî tecrübe, ilham vb. yaşantılar her ne kadar adına vahiy denmese de işlev olarak farklı bir konumda değildir.

2.1.3. Tarihsel Yorumlama Yöntemi ve Kuran Metni

Tüm bu açıklamalarımızdan anlaşılacağı üzere Kuran'ın aslında sözel bir hitap olduğu, en başından itibaren metin halinde bir kitap formunda kurgulanmadığı yönündeki görüş büyük ölçüde daha tutarlı gözükmektedir. Onların bu iddiasına ise muhtemelen birçok tefsir usulü eserlerinden ve mütekaddim müfessir görüşlerinden onun yazılı bir hitap olduğu yönünde açık beyanlar getirilerek aslında bu görüşün önceki dönemlerde birçok kelamcı ve müfessir tarafından da Kuran'a bir hitap olarak yaklaşıldığı şeklinde bir itiraz mutlaka öne sürülebilecektir. Kuran'ın üslup açısından hitap formunda olduğu zaten birçok ayetin başındaki "Ey iman edenler!", "Ey İnsanlar!" vb. şeklindeki hitap nidalarından da rahatça anlaşılabilmektedir. Bu gibi örnekler açık bir şekilde ortadayken müfessirlerin açıkça aksini iddia etmeleri zaten zor gözükmektedir. Ancak bu gerekçe ile yapılmış bir itiraz kanaatimizce hitap yani konuşma formunda hazırlanmış metin ile doğal hitabın metne dökülmüş hali arasındaki farkın çok net anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır. Bu iki metin arasındaki farkın, biraz uç örnekler olsa da daha iyi anlaşılması için Platon'un diyalogları ile bir dekanın asistanlar ile yaptığı toplantı tutanakları arasında bir karşılaştırma yapıldığında görülebileceği kanaatindeyiz.

Platon'un diyaloglarında bilindiği üzere konuşan genellikle Sokrates'tir ve hazirun arasında soru soran itiraz eden kişiler vardır. Sokrates onlara cevap vermekte ve birçok konuda görüşlerini açıklamaktadır. Ancak bu diyaloglar içerdiği mesajlar, verdiği örnekler, hükümler ve akıl yürütmeler açısından önemlidir ve bunların anlaşılması için kaleme alınmış ve okurlar için diyalog formunda metinleştirilmiştir. Toplantının gerçek olup olmadığı, ortamdaki kişilerin gerçekten o soruları sorup sormadıkları veya onların aynı mesajı anlayıp anlamadıkları çok önemli değildir. Hatta bu metinlerdeki ifadelerde verilmek istenen mesaj, her ne kadar Sokrates'in ağzından çıktığı gözükse de fikirler ve düşünceler metnin kurgulayıcısı olan Platon'a aittir. Öte yandan bir dekanın fakültedeki asistanlar ile yaptığı toplantı tutanaklarından bu şekilde bir okuma yapmak mümkün değildir. Dekanın hitabının gerçekten vuku bulduğunu, sorulan sorulara göre şekillendiğini vermiş olduğu talimatların ve mesajların hedef kitlesi, mevcut şartları, problemleri, sorulan sorularıyla birlikte tamamen toplantı

ortamına mahsus olduğu açıktır. Bu konuşmada dekan elbette "Fakülte, yüksek eğitim ve öğretim veren akademik bir kurumdur" şeklinde bir ifade serdedebilir. Ancak bu genel ilke ve değer bildiren ifadenin dahi basit olarak ilk muhataplarına fakültenin tanımına dair bilgi vermek amacı taşımadığı, onların fiili davranışlarında görmüş olduğu bazı eksikliklere işaret ettiği açıkça anlaşılabilir. Zira fakültede akademik bir pozisyonda çalışan muhatapların fakültenin tanımını bilmemelerini beklemek ve buna binaen bu ifadenin irad edildiğini düşünmek çok saçma olacaktır.

Bu karşılaştırma üzerinden tarihselci düşünürlerin genel olarak Kuran'a yaklaşımları hakkında bir fikir elde edebiliriz. Onların yaklaşımına göre Kuran, yirmi küsur senede belirli sebepler üzerine nazil olmuş, görülen eksiklikleri ve hataları gösteren ve bunları hedeflediği amaçlar bağlamında düzelten veya düzeltmeye çalışan ifadeler bütünüdür. Dolayısıyla bu ifadeleri anlamanın yegane yolu o dönemin şartlarını, kültürlerini ve tüm yönleriyle toplumların yaşantılarını bilmeyi ve tanımayı gerektirir. Bundan dolayıdır ki esbab-ı nüzul ve esbab-ı vürud kavramları, nesih-mensuh anlayışı ve Kuran'ın anlaşılması için Arapça olarak indiği gibi hususlarda tüm Müslümanlar nezdinde şüphesiz bir ittifak vardır. Tüm bunlar aslında tarihselci yaklaşımın bilfiil yöntem olarak Kuran'ın ifadelerinin temel yaklaşımı olduğunu göstermektedir.

Tarihselcilerin bu yaklaşımı ilk bakışta yeter derecede akla yatkın gözükmektedir. Ancak onlar her fırsatta ayetlerin tarihsel bağlam içerisinde kurgulanmış birer sözlü hitaplar olduğunu vurgularken bir yandan da bu ifadelerin sahibinin Allah olduğunu, Kuran'ın bir Allah kelamı olduğunu da teslim ederler. Vahyin mahiyetine ve geliş şekillerine dair görüşlerinde ise klasik literatürdeki rivayetlerin dışına da çıkmamaya gayret ederler. Bu tutumları ayetleri anlamlandırma çabalarındaki tarihselci yöntemle birleştiğinde ise neticede karşımıza Hz. Peygamberin çoğunlukla kendi inisiyatifi ile kararlar alıp hükümler verdiği, bu uygulamaların vahiyle düzeltilmediği veya iptal edilmediği her durumun bir anlamda Allah tarafından da onaylandığı, bunların haricinde kendi başına karar alamadığı yerde vahyin gelmesini beklediği ya da yanlış kararlar aldığı durumlarda ise ayetlerin yer yer onu azarlayan bir üslupla doğrusunu vaz ettiği bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Haddizatında bu tablo hem siyere dair meşhur rivayetlere hem de esbab-ı nüzul rivayetlerine ters düşmemektedir. Bu sayede onlar Hz. Peygamberin hadislerini ve

sünnetini tarih ilminin yöntem süzgecinden geçirilmiş olmak kaydıyla dinin maksatlarını gerçekleştirmede son derece değerli bulurlar.

Tarihselcilerin bu Peygamber algısı, Eş'ari kelamcıların 'tilavet edilen vahiy' - 'tilavet edilmeyen vahiy' şeklindeki tasnifi ile vurgulamaya çalıştıkları Hz. Peygamberin şahsiyetinin ve sünnetinin kutsallaştırılmasının sadece bir başka formu gibi gözükmektedir. Elbette buradaki temel ve en belirleyici fark ise tarihselcilerin 'ben de sizin gibi bir beşerim, bana sadece vahiy geliyor' şeklindeki ayeti merkeze alırlarken Eşari kelamcı ve müfessirler ise 'O heva ve hevesinden konuşmaz, sadece kendisine vahyedileni konuşur' mealindeki ayeti merkeze almalarıdır. Doğal olarak her iki cenah da diğer grubun merkeze aldığı ayeti kendi din anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Ancak sonuç olarak vahiy olgusunun mahiyeti felsefi olarak yeterince tahlil edilmediği için her iki yol da genel olarak ayetlerin epistemolojik değerinin tespiti noktasında aynı kapıya çıkmaktadır. Bir tarafta hata yapabilen normal insanlardan seçilen, tercihlerinin zımnen onaylandığı ve gerekli görüldüğü yerde müdahale edildiği bir peygamber; diğer tarafta ise tüm benliği vahiy tarafından kuşatılmış, her davranışı vahyin bir ürünü olan, hataları dahi bir amaç dahilinde gerçekleşip tüm insanlık için örnek olan başka bir peygamber durmaktadır.

Tahmin edileceği üzere bu resimde tarihselcilerin peygamber tasavvurunda Kuran/vahiy toplumsal bir gerçeklik bağlamında *yaratılmış* mertebesindeyken Eş'arilere göre ise Kuran yaratılmamış, ezeli ve hükümleri evrensel mahiyettedir. Bu iki tasavvur şeklinin bu kadar farklı olmasına rağmen epistemolojik değeri açısından aynı seviyede değer taşımasından kastımız ise şu şekildedir. Tarihselcilerin yaklaşımlarında özellikle vurgulanan husus Hz. Peygamber her yapıp etmesinin, vermiş olduğu hükümlerinin tamamının dinî/ilahi bir hüviyet taşımadığı ve tamamen içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde alınmış kararlar olduğudur. Onlara göre Hz. Peygamber sadece dinî konularda yani doğrudan Allah ile birey olarak kul arasındaki ilişkiyi düzenleyen, nasıl dua ve ibadet edileceğini gösteren ve daha da önemlisi itikadi olarak nelere inanılması gerektiğini bildiren bir elçi olarak görevlendirilmiş ve bu vasfı sayesinde kendisine peygamber denilmektedir. Diğer konularda sadece Kureyşli emin sıfatını haiz bir önder ve devlet başkanıdır. Bu tablo onun hayatına dair birçok rivayete de uygun düşmekte ve yakın sahabeler tarafından bu şekilde telakki edildiğini de görmekteyiz. Onların bu anlayışını çıkmaza sokan husus ise Kuran'ın muhteviyatında

az sayıda da olsa hüküm bildiren ayetlerin olmasıdır. Bu ayetlerin vahyin bir müdahalesi olduğu düşünüldüğünde verilen hükümlerin dinî bir emir olmadıklarını iddia etmek ya da en azından peygamberlik vasfının dışında siyasi lider vasfıyla verilmiş hükümler olduğunu iddia etmek zorlaşmaktadır. Aynı şekilde Hz. Muhammed'e ait müdahale edilmeyen diğer hükümlerin de hangilerinin vahiy tarafından onaylanan dinî hükümler olduğu hangilerinin Kureyşli Muhammed'e ait hata ihtimalini de taşıyabilen hükümler olduğunu nasıl ayırt edeceğimiz bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Zira hepsinin vahiy tarafından onaylandığını düşünmemiz durumunda ortaya çıkacak peygamber profilinin Eşari kelamcılarca "yürüyen vahiy" şeklinde deyimleştirilen peygamber algısından ne farkı kalacaktır. Ayrıca öte taraftan, eğer İlahî İrade, az sayıdaki konuda hüküm içeren ayetlerle müdahale ediyorsa bu konuların özel bir önemi olduğu sonucuna götürür ki bu durum tarihselci yaklaşımın temel amacına ters düşmektedir. Eğer bu konuların özel bir önemi olmadığı sadece Hz. Muhammed'in toplum nezdindeki ikna gücünün, çatışmanın şiddeti vs. nedenlerden dolayı yetersiz kaldığı için müdahale edildiği düşünülecek olursa da bu durum Hz. Peygamberin peygamberlik vasfına olan güveni zedeleyici bir durum oluşturması beklenirdi. Yani böyle bir durumda da en azından sahabe arasında bir kesim tarafından, Hz. Peygamberi her zora düştüğünde kurtaran bir vahiy algısına kuşkuyla bakanlar çıkması gerekirdi. Tarihselci yaklaşım, bu çıkmazdan kurtulmak için genellikle hem verilen hükümlere vahyin doğal olarak müdahale edebileceğini, müdahalesinin tarihsel koşullara göre şekillendiğini, müdahale etmediği durumları zımnen onayladığını, fakat bu durumların aynı zamanda Hz. Muhammed'in insan olma vasfına mukabil hata edebileceğini ve hepsinden öte tüm bu tablodaki vahiy tasavvurunun ve dolayısıyla vahiy meleğinin Hz. Peygamber'in gerektiğinde başvurup cevap alabileceği manevi bir kişilik/güç formunda tasavvuru gibi birbiriyle ciddi tutarsızlıkları barındıran görüşleri aynı anda savunmak zorunda kalmıştır.

Tüm bu soru işaretlerinin aslında Eşari kelamcıların tasavvur ettikleri peygamber ve vahiy algısı için ciddi problem teşkil etmediğini söyleyebiliriz. Zira bu anlayışa göre Kuran hem lafzen hem manen ilahi kelamdır ve Allah'ın zatıyla ezelidir. Cebrail aracılığı ile Hz. Peygambere nazil olmuştur. Hiçbir harfi dahi ilahi irade dışında kaybolmamış tahrif edilmemiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber bu vahiy tecrübesiyle şereflenen en üstün kişidir. Yapıp etmeleri ve tüm sözleri de nazil olan

ayetler kadar değerlidir ve dolayısıyla onun hata yapması da mümkün değildir. Peygamberin sahabeleri de bu bağlamda vahye ilk muhatap olmaları bakımından ayrıcalıklı bir konumdadırlar. Çünkü onlar vahyin ilahi mesajının tüm insanlık için örnek teşkil etmesi bakımından Hz. Peygamber ile ortak bir yaşam sürmüşlerdir.

Bu anlayış, bu açıdan bakıldığında tarihselcilerin açıklamakta zorlandıkları birçok problemi adeta ortaya çıkmadan çözmüş görünmektedir. Kuran'ın toplanması meselesi, kudsi hadisler, Hz. Peygamber'in ayetlerle uyarılması, ayetlerin nesh edilmesi, mekki - medeni ayetlerin içerik ve üslup farklılıkları vb. birçok tartışmalı mesele bu anlayış içerisinde kısmen cebriyeci bir kader anlayışına da kapı açan ilahi takdirin birer tecellisi şeklinde açıklanmaktadır. Bu anlayış, Kuran'ın Arapça inmesi, Hz. Peygamberin ve ilk muhatapların Arap olması gerçeğiyle birleştiğinde asr-ı saadet şeklinde isimlendirilen ideal yaşantının, onlar gibi yaşayarak gerçekleşeceği şeklinde bir inanca neden olmuş ve hatta bunun ilahi iradenin bir emri olarak algılanmasına yol açmıştır.

Görüldüğü üzere bu yaklaşım hem Mutezile'nin hem tarihselcilerin temel din anlayışından farklı bir anlayışa sahip olduklarını göstermektedir. Eşarilerin ve onlar gibi düşünen seleflerinin bu peygamber ve vahiy tasavvuru kendi içinde yani vahyin mahiyetine dair kabulleri ile metin halindeki Kuran arasında bütünlük arz etse de cevaplamak zorunda kaldıkları başka problemler ortaya çıkmaktadır. Özellikle Hz. Ömer gibi vahye en yakın sahabelerin fiili olarak Kuran'ın açık hükümlerini uygulamaması, sahabeler arasında çıkan siyasi ihtilaflar ve savaşlar, bu savaşlarda Hz. Peygamber'in kızı ile eşinin açıkça taraf olmaları, ilk dört halifenin üçünün yine Müslümanların kılıçlarıyla şehit edilmeleri gibi açık tarihi olaylar onların bu vahiy ve peygamber tasavvurunu daha kötü bir çıkmaza sokmaktadır. Tüm bu tarihi gerçekliklerin üzerine bir de farklı kültürden yeni Müslüman olanların Kuran'da ve hadislerde açıkça ortaya konan bazı sorunlara ve hükümlere tamamen yabancı olmaları bu vahiy tasavvurunun evrenselliğini zihinlerde sorgulanır hale getirmiştir.

Sonuç olarak hem Eşari kelamcıların hem de Mutezili ve Tarihselci müfessirlerin tamamen kendi dönemlerinin sorunları üzerinden ve iyi niyetle giriştikleri bu açıklama çabaları tartışmalı soruları de beraberinde getirmiştir. Bu soruları çözmeye çalışmak tarihin hangi döneminde olursa olsun yine de yeni sorulara ve çıkmazlara sebep olacağı ortadadır. Felsefi olarak muhtemelen en sağlıklı

yaklaşımın ise Ebu Hanife, İmam Matüridi çizgisinde karşılaştığımız inanç konularının özellikle vahyin mahiyetine dair metafizik açıklamalardan kaçınan, dinin büyük oranda duygu ve teslimiyet bağlamında anlaşıldığı kurumsal dinin ise en önemli maksadının ahlaki ve siyasi sahada insanlara huzur ve güven veren ve her cihette adalet kavramını tesis eden bir sistem olarak anlaşılması olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar farklı boyutlarıyla özetlemeye çalıştığımız İslam düşünce tarihindeki anlam arayışı serüveninin kültür ile olan etkileşimine dair kısa ve toplu bir değerlendirmesine geçebiliriz.

2.1.4. Anlamın Oluşmasında Kültürdeki Din Anlayışları

Bir dinî yapının temel karakterini de belirleyen en önemli kurucu unsurunun o dinin kutsal metni olduğunu önceki bölümlerde değinmiştik. Bu metni inşa eden ya da elinden çıkan kurucu şahsiyetin bunu bir tür dinî tecrübeye dayandırmak durumunda olduğunu da hatırlamamız gerekmektedir. Aksi durumda ise söz konusu yapı dinî değil dünyevi bir yapı, ideoloji, dernek vs. olarak adlandırılmak durumunda kalırdı. Tam bu noktada, deizmin içinden bir türlü çıkamadığı ikilemin temel nedeni, belki de iddia ettikleri din anlayışının bu türden bir dinî tecrübeye yer bırakmaması ve bu durumun da bir tür kavram karmaşasına yol açmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla genel kanaate göre dinî yapılar için üzerinde uzlaşılan en temel husus bir kutsal metnin varlığıdır. Ancak çalışmamızın başından itibaren göstermeye çalıştığımız gibi bu kutsal metin anlayışı hiçbir zaman birbirinin aynısı olmamakta, çoğunlukla inanılan ya da kutsiyet atfedilen metnin sadece metin olmadığı hatta kimi zaman metin yerine kutsal kabul edilen bir kişinin tüm yaşantısı şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. İster harfler ve kelimelerden müteşekkil bir metin olsun isterse inananların zihinlerinde canlandırılan bir yaşantı olsun bu metin bir şekilde aşkın varlıkla ilişkilendirilmekte ve dinî yaşantının ve ibadetlerin temel bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir.

Asıl problem ise bundan sonra başlamaktadır. Dinler tarihinin bize sunmuş olduğu veriler gösteriyor ki hiçbir din yoktan ve tamamen diğer tüm dinî geleneklerden ayrı ve bağımsız bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Dinlerin kurucu şahsiyetleri doğal bir zorunluluk gereği içinde bulundukları toplumda var olan dinî inançların ve kavram dünyalarının üzerine kendi yeni dinlerini inşa etmişlerdir. Bunun en açık ve

görünürdeki olgusal gerçekliği ise kutsal metinlerdir. Bu kutsal metnin hem mahiyetine dair olan metin-yaşantı tartışması hem de bu metnin aşkın varlıkla ilişkisinin nasıllığı problemlerini din felsefesi içerisinde *vahiy problemi* başlığı altında ele almaktayız.

Bu çerçevede ele almaya çalıştığımız İslam vahyinin ve peygamberlik anlayışının farklı kelami ve tefsir anlayışları içerisinde nasıl bir epistemolojik değer taşıdığına dair karşılaştırmalı bir okuma yapmaya çalıştık. Ancak buradaki hedefimiz belirli bir din anlayışını öne çıkarmak yerine var olan din anlayışlarını dışarıdan bir gözle ve aktarılabilir bir kavramlar kümesi içerisinde sunmaya çalışmak idi. Bu çabanın neticesinde ise karşımıza şu şekilde bir tablo çıktığını söyleyebiliriz:

İslam'ın doğduğu coğrafya ve tarihte hali hazırda belirli dinî grupların ve dolayısıyla din anlayışlarının var olduğunu biliyoruz. Bunları nüfus bakımından Müşrik Araplar, Yahudiler ve Hıristiyanlar olarak sıralamak mümkündür. Başlı başına peygamberlik, o dönemde kavram olarak bilinen tarihi bir olgudur. Mekkeli müşriklerin onu Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortak adı olan ehli kitap olmakla (yani kendi kavminin, atalarının dininden çıkmakla) suçlamalarından da anlayabiliriz. Haddizatında Hz. Muhammed de zaten İbrahimî dinler geleneğinin bir devamı olduğunu açıkça ilan etmekte ve bu durum İslam'ın kutsal metninin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunun ilk sınırlarını çizmektedir. Böyle bir anlayışın hakim olduğunu tarihi olarak da Mekke'de yaşamın imkânsız hale gelmesiyle birlikte Hıristiyan Habeşistan'a göç kararından, Taif'teki Hanif dinine mensup Beni Sakif kabilesine tebliğ çalışmalarından yani ehli kitap sayılan kavimlere hicret çabalarından anlayabiliriz. Böyle bir yeni din ilanının ardından Hz. Peygamber'in söz konusu ehli kitap tarafından Mekkeli müşriklere karşı desteklenmesi beklenebilirdi. Ancak anlayış olarak bu geleneğin içerisinde olsa da vahyin muhteviyatı ve önceki peygamberlerin kıssalarına dair iddiaları açısından kendilerinden görmedikleri ortadadır. Birbirleri arasında iktidar mücadelesi olan Evs ve Hazreç kavimleri arasındaki rekabet ve bu rekabetin Medine halkında oluşturduğu hoşnutsuzluk belki de Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin imkânına katkı sağlamış olduğu düşünülebilir.

Ehli kitap geleneği içerisinde olmasına rağmen İslam vahyinin bu gelenekten farklı yönü sadece muhteviyatı değil aynı zamanda uzun bir zaman diliminde peyderpey ve belirli sebepler ve olaylar üzerine nazil olmasıdır. Bu durum hem Yahudi

ve Hıristiyanların hem de ilk Müslümanların zihinlerinde yeni vahyin onların 'peygamber' algısından farklı fakat kabul edilebilir bir seviyede olduğunu göstermektedir. Fakat bu husus Hz. Peygamber'in yaşantısının zihinlerdeki canlılığının yavaş yavaş kaybolmaya başlamasıyla tartışmalı hale gelmeye başlamıştır. Bunun da ilk çıkış emaresini ise Kuran'ın yaratılmışlığı meselesinde görmekteyiz. Bu tartışma ve sonrasındaki tüm kelami tartışmaların asıl nedenini elbette tek bir sebebe bağlamamız mümkün değildir. Kanaatimizce Mekke'nin fethi ile sosyolojik olarak İslam kimliğinin itikadi yönden birleştirici unsurlarından biri olan Müşrik karşıtlığı artık gündemden düşmüş ve bu durum zihinlerde bir tanımlama problemini doğurmuş olabilir. Tüm bunların yanında farklı kültürlerden dine giren Müslüman mavalinin anlam dünyasındaki çeşitlilik de söz konusu tartışmaları farklı boyutlara taşımıştır.

Bu tartışmalar içerisinde, Arap milliyetçiliğinin tarihteki en yüksek temsilcisi olan Emevi iktidarı altındaki kelamcılar artık İslam kimliğini ve dolayısıyla İslam vahiy anlayışını Müşrik din anlayışı karşıtlığından Arap olmayan din anlayışı karşıtlığına istemeden dönüştürmek zorunda kalmışlardır. Tüm bu tartışmalardan uzak kalmaya çalışan Medine tefsir ekolü ve Maliki mezhep imamlarının takip etmeye çalıştıkları Medine'deki geleneksel anlayış bu vahiy tartışmalarına girmekten kaçınarak büyük çoğunlukla Hz. Peygamberin yaşayışını örnek alan bir din anlayışını benimsemişlerdir. Bu da onları kimi zaman aklî yöntemleri kullanan ama çoğunlukla rivayetleri esas alan zahiri bir yaklaşım ve bir tefsir yöntemini benimsemelerine neden olmuştur. Kendisi de aynı zamanda Maliki bir hukukçu olan İbn Rüşd'ün tevil anlayışının bu bakımdan Malikilerin yaklaşımının, Eşari kelamcıların vahiy anlayışından ne ölçüde farklı olduğunu göstermesi açısından iyi bir örnek olduğunu söyleyebiliriz. Ancak daha önce de değindiğimiz gibi uzun yıllar özellikle günlük yaşam şekilleri açısından çok farklılık arz etmeyen İslam dünyası açısından bu zahiri anlamları önceleyen ve metafizik tartışmalardan kaçınan yaklaşım son yüzyıllarda ortaya çıkan sorunlara gitgide cevap verememeye başlamıştır.

Bu noktada İbn Rüşd'ün Allah'ın sıfatları meselesinde ortaya koymuş olduğu bir yaklaşım bizim açımızdan en tutarlı ve işlevsel felsefî bir ilke olarak gözükmektedir. İbn Rüşd özellikle tevil anlayışı içerisine bir koşul olarak aldığı "bazı ayetlerin tevilinin sadece havas arasında yapılması ve halka açıklanmaması gerektiği" şeklindeki açıklamasına atfen kendisine Allah'ın sıfatları meselesinde niçin görüş

belirttiği şeklinde bir itiraz gelebileceğini söylemiş ve cevaben de bu konular elbette umuma açık bir şekilde tartışılmamalı ancak Eşari ve Mutezilenin yaptığı gibi bir kere tartışmaya açıldığında artık salimen bir tevilin yapılması havas üzerine vaciptir şeklinde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Buradan bizim çıkarmamız gereken ilke ise itikadi konuların mahiyetine dair kesin çizgiler koymak bir tarafa onları inanan bireylerin zihin dünyalarına ve kapasitelerine bırakılmak ve önemli olanın ise bu inandıklarının yaşantısına nasıl etki ettiği / etmesi gerektiği sorusuna yönelmek olmalıdır. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının bir benzerini Matüridi'nin tevil anlayışında ve Farabi'nin siyasete dayalı nübüvvet teorisinde de öne çıkarıldığını daha önce değinmiştik.

Buraya kadar dinî sembollerin en temel kaynağı olarak İslam vahyinin ve kutsal kitap olarak Kuran'ın nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu ele almaya çalıştık. Bu bağlamda ele aldığımız tüm görüşlerin büyük ölçüde kültürde var olan din anlayışları etrafında şekillendiklerini ve hiçbir zaman bunlardan bağımsız bir tahlil girişiminin mümkün olamayacağını göstermiş olduk. Dolayısıyla böyle bir kültür birikimi üzerinden anlaşılan metnin veya vahyin yine bu kültür çeşitliliğinden bağımsız bir şekilde yaşantıya dökülmesi de beklenemez.

2.2. İSLAM'DA SEMBOLLERİN KULLANIMI

Çalışmamızın bu bölümünde giriş kısmında çizdiğimiz plana sadık kalarak İslam'da dinî sembollerin bir şekilde öğrenilmesinden sonra inanan bireyin yaşantısında ne şekilde tezahür ettiğini ve bu tezahürlerin bireyin zihnindeki hangi anlamlar ile birlikte ortaya çıktığını sorgulamaya çalışacağız. Dinî sembollerin öğrenilen anlamlarına dair sorgulamayı bir önceki bölümde sadece kutsal metin merkezinde ele almamızdaki temel hedef ise başta Hz. Peygamberin öğrettiği anlamların ne olduğunu ya da ilk olarak ne anlaşıldığını çözümleme çabasıdır. Bu şekilde bir yönteme girişmemizin ise temel iki sebebi vardır. Birincisi daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kelami ve siyasi fırkalaşmaların etkisinde gelişen tüm anlamların İslami olabilmesi için kendilerini hem bu ilk metnin/vahyin anlamına hem de Hz. Peygamberin fiilî uygulamalarına dayandırmalarıdır. Dolayısıyla onlar doğası gereği önce öğrenilen ve sonra yaşantıya geçirilen ve aktarılan anlamlar olarak zaten

ikincil konuma düşmektedirler. İkinci sebep ise hali hazırda İslam ile bütünleşmiş hac, namaz, oruç, kurban gibi tüm uygulamaların sembolik anlamlarına tek tek ulaşma çabası hem Dinler Tarihi disiplinin bir problemi ve çalışması olacak hem de tahmin edileceği üzere İslam'ın bu sembollerin anlamlarına olan katkısını tespit etmede yetersiz kalacaktır. Bir başka ifadeyle muhtemelen böyle bir yöntem sonucunda çalışmamız Din Felsefesinin değil Din Antropolojisinin bir çalışmasına dönüşmek durumunda kalacaktır.

Bu çerçevede İslam'daki belli başlı örnekleri üzerinden ibadetler ve dinî ritüeller konusunu inanan bireyin zihin dünyasında taşıdığı veya taşıması gerektiği anlamlar açısından ele almaya ve tahlil etmeye çalışacağız.

2.2.1. İbadet Anlayışları

Yukarıda Dinde sembolizm başlıklı bölümün sonunda genel olarak dinlerde ibadetler ve ritüeller konusunu ele almaya çalıştık. Bunu yaparken ise N. Smart'ın yapmış olduğu tasnifi ve onun fenomenolojik yaklaşımını ele almamızın uygun olduğunu dile getirmiştik. Bu yaklaşımı esas almamızın temel sebebi ise ibadet ve dinî ritüeller ile ne kastedilebileceğinin sınırlarını çizmek ve ortaya koymaya çalıştığımız ibadet ve ritüel ayrımını dilin doğası gereği başkasına aktarılabilir hale getirmektir. Her dinî yapı içerisinde farklı din anlayışları olduğu gibi bu din anlayışlarına mukabil ibadet anlayışları ve tanımlamaları da söz konusudur. Fakat sadece bir kişinin veya bir kelam ekolünün anladığı haliyle ibadetin ne olduğuna dair bir tanımlamaya gitme ve bunun üzerinden genel geçer tahliller ortaya koyma felsefi olarak dikkate değer sonuçlar ortaya koyamayacaktır.

Bu bağlamda ibadetleri, genel olarak dinî yapıları ve din anlayışlarını içine alacak şekilde bir sorgulamaya tabi tuttuğumuzda temel olarak ibadetin iki temel yönünün olduğunu veya bu iki yön doğrultusunda birtakım anlamların inanan bireyin zihninde şekillendiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki bireyin inandığı aşkın varlık ya da güç ile kurmuş olduğu ilişki boyutuyla ibadetin kendisinin taşıdığı anlamdır. Bu ilişkiye dayalı anlam, ibadetin terim veyahut kavram olarak tam karşılığı olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de değindiğimiz gibi ibadetin içeriğini ve bireyin zihninde oluşan anlamı büyük ölçüde o kişinin kurgulamış veya inanmış olduğu Tanrı-alem

ilişkisi tasavvuru belirlemektedir. İkinci boyut ise ibadet eden bireyin içinde yaşadığı ve aynı dinî geleneği ve anlayışı benimsediği toplumla ilişkisi içinde öne çıkan anlamlar dünyasıdır. Bu açıdan ibadetler, öncelikle toplumda bir din ve kimlik birliğinin tesisi açısından önemli bir yer tutarlar. Fenomenolojik açıdan genellikle dinler bu çerçevede ele alınıp incelenmektedirler. Dinlerdeki temel ibadetlerin yanında birçok dinî ritüel de bu kapsamda değerlendirilmektedir.

İslam dışındaki dinlerin ibadet anlayışlarında özellikle ritüellere geniş yer verilmesi bu iki boyut arasında ciddi bir ayrım olmadığını bize göstermektedir. Bireysel olarak ise sadece dua türünden ibadetler kurgulanarak kurumsal dinî yaşamdan büyük ölçüde ayrı tutulmuşlardır. Hıristiyanların ekmek-şarap ayini, Yahudilerin şabat ayinleri, Hinduizmde kutlanan bayramlar ve evlenme vb. geçiş ritüelleri genellikle toplumsal ve kurumsal ibadetler şeklinde icra edilir. Bu ibadetlerin tümünde elbette inanılan aşkın varlığa saygı ve tazim temel unsurdur. Fakat bunun yanında ibadetin dinî gelenek içerisinde makbul sayılabilmesi için belirli fiziki, zamansal ve toplumsal şartların da sağlaması gerekir. Bu sayede ibadetler aracılığı ile bireyler arası bağların güçlendiği toplumsal ve dinî kimliğin tesis ve tekid edildiği bir gelenek inşa edilmiş olmaktadır. Ancak tüm bu toplu ibadetlerin yanında hemen hemen tüm dinlerde bireysel ibadetler de son derece önemli bir yer tutmaktadır. Doğu dinlerinde karşılaştığımız sunak sunma, Hıristiyanlıkta herhangi bir yer ve zamanda yapılabilen dualar, Yahudilikte bireysel Tora okumaları ve İslam'daki bireysel kılınan tüm namazlar bu türden ibadetlerdir ve temelde inanan birey ile inanılan aşkın varlık arasında kurgulanan ilişkiye dayanıp bu ilişkiyi tesis edici bir anlam taşımaktadır.

İbadet ve ritüel kavramlarına bu şekilde bir genel tanımlama yaptıktan sonra karşımıza farklı değişkenlere bağlı din anlayışları ve ibadet anlayışları çıkmaktadır. Bu değişkenlerden en önemlisi biraz önce zikrettiğimiz gibi Tanrı-insan(alem) ilişkisinin tasavvurudur. Teizm, panteizm, panenteizm ve hatta deizm şeklinde sınıflandırılan bu ilişki tasavvurlarının her birisine göre ibadetin taşıyacağı anlam da farklılık arz edecektir. Bu tasavvurlar içinde sadece bireysel ibadetin mümkün olabildiği deizm haricinde diğer tasavvurlarda toplu ibadetlere bir şekilde yer verilmektedir. Ancak panenteizm bireyin süreç içerisinde varlığını kazanması amacıyla ve panteizm aşkın varlıkta yok olma uğruna bireyin eğitilmesi amacıyla bireysel ibadetleri asıl kabul ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan teizmde ise esas olan

toplu ve toplumsal ibadetler iken bireysel ibadetler hem sınırlı sayıda hem de belirli ve sabit kalıplar şeklinde dinde yer almaktadır. Dolayısıyla deizmden teizme doğru bir din anlayışları yelpazesi düşünecek olursak ibadetler bu yelpazede teizme yaklaştıkça toplumsallaşmakta ve icra şartları keskinleşmekte, deizme doğru yaklaştıkça da bireyselleşip formel açıdan özgür bir ibadet anlayışına imkân doğmaktadır.

Böyle bir genel kıyaslama elbette evrensel geçerliliği olan bir çıkarım şeklinde algılanmamalıdır. Ancak bu tasavvurların mahiyetlerinden makul bir akıl yürütme (tümden gelim) ile bu sonuca ulaşabileceğimiz gibi sadece bu ibadet anlayışlarından hareketle söz konusu Tanrı-alem tasavvuru tasniflerine götürebilecek (tümevarım) bir fikre ulaşılabileceği kanaatindeyiz. Zira toplu ve toplumsal ibadet anlayışı dinin toplumsal kimliğin bir parçası haline gelmesini dolayısıyla toplumsal düzenin birçok alanda şekillenmesinde etkin rol üstlenmesini sağlamıştır. Bunun sonucu olarak da bu din anlayışı inanılan aşkın varlığın sosyal hayat ve bireyin özgür davranışlarında tasarruf sahibi mutlak güç olarak tasavvur edilmesini yani teizmi gerekli kılmaktadır. Öte yandan bireysel ibadetin vurgulandığı din anlayışında ise hem ibadetin şekilsel sınırları keskin bir şekilde belirlenmeyeceğinden hem de ibadet ile toplumsal düzen arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağından daha özgür bir din anlayışı ortaya çıkaracak bu da Aşkın varlığın deizm ve panenteizmde olduğu gibi sınırlı bir Tanrı-alem ilişkisi içerisinde tasavvur edilmesine yol açacaktır. Bu şekildeki bir din anlayışı toplumsal kimlikten ayrı fakat belki de onunla paralel olarak bireyin öncelikle kendi iç dünyasında yaşadığı bir yapı halini alacaktır.

İbadetin anlamına ve mahiyetine dair tüm bu tasnifler içerisinde belki de asıl üzerinde durulması gereken husus dinî duygu meselesidir. Başlı başına ayrı bir çalışmayı gerektiren dinî duygunun mahiyeti ve bilinçle olan ilişkisi yani epistemolojik değeri problemi özellikle ibadetlerin bireysel yönü ile toplumsal düzlemdeki konumu arasında önemli bir yer tutmaktadır. İlk bakışta bireysel ibadetlerin toplumsal ibadetlerden dinî duygunun türü ve yoğunluğu bakımından ayrıldığı düşüncesi akıllara gelebilir. Fakat durum biraz daha karmaşıktır. Bu karmaşıklık da temelde bireyin beslediği hangi duyguların dinî olduğu konusundaki tanımlama probleminden kaynaklanmaktadır. Biz burada şimdilik iki farklı dinî duygu tasnifine değinerek konuyu tahlil etmeye çalışacağız.

Bunlardan ilki yine kurgulanan Tanrı-alem ilişkisi tasavvurundan hareketle deizm, panenteizm ve teizmdeki aşkın yönü bulunan Tanrı tasavvurlarında inanan bireyin doğrudan aşkın varlığa dair beslediği korku, tazim, sevgi, acizlik ve ümit gibi temel duyguların dinî olarak tavsif edildiği duygulanım halidir. Burada teizmde diğer iki tasavvurdan farklı olarak bu duygulanım halleri tasavvur edilen Tanrı anlayışının sadece aşkın olmasından kaynaklanmaktadır. Yapılan ibadetlerin toplu yapılması ya da ibadetlerin topluma özgü emredilmesi doğası gereği bu türden bir bireysel duygulanım için zorlaştırıcı bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada ikinci tür dinî duygu tasnifine yani panteizm şeklindeki Tanrı-alem birliğini esas alan Tanrı tasavvuru içerisinde bireyin adeta bir tür dinî tecrübeye kapı açan duygulanım haline dönmemiz gerekir. Çünkü ancak böyle bir din anlayışı içerisinde inanan birey ibadet esnasında topluca ifa edilen ibadetlerde daha yoğun bir duygulanıma geçebilecektir. Bu türden bir dinî duygu ile, inanan bireyin kendisinin dışında aşkın bir varlığa yönelik değil kendisinin de içinde bulunduğu ve tüm varlık aleminin dahil olduğu içkin bir varlık ile bütünleşme, onda kaybolma şeklinde tasvir edilen bir duygu halini yaşayabilir olacaktır. Bu tarz bir ibadet formunda ise çok katı şekilsel şartlar koyulmakta kişiye hiçbir özgürlük alanı bırakmayan ritüel/ayin formunda bir ibadet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü üzere bu iki dinî duygu tasnifinde de ortak olarak bireyin ilk hissedeceği duygu acizlik duygusudur. Belki de bundan dolayı daha önce atıfta bulunduğumuz İmam Matüridi'nin "din, boyun eğme ve teslim olmadır" şeklindeki din tanımı en kapsayıcı din tanımı olarak kabul edilebilir.

Her ne kadar dinî duygu konusunda özellikle bu problemleri merkeze alan ayrı bir çalışmaya ihtiyaç varsa da buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız tasnif neticesinde din anlayışları bağlamında şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: Deizm ve panenteizm gibi Tanrı-alem tasavvurlarında bireysel ibadetler ve dinî duygunun bireysel yönü öne çıkmaktadır. Bu tasavvurlara uygun ibadet anlayışında ise toplu ibadetlerin kurallı yapısı, başta bireysel dinî duyguyu ikinci plana bırakacağından Tanrı-inanan ilişkisine hem dışarıdan bir müdahale sayılacak hem de inanan bireyin zihnindeki Tanrı-alem tasavvuruna uygun düşmeyecektir. Zira bir eylemi kurallara göre yapmak başta o eylemdeki duygusal motivasyonu azaltacak ya da en iyi ihtimalle duyguları ikinci plana itecek derecede kurallar öne çıkacaktır. Söz konusu kuralların dinî duygu üzerindeki olumsuz etkisinden kurtulmanın en etkili yolu ise bu kuralların

birey tarafından tamamen benimsenmesine adeta kişinin kendi başına ihdas etmiş gibi içselleştirilmesine bağlıdır. Bu da esasında ibadetin tüm şekilsel sınırlarının özgürce birey tarafından çizilmesiyle mümkün olur. Panteizmde ise yine dinî duygu ön plana çıkarılmasına rağmen özellikle mistik geleneklerde bireyin varlığı adeta yok sayılmakta ve toplumsal dinî grup kimliği uğruna ve onun da ötesinde içkin olan Tanrı ile bütünleşme nihai gayesiyle kişinin kendi benliğinden vazgeçmesine kadar götürülmektedir.

Teizmde ise tüm bunlar arasında bir denge kurulma çabasının olduğunu düşünmek ya da en azından sunmuş olduğu ibadet anlayışında bu yönde bir çıkarıma götürebilecek izler görmek mümkündür. Yani hem bireysel ibadet hem de toplu ibadet bir arada sunulmaktadır. Tanrı'nın aşkın olarak tasavvur edilmesinden dolayı bireyin ibadetteki özellikle niyet bağlamında etkin rolü temel şart olarak koşulmakta hem de toplum olarak dinî kimliğin inşası ve bireyin de bu kimliğin bir parçası olması için ibadetin aynı formda icra edilmesi hedeflenmektedir. Ancak ibadetin doğası gereği bireyin ibadet esnasında dinî duygu arayışı biraz da kültürel arka plandan getirdiği evren ve insan anlayışının etkisiyle kişiyi ya bireysel dinî duyguyu önceleyen ya da toplumsal dinî kimliği önceleyen bir ibadet anlayışına sevk etmiştir. Bu da teizm tasavvuruyla kurumsallaşan dinlerin içerisinde Yahudilik ve Hıristiyanlık dahil, her zaman mistik veyahut deist/panenteist anlayışların ortaya çıkmasına sebep olan etmenlerden biri olarak görülebilir. Teizmin kurumsal teolojilerinde ise dinî duygu yine olmakla birlikte cezadan korkma, mükâfata duyulan arzu temelinde bir Tanrı hoşnutluğunu kazanma ve hatta bu hoşnutluk neticesinde dünya hayatında bir mutluluğun ve iyi halin kazanılabileceği veya verileceği şeklinde kurgulandığını söyleyebiliriz.

Tekraren yine ifade etmek gerekirse bireyin iç dünyasında olup biten bu dinî duyguların kesin çizgilerle birbirinden ayrılması elbette mümkün değildir. Ancak öyle görünüyor ki bireyin hissettiği dinî duygular ile zihinsel olarak tasavvur ettiği ya da inandığı Tanrı kavramı arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Teizmde zât yani kişi olarak tasavvur edilen Tanrı anlayışı kişisel yani insanî sıfatların en üstününe sahip bir varlık olarak da inanıldığı için inanan bireyde korku ve arzu temelli dinî duyguları öne çıkarması son derece doğaldır. Deizm ve panenteizmde mükemmel bir dizayn ile evreni yaratan Tanrı'nın aklî vasıfları öne çıkarıldığından dolayı inanan bireyde

hayranlık ve saygı temelli dinî duygular ortaya çıkarken panteizmde ise Tanrı'nın birliği ve tekliği vurgulanmakta ve buna en uygun insanî duygu olan aşk ve sevgi temelli dinî duygu öne çıkmaktadır.

Tezimizin kapsamı gereği Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki ibadet anlayışlarını ya da daha genel olarak teolojilerini, ortaya koymaya çalıştığımız bu dinî duygu-ibadet-Tanrı anlayışı tasnifi çerçevesindeki tahlillerini Dinler Tarihi disiplini ile yapılması muhtemel başka bir çalışmaya bırakmak daha uygun gözükmektedir. Öte yandan İslam dini açısından başta ibadetler olmak üzere dinî sembollerin bu bağlamda ele alınması çalışmamızın ana hedeflerinden biridir.

2.2.2. İbadetlerde Anlam

İslam düşünce geleneğinde ve İslami ilimler açısından ibadetler konusu başta Fıkıh disiplininin doğuşuna da etki eden temel meselelerden biridir. Fıkıh disiplini açısından *ibadet* ise biri özel diğeri genel manada iki tanımla kullanılmaktadır. Özel anlamda namaz, oruç, hac, kurban kesme, kuran okuma, dua etme, hayır ve sadaka dağıtma şeklindeki fiiller; genel anlamda ise bunların haricindeki diğer davranışların ibadet niyetiyle yapılması ve ibadet sayılması kastedilmektedir. Ülkemizde temel ilmihal bilgisi veren eserlerde ortak olan bu tanım ve tarif esasında yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız çerçeve dikkate alındığında bazı çelişkili durumları da ortaya çıkarmaktadır. Zira tanımı bu şekilde yapıldıktan sonra teker teker ibadetlerin şartları ve esaslarından bahseden bölümlere geçildiğinde verilen hükümler kimi zaman bireyin yaratıcısıyla olan ilişkisini merkeze alan taabbüdî[25] hükümler şeklinde iken kimi zaman da verilen hükümler belirli bir illete (gaye sebebe) bağlanmıştır. İslam Hukukunda dünyevi konulara dair hükümlerde bu illet ya da hikmet Kuran'da ve hadislerde açıkça işaret edilmiş toplumun maslahatı gibi amaçlar etrafında şekillenmiştir. Öte yandan özellikle ibadetler ile ilgili tartışmalarda ise verilen hükümler doğrudan naslardan çıkarılmış ve illet aranmamıştır. Hatta Eş'ari veya zahiri (Hicaz Ekolü) fıkıh usulcüleri açısından dünyevi konuları ilgilendiren hükümlerde de

[25] Taabbüdiyyât: Ta'lîle yani bir eylemin veya hükmün belirli bir gaye sebebe bağlanmaya elverişli olmayıp sırf Allah'a itaat ve teslimiyet anlayışıyla (yapılan davranışlar) uyulan hükümler anlamında fıkıh usulü terimidir. (H. Yunus Apaydın, Ta'lil maddesi, TDVİA)

illet sıklıkla aranmaz. Zira bu yaklaşımlara göre Kuran'ın ve Hz. Peygamber'in koyduğu her hüküm ister dünyevi olsun ister taabbüdî olsun naslara dayanmak zorundadır.

İslam hukukunda ekoller ve bu ekollerin temsilcileri olan usul alimleri genellikle nasların yani Kuran'ın ve hadislerin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda ayrılıklara düşmüşlerdir. Daha çok toplumsal hukuku ilgilendiren meselelerde ortaya çıkan bu görüş ayrılıkları doğrudan bu başlığın konusu olmadığından burada sadece ibadetler konusuna değinmeye çalışacağız. İbadetler konusunda ise her ne kadar ayrıntı sayılabilecek hususlarda ayrılıklar olsa da genel itibariyle ibadetlerin neler olduğu ve temel şartları konusunda görüş birliğinden söz edebiliriz.

Fıkıh kitaplarına baktığımızda hemen hemen hepsinin 'ibadetler' ve toplumda bireyler arası ilişkileri düzenleyen 'muamelat' şeklinde iki kısma ayrıldıklarını görmekteyiz. Muamelat bahsinde genellikle nikah, boşanma, miras, kölelerle ilgili hususlar, yaralama/öldürme, hırsızlık ve pek çok muhtelif ticari hayatla ilgili konular tartışılıp hükümler çıkartılır. İbadetler bahsinde ise namaz, abdest, oruç, zekat, kurban, hac, cihad, ve bunlarla bağlantılı olmasından dolayı suların temizliği, yemin kefareti, adak kurbanları ve kefaretleri gibi bireylerin doğrudan veya dolaylı olarak Allah ile olan ilişkilerine dair hükümler verilmektedir. Ancak bu konularda tabii olarak ele alınan her hususun aynı derecede ibadet hüviyeti taşımadığını yani her hükmün taabbüdî kapsamda değerlendirilmediğini görmekteyiz. Örneğin, İbn Rüşd Mezhepler arası Mukayeseli İslam Hukuku'na dair kaleme aldığı *Bidayetü'l-Mücтehid* adlı eserinin zekat bahsinde tartıştığı borçlu kimseye zekatın düşüp düşmediği meselesinde alimlerin görüş ayrılıklarına düştüklerini, bu ayrılığın asıl sebebinin ise zekatın ibadet sayılıp sayılmaması meselesinden kaynaklandığını aktarmaktadır. Zekatı ibadet sayanlara göre borçlu kimseye de zekat düşer hükmü verilirken, ibadet saymayanlara göre ise düşmez denilmektedir. Farklı görüşleri gerekçeleriyle etraflıca ele aldıktan sonra İbn Rüşd kendi tercihini "Zekat zenginlerden alınıp yoksullara verilen sadakadır" hadisine dayandırarak borçlu kimsenin zengin sayılmayacağını dolayısıyla zekatın düşmeyeceğini ifade etmiştir. (1991: II: 86, 87).

İbn Rüşd'ün adı geçen eserinde dikkat çeken bir diğer husus ise taabbüdî yani sadece Allah'a kulluk ve itaat için yapılan ibadetlerden önce niyetin şart olduğuna dair

alimlerin ittifak ettiklerini söylemesi (1991: I: 78) ve bundan dolayı sadece bu türden ibadetlerden önce niyet bahsini açmasıdır. Bundan dolayı eserde cenaze ahkamı, zekat, cihad, yemin hükümleri, avlanma ve helal ve haram olan yiyeceklere dair bahisler ibadetler kısmına dahil edilse bile bu konularda niyet başlığı yoktur. Niyetin hükmünün tartışıldığı yerlerde ise sıklıkla alimlerin o ibadetin taabbüdî olup olmaması noktasındaki görüş ayrılıklarından kaynaklandığını belirtir (1991: I-IV: 132, 267).

İslam'da ibadetlerin yani taabbüdî fiillerin genel olarak niyet ile ortaya çıkan açık bir anlamı olduğu, bu niyet ile de kastedilenin ibadetin yalnız Allah'a itaat ve kulluk için yapıldığı fikri ve kişinin bu şartı sağlayan zihin hali olduğu ortadadır. Ancak ibadetlerin inanan bireyin zihninde oluşan anlamı sadece bundan ibaret değildir. Daha önceki bölümlerde ritüel ile dua/ibadet arasında temel bazı farkların olduğuna değinmiştik. Özellikle toplu ibadet formundaki ritüellerin inanan bireyin iç dünyası ve dinî duygulanımları açısından ne derece etkili olduğunu zikretmiştik. Ancak bu etkilenim kişide aynı zamanda toplumsal aidiyet, şahsi kimlik kazanımı ve korunması, kültürel kimlik ve özellikle güven hissi de yaratmaktadır. Yani ibadetlerin hem sosyolojik hem de sosyal psikolojik boyutları da söz konusudur (Özalp, 2024: 1013, 2015: 235). Bu yönleriyle, ibadetlerin inanan kişinin zihninde hangi seviyede bir anlamın dışa vurumu olarak tezahür ettiği veya etmesi gerektiği sorusu akla gelmektedir. Bir başka ifadeyle kişi, ibadet esnasında yaratıcısı karşısında tazim ve saygı gösterdiğinin ne kadar bilincindedir. Zira kendi dinine mensup bir toplum içerisinde yetişmiş ve başka dinlerden toplumlarla etkileşim halinde olan birey tüm diğer dinî semboller gibi ibadetleri de kendi kimliğinin inşası ve korunması için bir unsur olarak da görebilecektir. Haddizatında aileden başlayan eğitim, bireyin toplumla uyum içerisinde yaşaması için gerekli şartları kendisine aktaracaktır. Bunun yanında sosyal olarak uyum içerisinde yaşayan bireylerin toplumda hoş karşılanması uyumsuz kimselerin ise dışlanması bir tür ödül/ceza yöntemiyle bireyleri belirli bir kimlik oluşumuna itmektedir. Yabancılaşma, bireysel kimlik inşası, mikro toplumsal kimlikler ve benzeri konular ise fert olarak bireylerin toplum ile ilişkisini ve bu ilişkinin temel dinamiklerini araştıran sosyoloji, psikoloji gibi sosyal bilimlerin temel çalışma konularıdır. Din ve dinlerin temel ibadetlerinin bu dinamikler içerisinde ne derece önemli olduğunu bu bilimlerin ortaya çıkış süreçlerine baktığımızda dahi fark edebiliriz.

Böyle bir durumda yani inanan bireyin kulluk için mi yoksa Müslüman kimliği için mi ibadet ettiği sorgulandığında genellikle bu iki anlam seviyesini birleştirmek zihin açısından bu ikilemden kurtulmanın en kolay yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu çözüm, aslında soruna cevap olmanın ötesinde iki farklı din anlayışını birleştirmeye çalışarak sorundan kaçmak anlamına gelmektedir. Kelam tarihindeki amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesi, fıkıhtaki namaz kılmayana verilecek cezalar, ya da büyük günah işleyenin durumu ve benzeri tartışmalar özünde bu konuyla alakalı görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Bu konuda görüş bildiren kelamcıların ya da fukahanın şahsi olarak hangi gerekçelere dayandıkları ayrı bir araştırma alanının konusu olabilir. Ancak amelin imandan bir cüz olmadığını savunan Ebu Hanife'ye göre iman zihinsel bir süreçtir ve kalben tasdik yani bağlanma anlamı taşır. Dolayısıyla ibadetler, bir bakıma iman ile anlam kazanır. Kişi iman ettiği için ibadet eder, ibadet ederek imana ulaşmaz. (Ebu Hanife, 2017: 11) Diğer görüşü savunanların gerekçeleri ise ancak iki şekilde temellendirilebilir. Ya Ebu Hanife'nin yaklaşımına aykırı şekilde imanı bireysel ve zihinsel bir tutum olarak görmeyip bir tür kimlik saymaları gerekir. Bu durumda kimlik kavramıyla beraber bir topluma aidiyet zorunlu hale gelecek ve dinin sadece toplumsal bir olgu olduğu yani sadece toplum ve toplumsal kimlik ile birlikte hayata yansıyabilen bir olgu olduğu fikri öne çıkacaktır. Ya da günümüzde pragmatik filozoflarca ünlenen "davranışa dönüşmeyen inanç gerçek bir inanç değildir" şeklindeki yaklaşımı[26] benimsememiz gerekecektir. Bu iki yaklaşımın da İslam geleneğinde izlerini bulabiliriz. Konuya aşina olanların hemen fark edeceği üzere Mutezilenin amelin imandan bir cüz olduğuna dair görüşleri pragmatik filozofların yaklaşımına yakınken dinin ancak bir toplum içerisinde ve toplumsal kimlik şeklinde yaşanabileceği görüşü ise ümmet ve cemaat fikrinin vurgulandığı Eşari gelenek ile sufi cemaatler içerisinde karşılaştığımız bir din anlayışının sonucudur.

Bu bağlamda Ebu Hanife'nin yolunu takip eden İmam Matüridi'nin Mutezileye ve Haricilere özellikle bu konu üzerinde yöneltmiş olduğu eleştiriler yeterli iç tutarlılığa sahip gözükmektedir. (Koçoğlu, 2010: 264,265; İbiş, 2015: 728; H. Özcan, 2012: 42-45) Zira bir kişinin bir eylemi yapmadan önce o eylemi ne için yaptığından

[26] Pragmatik filozofların ve özellikle Pierce'in inanç ile davranış arasındaki ilişkiye dair görüşleri için bakınız: (Williams, 2005: 61,62).

emin olması gerekir. Dolayısıyla iman epistemolojik olarak ibadetten önce gelir. Kişinin imanı zihinsel bir süreç ve zihinsel bir kabuldür, amelinde eksiklik ise inkar gibi zihinsel bir durum taşımadığı müddetçe fiili bir olgudur. Aksi bir değerlendirme insan tabiatına da aykırıdır.

Ayrıca Ebu Hanife'nin ve İmam Matüridi'nin sıklıkla kullandıkları dayanak ise özellikle ibadetleri emreden ayetlerin başında "Ey iman edenler" şeklindeki hitap kalıbı ve Kuran'ın birçok yerinde geçen "Ey iman edip salih amel işleyenler" şeklindeki müminlere yönelik genel hitap kalıplarıdır. Onlara göre bu hitap kalıplarında iman etme ile ibadet etmenin açıkça ayrı filler olarak ifade edilmesi imanın ve amelin birbirinden ayrı olduğunun en açık delilidir. Amelin imandan bir cüz olduğunu açıkça iddia eden Hariciler, Mutezile ve Şia'nın dışında imanın amelle eksilip artabileceğini bundan dolayı da imanın tamamlayıcı ve güçlendirici bir parçası olduğunu öne süren İmam Şafii, İmam Malik ve Ahmed bin Hanbel gibi alimlere göre amel tasdik bakımından olmasa da kuvvet bakımından imanın bir cüzü olarak görülmektedir. Bu görüşe dayanak olarak getirilen ayetlerin (Enfal 8/2, Tevbe 9/124, Fetih 48/4) hepsinin savaş dönemlerinde inen ve savaş hukukuna dair Peygamberin hükümlerine itaat bağlamındaki amellerle ilgili ayetler olması ise dikkat çekici ve özel bir akademik çalışmayı hak eden bir konu olduğunu söyleyebiliriz.

Amelin imandan bir cüz olup olmaması meselesinin bizim çalışmamız açısından önemi ise ibadetlerin yapılış amaçlarının tespiti içindir. Zira eğer ibadet için yapılan (taabbüdî) bir fiil aynı zamanda başka bir şey için de yapılıyorsa bu bireyin zihninde karmaşık bir anlama yol açacaktır. Bu anlam karmaşasının en açık örneğini ise ibadet ile ahlak arasındaki ilişkide görebilmekteyiz. İlk bakışta güzel ahlakın da tıpkı ibadetler gibi Allah'ın emri olduğu ve ikisi arasında ayrılmaz bir ilişki olmasının ya da kurgulanmasının herhangi bir sakınca doğurmayacağı düşünülebilir. Ancak ibadet ile ahlak arasında mahiyet bakımından ciddi bir fark olduğu görüldüğünde böyle bir ayrılmaz ilişki ve etkileşimi kelami olarak savunmak güçleşmektedir. Belki de bundan dolayı yine İmam Matüridi diğer mezheplerden farklı olarak ibadet ile ahlak arasında doğrudan bir bağlantı da görmez (H. Özcan, 2012: 62-66). Buna mukabil dinin ve vahyin ilahi amacının ve insanın dünyada diğer varlıklardan ayıran temel niteliğinin güzel ahlak olduğunu hikmet kavramıyla özetlemektedir. Ona göre insan hem niçin ahlaklı olması gerektiğini hem de ahlaken yaşadığı toplumda neyin iyi ve

neyin kötü olduğunu aklen bulabilecek ve buna göre iradi tercihlerini yapabilecek kabiliyettedir ve bu "hikmet"in bir gereğidir (Şekeroğlu, 2019: 141-43). Fakat buradan dinin ahlaka, ahlakın dine indirgendiği anlaşılmamalıdır. Zira Matüridi'ye göre vahiy ancak ahlak bağlamında bir uyarıcı ve destekleyicidir (Şekeroğlu, 2019: 146,147).

Namazın ahlaken kötülüklerden alıkoyduğunu bildiren Ankebut suresinin 45. ayetinin yorumunda ise Matüridi, ibadetin ahlak gibi arzulanan bir değere bağlanmasıyla amelde görülebilecek ihmalkarlığın önüne geçilme çabası olarak yorumlamaktadır (H. Özcan, 2012: 65,66). Bu açıklama, uygulamada tutarlı ve makul gözükse de aynı ayette namaz ile birlikte "Kitap'tan sana vahyettiklerimizi tilavet et" tavsiyesi ve "Allah'ı anmak en yücedir" ifadeleri bu fiillerin de ahlaki sahada kötülükten alıkoyan taabbüdî fiiller olarak yorumlanmasına sebep olmuştur. Ancak söz konusu ayetin Yahudiliğin temel inanç esaslarını eleştiren ayetler ile birlikte bulunması, öncesinde Yahudi tarihi geleneğinden bahsetmesi ve özellikle onların (muhtemelen rabbi geleneği kastedilerek) Allah'tan başka dostlar edinip onlara güvenmelerinin örümceğin kendi ağından cılız bir ev inşa edip güvende hissetmesine benzetilmiş olması yine dikkat çekici bir husustur. Zira daha önce değindiğimiz gibi Yahudiliğin en temel ibadet anlayışı kendilerine has namaz ibadeti ve Tevrat tilaveti olmakla birlikte bu ibadetin birey için en temel amacı ise kendilerini kötülüklerden alıkoyarak ahlaken gündelik hayatta daha iyi biri olma çabasıdır. Zira Yahudiliğe göre ahlaken iyi olan ile kutsal olan özdeş kabul edilmektedir. Buna ilaveten söz konusu ayetten sonra gelen iki ayette de yine aynı bağlamda daha önceki kitapların da aynı kaynaktan geldiğine vurgu yapılmakta ve ehli kitapla karşılaşıldığında "Bize indirilene de size indirilene de iman ettik, bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve hepimiz Müslümanız" şeklinde karşılık verilmesi istenmektedir.

Dolayısıyla İslam dini açısından sadece bu ayetteki tek bir ibareye bakarak dinin en temel ibadetinin anlamı ve dindeki yeri için böyle bir hüküm koymak çok tutarlı gözükmemektedir. Bütüncül bir bakış açısıyla yapılabilecek en makul yorum ise, Yahudilere hitaben, eğer ibadetten böyle bir ahlaki beklenti var ise bunu namaz ile de sağlanabileceğine fakat asıl amacın Allah'a taat ve kulluk niyetiyle ibadet edilmesi gerektiği vurgusunun yapıldığı şeklinde olabilir. Bu yorumu destekler mahiyette söz konusu ayetin hemen sonunda, Yahudilikte Tanrı'nın isminin anılmasının saygısızlık olarak kabul edilmesine rağmen özellikle "Allah'ı anmak en yücedir" ifadesine vurgu

yapılması gösterilebilir. Dolayısıyla ayette açıkça namaz kötülüklerden alıkoyar ibaresi geçse de asıl amacın Allah'ı anmak yani inanan müminin taat ve kulluk bilinciyle ibadet etmesi gerektiği çok açık bir mesaj olarak kabul edilebilir. Kişi ahlak düzleminde ancak kendi içinden gelen bir motivasyonla ahlaki davranışlara yönelebileceği bu motivasyonu da sadece namaz ile değil herhangi bir ibadet ile de istenildiği takdirde kendi içinde yaratabileceği ortadadır. Fakat bu ve benzeri motivasyonu kendi içinde yaratamayan kişiler ahlaken iyi davranışlar ortaya koyamaz. Bu arzuyu kendi içinde bulamayan bir kimsenin ibadet ederek ahlaken iyi biri olması ya da daha özel anlamda kılmış olduğu namazın kişiyi güzel ahlaka ulaştırması mümkün değildir. Dolayısıyla namazın aslî amacının ahlaken kötülüklerden alıkoyması olduğu yönünde bir iddiada bulunmak hem fiili durumla çelişecek hem de ibadet ile ahlak arasındaki mahiyet farkından dolayı aklen tutarsız bir durum ortaya çıkaracaktır.

Öte yandan ibadetin anlamına ulaşma çabamız içinde sorgulamamız gereken bir diğer konu da bir dinde fiil ve eylemlerin hangilerinin ibadet olarak belirleneceğine kimin neye göre karar verdiği meselesidir. Zira bir Tanrı'ya inanan birey elbette bu inancını hem kendi iç dünyasında iç konuşma seviyesinde hem çevresine toplumsal kimlik düzeyinde ve asıl olarak inandığı Tanrı'ya, inancını ve bu inançtaki samimiyetini gösterme ihtiyacı hissedecektir. Fakat kişi inancın bu bireysel dışavurumunu nasıl yapacağını kimden öğrenecektir? Bu soruya önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi kutsal metinler ve bu metinlerin kaynakları şeklinde cevap vermeye çalışmıştık. Burada ise bu cevabı kısmen takip eden ikinci soruyu yani bir dizi ibadet formunun dinin kurucusu tarafından o şekilde ihdas edilmesinde asıl amacın ne olduğu sorusunu tartışacağız. Bir diğer ifadeyle, dinin kurucusu kulluk ve itaatin sembolü olan ibadetleri şeklen tespit ederken nasıl ve neye göre bu ibadet formlarını seçmiş veya kurgulamıştır. Örneğin, siyasi bir ideoloji için gündelik hayatta kullanılan orak ve çekiç gibi aletlerin bir dizi gösterim yoluyla belirli bir zümreye oradan da o zümre ve tüm insanlık için kurgulanmış bir siyasi ideolojinin sembolü olmasını gösterebiliriz. Artık orak ve çekicin özel olarak kurgulanmış bu şeklinin komünizm ideolojisinin sembolü olduğunu biliyoruz. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus ise orak ve çekicin niye sembol olarak seçildiği sorusu, ideolojinin temel görüşlerinden bağımsız olarak cevaplanamayacağıdır.

Dinî sembollerde de durum pek farklı değildir. Hıristiyanlıktaki ekmek-şarap ayini de yine aynı doğrultuda sıradan bir eylem olan yeme içme eylemi belirli tarihi olaylara bağlanmış, oradan da Hıristiyanlığın itikat sistemi ile uyumlu şekilde Tanrı'ya itaat ve kulluğun sembolü olan ibadet formuna dönüştürülmüştür. Burada uyumlu olmakla kastettiğimiz ve anlama ulaşma için önemli olan ayrıntı ise ibadetin şekilsel özelliklerinin uyumlu olmasından öte bu uyumun zihinde fark edilebilmesi için gerekli olan iki unsurun kavranmasıdır. Bunlardan biri o dinin itikadi yapısı yani temel özellikleri diğeri ise ibadetin şekilsel unsurlarının, bu itikadi sistemin temel kabulleri ve yaklaşımlarına karşılık gelen parçalarıdır. Hıristiyanlığın inanç esaslarına göre ekmek İsa Mesih'in eti, şarap ise onun kanını sembolize eder. Bunların yenilip içilmesiyle kişi, O'nun manevi varlığını içine almayı, içinde hissetmeyi bu sayede Tanrı ile birleşmeyi, nihai hakikate ulaşmayı hedefler ve ibadet de bu amacı sembolize eder. Hem herhangi bir din araştırmacısının hem de inanan bir Hristiyan'ın sonradan bu sembolleri ve anlamlarını eşleştirmesi için gerekli olan unsur ise Hıristiyanlığın temel itikadi anlayışlarıdır. Hıristiyanlığın evrene bakışı, insan tanımlaması, Tanrı-evren ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi gibi konulara yaklaşımları bu dinî anlayışı oluşturmaktadır. Ancak önceki bölümlerde de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi bir dinin bu konulara yaklaşımının ne olduğunun tespitinde kutsal metinlerindeki mevcut açık ifadelerin yanında bu gibi ibadet formlarına yüklenen anlamlar da etkili olmaktadır. Yani bir yandan ibadetlerin sembolik anlamlarının tespitinde dinin inanç sistemi belirleyici olurken diğer yandan eğer inanç sistemleri yeterince açık olmadığı veya yoruma müsait olduğu durumlarda da ibadetlerin daha belirgin olan sembolik anlamları dinin inanç sistemlerinin netleşmesine yardımcı olabilmektedir.

Ayrıca Hıristiyanlığın Yahudiliğin içerisinden çıkmış olması ve önceki dinî gelenek ve itikadi yapıdan farklı olmasından dolayı yeni bir ibadet formunun oluşturulması ve bu sayede toplumsal olarak da yeni bir kimlik inşası da amaçlanmış gözükmektedir. Bu sayede Tanrı ile yeni bir ahit yapıldığı, bu ahdi yapan inananların toplum olarak kurtuluşa ereceği ve Tanrı'nın Krallığına gireceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla ibadetin formu, ortaya çıkışı ve taşıdığı anlamlar o dinin temel inançlarıyla uyumlu olması epistemolojik olarak da bir tür zorunluluktur. Aksi takdirde, yani inanç sistemleriyle uyumlu olmayan ibadet formları söz konusu olduğunda bu ibadetler, taşıdıkları sembolik anlamlara uygun eklemeleri inanç sistemine sokulmasına neden

olacaktır. Aynı şekilde böyle bir uyumsuzluktan dolayı var olan ibadet formlarıyla tatmin olamayan müminler de kabul ettikleri inanç sistemlerine uygun yeni ibadet formlarını icat edecekler ya da var olan ibadet formlarına ilave anlamlar yükleyeceklerdir.

İslam'daki temel ibadetler olan namaz, oruç, hac ve diğer ibadetlerin de bu bakış açısıyla ele alınması çalışmamızın temel amaçlarından biridir. Bu ibadet formlarının neler olduğu yani hangi eylemlerin ibadet hüviyetinde ihdas edildiği vahiy ile belirlenmiştir. Ancak bu ibadetlerin nasıl uygulanacağı ise ya Hz. Peygamber'e bırakılmış ya da hali hazırda bilindiği için sahabe tarafından doğrudan uygulamaya geçmiştir.

Bu ibadetler arasında ayetlerle en çok vurgu yapılan, önceki ümmetlere de farz kılındığı işaret edilen ve Hz. Peygamberin peygamberliğini ilanından hemen sonra ilk uygulamaya geçen ibadet namaz ibadetidir. Gerek tarihi tekamül sürecine gerekse o günkü Haniflik, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer dinî geleneklerdeki örneklerine baktığımızda somut, tek tip ve her bir şartının ayrıntılı olarak tek seferde ihdas edilmiş bir ibadet olmadığı görülmektedir (Yüksek, 2018). Ayrıca daha önceki bölümlerde de değindiğimiz üzere saygı, itaat ve muhatabın üstünlüğünü kabul etme anlamına gelen doğal sembollerden müteşekkil bir bedensel ibadet olması namazın, ibadetlerde vurgulamaya çalıştığımız asıl amaca yönelik olduğunu göstermektedir. Daha sonraları özellikle Medine dönemi inen ayetlerle abdest ve diğer erkanın teşkil edilmesi elbette toplumsal bir kimliğin oluşum ve gelişim sürecinde belirgin bir işlev yüklendiği ortadadır. Ancak bu kimliğin bir parçası olma vasfına rağmen namazın öncelikle toplumsal kimliğin oluşması için emredildiğini öne sürmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira böyle bir amaç için tesis edilen herhangi bir ritüelde doğal olarak belirli özelliklerin olması beklenir. Bu özellikler, bir önceki başlıkta değinmeye çalıştığımız gibi, her aşamasının kurallarla belirlenmiş olması, her inananın kolaylıkla yerine getirebilir olması (ekmek-şarap ayini gibi), istisnai durumlara özgü hükümlerinin olmaması, sadece o dinî anlayışa özgü zaman, mekan ve uygulama biçimi bakımından ayırt edici vasıflarının olması ve benzeri toplum bilincini kazandıran özelliklerdir.

İslam'da fıkhi mezheplerin görüşlerine baktığımızda ise bu durumla çelişkiye götürecek birçok hükümle karşı karşıya kalmaktayız. Bu hükümler doğrudan Hz.

Peygamberin uygulamalarından kaynaklanmakla birlikte aynı zamanda farklı dönemlerde inen ayetlerle de sabittir.[27] Buna mukabil namazın vahyin başlamasına müteakip Hz. Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e abdest ile birlikte öğretildiğini ifade eden rivayet gösterilmekte ve namazın İslam kimliğinin şekilsel olarak da birebir ilahi ve ayırt edici özelliği olduğu öne sürülmektedir. Bu rivayetin sahih olup olmadığı tartışması elbette Hadis ve İslam Tarihi disiplinin konusudur. Ancak felsefî olarak tutarlı bir yaklaşım için böyle bir rivayetin sahih olup olmaması bir yana Hz. Peygamberin hangi sebeple farklı zamanlarda ve şekillerde namaz kıldığının da açıklanmasına ihtiyaç vardır. Bu soruya, Hz. Cebrail'in namazın nasıl kılınacağını gösterirken böyle bir zaman, mekan ve şekilsel olarak kesin kurallar koymadığı şeklindeki olası açıklama ise hali hazırda bizim yaklaşımımızı destekler bir duruma götürecek ve namazın toplumsal kimlik oluşturma amacını ikincil konuma düşürecektir. Zira bugün örnekleriyle karşılaştığımız gibi bireyler arasındaki uygulama farklılıkları küçük de olsa ayrışmalara yol açacak ve toplumsal kimlik oluşturma hedefi, eğer asıl hedef ise, başarısız olacaktır.

Buradan çıkaracağımız asıl sonuç ise namazın İslam'a özgü bir yönü varsa bunun özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki temel ibadetlerden farklı olan yegane özelliği olması gerekir. Bu da şekilsel özelliklerinden ziyade namazın, ibadetlerdeki toplumsal kimlik amacını ikinci plana bırakarak inanan bireyin sadece inandığı Yaratıcı'ya yönelik yapması gereken bir ibadet formu olmasıdır. Bu şekildeki bir tanımlamayla namazın asıl yönünün kulluk ve itaat duygusunu inanan bireyin zihninde canlandırmak olduğu bundan yoksun olan şekilsel bir ibadetin ise bu tanımlamaya göre namaz sayılamayacağını çıkarabiliriz. Ancak bireysel olarak inanan bir kişinin yerine getirmiş olduğu namazın kabul olup olmayacağına dair hükmü, tabii olarak dışarıdan bizim vermemiz mümkün değildir. Bunun bir sebebi yapmış olduğumuz bu tanıma göre bunun hükmünün yalnız Allah tarafından verilecek olmasıdır. Diğer bariz sebebi ise insanların zihninde geçen anlam dünyalarına vakıf olamayacağımızdır. Zira bu yaklaşım tarzı, "Ameller niyetlere göredir" ile "Kalplerde olanı ancak Allah bilir"

[27] Burada vitir namazı, teravih namazı, kuşluk namazı gibi farklı nafile namaz çeşitlerinin bulunması; gece namazının sonraki ayetlerle sadece Hz. Peygambere has bir yükümlülük kılınması; ilk dönem inen ayetlerde namaz vakitlerinin daha az olması; bayram namazı, cuma namazı gibi istisnai namazların sonradan ihdas edilmesi; rekatların sayılarının değişmesi; yolculukta rekatların düşürülmesi ve cem edilebilmesi gibi farklı uygulamalar örnek gösterilebilir.

şeklinde açıkça ihdas edilmiş ilkelerle de uyumlu ve tutarlılık arz etmektedir. Belki de bundan dolayı namaz ibadetinin, diğer ibadetlerden farklı olarak hastalık, yolculuk, savaş ve benzeri mücbir şartlar altında dahi yükümlüğü kaldırılmamış, yatalak hastalık durumunda dahi ima yani zihinsel bir faaliyet olarak yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak şartlanmıştır.

Namaz ibadetinde olduğu gibi oruç ibadetinde de benzer bir durum söz konusudur. Farziyetini bildiren ayette de açıkça ifade edildiği üzere oruç ibadeti önceki ümmetlere farz kılındığı gibi Müslümanlara da farz kılınmıştır. Sadece ayetin bu açık ifadesi dahi oruç ibadetinin aslında İslam'la ortaya çıkan bir ibadet olmadığını, İslam öncesi Arap ve İbrani gelenekte mevcut olduğunu göstermektedir (Dindi, 2022: 57-77). Şekilsel şartları diğer dinlerdeki oruç ibadetinden farklı olsa da bu farklılıklar, İslam mezhepleri arasında sonraki dönemlerde ortaya çıkmış farklılıklar ile felsefi olarak aynı kategoriye girmektedir. Zira bir dinde yılın başka zamanlarında sadece belirli besinlerin orucunu tutması ile ilk Müslümanların tutmuş oldukları oruç arasındaki fark ontolojik olarak ne kadar ayrı ise günümüzde Şii camianın tuttukları Muharrem orucu ile Sünni Müslümanların oruçları arasındaki fark da o derece ayrı ibadetler olarak görülebilir. Hatta daha da özele indirgersek hilalin görülmesi şartının veya orucun başlangıç saatinin günümüz uygulamalarında mezhepler arası nasıl bir tartışmaya ve ayrıştırmaya yol açtığı ortadadır. Buna mukabil, bu ayrışmaların küçük olduğu ve aslında ibadetin özünü etkilemeyeceği yönündeki hüküm ve karar, felsefi bir zemine ve tutarlılığa dayanmadıkça dinî bir hüküm gibi gözükebilir ancak bu hüküm, temelde sadece siyasi bir karar seviyesinde olup iktidar gücüne oranla geçerliliğini koruyacaktır.

Söz konusu hükmü siyasi ve toplumsal olarak değerlendirmeye bizi iten bir başka husus ise günümüzde İslam'daki oruç ibadetini diğer dinlerdeki oruç ibadetinden ayıran en temel özelliğin orucu tutan kişilerin Müslüman olması, Ramazan ayında 30 gün boyunca toplumsal olarak etkileşimi arttıran diğer uygulamalarla birlikte ifa edilmesi ve bunun diğer din mensuplarına Müslüman kimliğinin bir parçası olarak takdim edilmesidir. Bu durum aslında temelde bizim tezimizi destekler mahiyettedir. Zira tıpkı namaz gibi rükunları başka dinlerde ve kültürlerde bir ibadet formu olarak bulunsa dahi İslam dini ile birlikte bazı değişiklikler ihdas edilerek belirli kalıplara sokulmuş, Müslüman kimliğin bir parçası haline getirilmiş ve sonuç olarak

toplumsal düzlemde bir anlam da kazanmıştır. Ancak bu anlamın orucun temelde bir ibadet olma özelliğinin önüne geçmesi hatta böyle bir toplumsal kimliğin inşası için bir köşe taşı olarak ihdas edilmesi düşüncesi, oruç tutan bireyin zihninde farklı ibadet ve farklı bir din anlayışının oluşmasına sebep olacaktır.

Söz konusu durumun daha açık bir örneğini hac ve buna bağlı olan kurban ibadetlerinde görmemiz mümkündür. Zira bu iki ibadet şekilsel olarak neredeyse cahiliye döneminde yapılan şekliyle İslam içerisinde korunmuştur (Dindi, 2022: 68-77). Bilindiği üzere Mekke'nin fethi ile veda hacı arasındaki dönemde Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler beraber hac ibadetini ifa etmişlerdir. Hac ibadetinin bugünkü şeklinin fakihlerce ittifak olunan dayanağı ise Hz. Peygamberin yüz binden fazla Müslümanla ifa ettiği veda haccıdır (Erul, 2012). Bu veda haccında ise Hz. Peygamber eski uygulamalardan sadece haccın sonunda atalarını ve putları anmak için müşriklerin beyit ve dualar okuma uygulamasını ve bir de haremin koruyucu ailesinin Arafat vakfesinden muaf tutulma uygulamasını kaldırmıştır. Bunların haricinde tavaf, sa'y, Arafat ve Müzdelife vakfeleri, şeytan taşlama ve kurban kesme uygulamaları aynen korunmuştur. Hatta Safa ve Merve tepeleri arasında yapılan sa'y uygulamasını cahiliye adeti olduğu gerekçesiyle yapmak istemeyen hille ehli[28], Bakara suresi 158. ayet ile uyarılmış, sa'y yapılması emredilmiştir (Özaydın, 1996: XIV: 387).

Bunların dışında Arafat ve Mina'daki ticaret yasağının kaldırılması ve hille ehline hac esnasında hareme yiyecek-içecek ve elbise sokma yasağının kaldırılıp hums ehli gibi elbise ile tavaf etme hürriyetinin verilmesi gibi uygulamalar da ayetle ihdas edilmiştir. Gerek bu gibi ekonomik ve sınıfsal ayrıcalıkları kaldıran eşitlikçi kuralların konulması gerekse hac ibadetinin sadece Allah rızası için yapılması yönündeki emirler bize bu ibadetin kul ile Allah arasında kurulan bir ilişkiyi amaçladığını, toplumsal olarak bir kimlik inşa etme amacının ise ibadette aslî unsur olamayacağını göstermektedir.

Kurban ibadetinin de eski dinî geleneklerde ne kadar yaygın olduğunu ve çoğunlukla sadece canlı hayvanların kesilmesi değil aynı zamanda yiyecek ve içeceklerin de inanılan Tanrı'ya sunulması şeklinde geniş kapsamlı icra edildiğini biliyoruz (Güç, 2002). Cahiliye döneminde de hac ibadeti sonrasında Mekkeli

[28] Hums ehli: Haremi muhafaza ile seçilmiş Kureyş ve müttefik kabileler; Hille ehli: Haremi muhafaza ile görevli olmayıp dışarda kalan diğer kabileler (Özaydın, 1996).

müşriklerin kurban kestikleri ve bu kurbanların kanlarını Kabe duvarına sürdükleri ve etlerinden yemelerinin yasak olduğu bu nedenle hayvanların halka açık yerlerde çürümeye bırakıldığı rivayet edilmektedir (Özaydın, 1996). Ancak bu uygulamalardaki özellikle kurban edilen hayvanın tamamen saygı göstergesi olarak tıpkı bir krala sunulması gibi Tanrı'ya sunulması ve kurban eden kişinin etlerden yemesinin yasak olması İslam ile birlikte kaldırılmıştır. Bu yasağın kaldırılmasını bildiren ayetlerde açıkça "kestiğiniz hayvanların ne etleri ne kanları Allah'a ulaşmaz, O'na ulaşacak olan yalnız takvanızdır" ifadelerinin bulunması ve buradaki "takva" kavramına müfessirlerce farklı anlamlar verilse de neredeyse tamamında *niyet* ve *samimiyet* anlamlarının bulunması ise yine dikkat çekicidir (Bardakoğlu, 2002).

Tüm bunlardan sonra İslami literatüre baktığımızda bu ibadetlerin hikmetlerine dair çok fazla eser kaleme alındığını, hepsinde ortak olarak Allah'ın rızasını gözetme yanında müminlere farklı kazanımlar sağladığını dile getiren birçok yorum bulunmaktadır. Bu yorumların yapılma ihtiyacının ise öncelikle bu ibadetlerin hemen hemen tamamının eski geleneklerdeki ibadetlere dayanmasını gösterebiliriz. Kabe'nin kutsal olması, hac ve kurban ibadetlerinin neredeyse birebir devam etmesi, namaz ve oruç ibadetlerinin ise en azından bilinen ibadet formları olması, sonraki dönemlerdeki fakihleri İslam'ın gelişi ile bu ibadetlere bazı yeni niteliklerin yüklenmesi gerektiği gibi bir sorgulamaya itmiş olması muhtemeldir. Elbette bu yorumların ekserisi hadislere ve bazı ayetlere dayanmaktadır. Ancak şari olarak Hz. Peygamberin hadisleri ya da ayetlerde bu tali hedeflere değinilmesi bile bu durumun benzer bir sorgulamanın sahabe arasında en azından beklenti şeklinde, varlığını göstermekten öteye gitmeyecektir. Buna en açık örnek olarak sadece hille ehlinin cahiliye geleneğinin bir parçası olmasından dolayı sa'y yapmak istememesi bile gösterilebilir.

Dolayısıyla toplumsal kimliğin inşası ve ümmet şeklinde kurtuluşa erme hedefi için bu ibadetler ihdas edilmiş olsa, farklı olduğundan şüphe edemeyeceğimiz derecede yeni ibadetlerin ya da eskisini unutturacak derecede yeniliklerin ihdas edilmesi gerekirdi. Bu sayede yeni dinin mensupları hem kendi geçmişlerinden farklı bir kimlik kazanacak hem de o dine mensup olmayanlardan açıkça ayrılmış olacaktı. Yani toplumsal düzlemde yeni inanç sistemine inanan birey bu yeni inancın gereğini yerine getirecek ve zorlanmadan bu yeni kimliğini hissedecekti. Fakat özellikle hac ve kurban ibadetinde böyle bir uygulamaya gidilmemesi, Mekke'nin fethi ile veda haccı

arasında müşriklerle birlikte hac ibadetinin yapılması ibadet esnasında zihinde oluşması istenen anlamlara ulaşma adına bugün bile bizi zorlayan sorular ortaya çıkarmaktadır: İslam yeni bir din ise niçin çok eski geleneklere dayanan hac ibadetini o günkü şekliyle kabul etmiştir? Hac ibadeti, kurban ve Kabe'nin kutsallığı Hz. İbrahim'e ve dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneğine dayandırılıyorsa müşrikler aynı ibadeti nasıl aynen korumaya devam etmişlerdir?

Ancak bizi ilgilendiren asıl soru, ibadette esas olan Allah'ı anmak ve sadece bu niyetle ibadet etmek ise inanan bir mümin istediği şekilde ibadet edebilir mi ya da namaz veya oruç ibadetini istediği şekilde yerine getirebilir mi sorusudur. Bu soruya çalışmamızın başından itibaren benimsemiş olduğumuz yaklaşımla olumlu cevap verilebileceği makul gözükebilir. Fakat bu cevap aslında temel argümanlarımızla tutarsızlık teşkil etmektedir. Söz konusu tutarsızlığı göstermek ve bundan kaçınmak için bu soruya niçin olumsuz yaklaştığımızı iki şekilde açıklayabiliriz. Bunlardan ilki Hz. Peygamberin ve İlahi iradenin İslam dininin kuruluş aşamasında eski gelenekten gelen ibadetleri değiştirmediği sadece şirk teşkil edebilecek uygulamaları kaldırdığı tarihsel verilerle de sabit olmasıdır. Bunun en önemli nedeni de ibadet gibi gelenek ve kültürle bu denli iç içe geçmiş fenomenlerin değişiminin bu kadar kısa sürede meydana gelmesinin çok zor olduğudur. Dolayısıyla İslam'da ibadetler ihdas edilirken bu gerçeklik dikkate alınmış ve tıpkı kültürde aşina olunan vahiy anlayışı gibi yine kültürün alışık olduğu ibadet formları seçilmiştir. Bu tercihle hem ibadetin yalnız Allah için yapılması gerektiği vurgulanmış hem de toplumsal bir kimlik inşası için ibadetin formlarının diğer eski inançlardan farklı olması değil ibadet anlayışının farklı olmasının yeterli olacağı mesajı da verilmiş gözükmektedir. Böylece İslam'da istenildiği şekilde ibadet yapılabilir mi sorusuna dair ilk açıklamamız: Hz. Peygamber'in ve Kuran'ın yetkisinde olduğu halde onların kültürde yerleşik ibadet formlarını değiştirmediği halde sonraki nesillerin ibadet formlarını değiştirme fikrinin yetki aşımı olacağını iddia edebiliriz.

İkinci olarak ise toplumda değişmesi güç bir kültürel öğeye yani gelenekten gelen ibadet formuna muhalif bir uygulamaya girişmek, ibadet eden bireyin zihninde ister istemez içinde bulunduğu toplum ve kültürden farklı olma duygusunu ortaya çıkartabilecektir. Hatta kişi yalnız başına ibadet etse ve bu ibadetin kültürel formuna aykırı bir davranışta bulunsa bile yapmış olduğu farklılığın bilincinde olacağından

zihninde böyle bir duygunun oluşmaması imkansız hale gelecektir. Zihinde böyle bir anlam ve duygunun oluşması ise en başından beri vurgulamaya çalıştığımız ibadetin niyet temelli vurgusunun önüne geçecek ve esasında İslam'ın inşa etmeye çalıştığı ibadet anlayışına da ters düşecektir.

İslam'da toplumsal kimliği inşa amacını merkeze alan bir ibadet anlayışı olmadığını belirtmiştik. O halde bu ikinci açıklamamıza, bireyin zihninde toplumdan farklı olma duygusunun ortaya çıkması bu ibadet anlayışına nasıl ters düşebilir şeklinde bir itiraz söz konusu olabilir. Bu eleştiriye de zihinde oluşan bu duygunun kendisinin değil, söz konusu farklı hissetme duygusunun Allah'a taat ve tazim duygusunun önüne geçmesinin asıl mesele olduğunu ve arzu edilen ibadet anlayışını, bu yönüyle bozan bir girişim olabileceğini söyleyebiliriz. Zira İslam tarihi boyunca ibadet formlarında, kültürel değişimlerle birlikte ibadet formlarında da aslî olmasa da küçük değişimler söz konusu olmuştur. Örneğin, savaş dönemlerinden kalma bir gelenek halini almış olan Cuma namazlarından sonra vaktin farzını ve sünnetini kılma uygulaması, toplumdaki anlayış değişimiyle birlikte artık kalkmaya yüz tuttuğunu söyleyebiliriz. Teravih namazının Hz. Peygamber'den sonra cemaatle kılınma geleneği de bu anlamda toplumsal değişimin doğal süreçlerine uygun olarak ibadet formlarındaki değişimin ilk örneği olarak da görülebilir.

SONUÇ

Sembol, kendisi dışında bir anlama gönderme yapan şey olarak tanımlanmaktadır. Sembolizm ise en genel tabirle benzer temadaki belirli sayıdaki sembollerle anlatılmak istenen anlayış, fikirler ve inançlar manzumesi olarak tanımlanır. Dinî sembolizm ise, dinin farklı boyutlarına dair bir dizi sembolün aynı tarzda anlamlandırılması ve bu sayede insana, evrene, Tanrı'ya ve bunlar arası kurulan dinî ilişkiye dair bir inanç sistemine işaret etmesidir. Bir dinin sembolizmi kavrandığında benzer yeni sembollerin anlamlarına dair isabetli tahminde bulunmamız da kolay olmaktadır. Bundan dolayı dinî sembolizm çeşitleri bir anlamda dinî sembolleri anlamlandırma tarzı veya din anlayışı kavramlarına da denk düşmektedir. Fakat bu perspektifte bir dinin sembolizmini veya din anlayışını kavramak için öncelikle belirli sayıda ve dinin farklı boyutlarına dair üretmiş olduğu sembollere ne anlamlar verdiğinin bilinmesi gerekir. Bu durum da çoğunlukla din üzerine fenomenolojik çalışmaları o dinin temel kaynaklarına başvurmaya yönlendirmektedir. Çünkü özellikle semavi dinlerde, dinin kuruluş sürecinde Tanrı, ahiret, kutsal metin, ibadet gibi dinin görünür olduğu unsurlara dair inanç esasları dinin kutsal metinlerinde sembolik anlatımlarla açıklanmaktadır.

Dinî sembolizm üzerine yapılan çalışmalar özellikle Dinler Tarihi alanında fenomenolojik yöntemlerin N. Smart gibi teorisyenlerin de etkisiyle son yüzyılda farklı bir yöne evrilmiştir. Dinler artık insanlığın hem tarihi bir gerçekliği hem toplumsal bir olgu olması seviyesinde daha analitik yöntemlerle incelenmeli ve yakından tanınmalıdır. Bunun için Smart'ın ortaya koymuş olduğu 7 maddelik dinin boyutları tasnifi birçok din araştırması eserini tasnif etmekle kalmamış fenomenolojik yaklaşım için de bir yöntem halini almıştır. Bu tasnifte sembollerin 7. başlık olarak hem dinin itikadi boyutlarıyla hem de pratik uygulamalarıyla doğrudan ilişkisi dinî semboller üzerine yapılan çalışmaların neden dinin her boyutunu konu edinmesi gerektiğinin de bir açıklamasıdır.

Felsefede ise dinî semboller din felsefesi başta olmak üzere dil felsefesi, zihin felsefesi, epistemoloji, metafizik gibi birçok alt disiplini ilgilendiren ortak problem alanlarıyla doğrudan ilişkilidir. Din dili bağlamında metafizik ve dil felsefesi; itikadi konuları açıklaması bağlamında din felsefesi ve epistemoloji; ibadetlerin anlamı

bağlamında zihin felsefesi ve din felsefesi disiplinlerinin temel problemleri arasında yer bulabilmektedir. Ayrıca dinî duygu gibi hem fenomenolojik din çalışmaların hem felsefi disiplinlerin ortak araştırma ve sorgulama sahasına giren yönlerinden de söz edebiliriz.

Epistemolojik değerlendirme ise aslında bu şekilde bir inanç sisteminin bütünü yerine felsefede tek bir inanç önermesi için uygulanan bir değerlendirmedir. Bu değerlendirme yöntemi henüz bilgi seviyesine geçememiş yani empirik yöntemlerle kanıtlanamamış önermelerin değer bakımından seviyesini belirleme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Platonun Menon probleminde olduğu gibi kimi inançlar bilgi seviyesinde değer görebilmektedir. Bu inançları bu değere çıkaran unsurların neler olduğu halen tartışılmaktadır ancak bu türden inançlara 'doğru inanç' adı verilir. Genel özellikleri ise inancın kurgu aşamasında en temel dayanaklarının somut bilgiler olması ve bu somut bilgiler üzerine de rasyonel olarak güçlü istidlal zincirine sahip olmalarıdır. Bu sayede inanç, sahibini ikna etmede ve eyleme geçmesinde etkin rol oynamaktadır. En temel diğer özelliği ise diğer zayıf inançlara oranla içerisinde daha az şüphe unsurunun olması ve kişiye çok fazla tercih alanı bırakmamasıdır.

Buradan hareketle bir dinin sembolizminin yani inanç sistemi ve buna bağlı din anlayışının epistemolojik olarak güçlü olması için benzer kriterleri taşıması beklenir. Böyle bir sembolizm gerçek hayatla ve insanın tecrübe dünyasıyla uyumlu olması, onlara dayalı bir sistem inşa edebilmesi ve inanan ve inanmak isteyenlere aklen kabul etmekte zorlanmayacakları bir inanç sistemi sunmasıyla mümkün olabilir. İslam dini aslında diğer semavi dinlere göre böyle bir dindir. Bunu ortaya koyabilme yani epistemolojik değerlendirmesini yapabilmek adına tıpkı sıradan inanç önermeleri gibi en temelden sistemi tahlil etmeye başlamak en uygunudur.

İnsan-sembol ilişkisini en başta zihin felsefesi ve dil felsefesi disiplini içerisindeki tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Whitehead'in ortaya koyduğu ve insanın zihinsel kapasiteleri bağlamında sembolleri nasıl anladığı ve zihindeki anlamları semboller ile nasıl aktardığına dair görüşleri dinî sembolizm açısından uygun olmasa da empirik tecrübe alanı için geçerli bir yaklaşımdır. Dolayısıyla inanç sisteminin bu yaklaşıma en azından epistemolojik değer açısından uyumlu olduğunu göstermemiz gerekmektedir.

Bir dinin de insanın bu özelliğini dikkate alarak itikadi yapısını, ibadetlerini ve ahlak-sanat gibi değer alanlarını da buna uygun kurgulamış olması o dinin insanlar tarafından kabul sürecini kolaylaştıracağını söyleyebiliriz. İtikadi yapısını oluşturan inanç esasları içerisinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ahiret hayatı, peygamber inancı, kutsal metin anlayışı gibi çok farklı konuların bulunması ve bu konulara dair de sunmuş olduğu inançların hem kendi içinde tutarlı olması hem insanın zihinsel kapasitesini dikkate alması ve hem de ahlak, siyaset ve ibadet gibi kurguladığı diğer dinî yaşam şekilleri ve anlayışlarıyla uyumlu olması beklenmektedir. Bu sayede inananlar için topyekûn tutarlı ve inanılması ve yaşanması kolay bir din anlayışı ihdas edilmiş olur.

Böyle bir sistemi felsefi olarak tahlil etmeye, beklenildiği gibi inanç esaslarından başlamak yerinde olacaktır. Fakat ortaya çıkışından itibaren ciddi bir tarihi birikim oluşturmuş bir dinin temel inançlarının ne olduğuna nasıl karar verebiliriz? Semavi dinlerin üçünün de bir kutsal metni olması ve inanç esaslarının sonraki dönemlerdeki kelami/teolojik tartışmalarla çeşitlense de bu kutsal metinler etrafında şekillenmiş olması, bizi ilk olarak bu üç dinin kutsal metinlerini ele almaya itmektedir.

Söz konusu kelami tartışmaların ve görüş ayrılıklarının merkezinde bu kutsal metinleri anlama ve yorumlama sorunlarının bulunması ise bizi bu dinlerdeki din anlayışlarının ve dolayısıyla kutsal metin ve peygamberlik anlayışlarının belirleyici olduğu fikrine götürmektedir. Zira kutsal metnin ifadeleri nasıl şekillenmiş olursa olsun, inananlar ve sonraki dönem kelamcılar ancak kendi zihinsel kapasiteleri ölçüsünde bu metinleri anlayabilecek ve bu anlamlar üzerine bir inanç sistemi kurgulayacaklardır. Bu da aslında insan doğasından beklenen bir durumdur.

Belli başlı kutsal metin, vahiy ve peygamberlik anlayışlarına baktığımızda, ki bu anlayışları birbirinden ayırmak mümkün değildir, her üç dinde de benzer kutsal metin anlayışlarının örneklerinin bulunduğunu, bu anlayışların tabii olarak farklı mezheplerin ortaya çıkmasına neden olduklarını görebilmekteyiz. Bu noktada ise hangisinin en tutarlı yani insanın zihin kapasitesi ve toplumsal - tarihi gerçeklikler bakımından daha uyumlu olduğu sorusu akla gelmektedir ve epistemolojik değerlendirme için ele alınması gereken *soru*nun bu olduğu açıktır. Böyle bir uygunluk arayışında niçin ortaya çıkış sürecindeki toplumların ve insanların zihin kapasitesini

ve tarihi gerçekliklerinin dikkate alındığına dair bir soru da izah edilmesi gereken önemli bir ayrıntıdır. İdeal olanın tüm insanları ve onların zihinsel kapasitelerine göre bir inanç sisteminin daha kusursuz olacağı düşünülse de yine insan doğasından kaynaklanan ilkeler gereği böyle bir din anlayışının daha ortaya çıkış sürecinde anlaşılamayacağı ve dolayısıyla kabul edilmesinin ve yaygınlaşmasının neredeyse imkânsız olacağı da bir geçektir.

Bu şekilde bir felsefi sorgulama yönteminden sonra önce Yahudilik ve Hıristiyanlığın sonra da İslam dininin kutsal kitap anlayışlarına baktığımızda ise bu anlayışların Tanrı'nın konuşma sıfatını nasıl anladıkları, peygamber ve vahiy anlayışları ve sonunda metnin kendisinin nasıl anlaşılması gerektiği şeklinde farklı aşamaları olduğunu görmekteyiz.

Yahudiliğin kutsal kitap anlayışında Tanrı, ilahî mesajını kitap şeklinde Peygamberine verir o da yeryüzüne inerek insanlara bu mesajı aktarır. Bu anlayışa göre metin sabittir fakat nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı ekollerin farklı görüşleri mevcuttur. Bir kısmına göre metnin anlamı da sabittir ve yoruma açık değildir. Bir kısmına göre metin yine sabit fakat yorum sonsuz sayıdadır, bir kısmına göre ise bu yorum ancak akılla ve sınırlı bir çerçevede yapılabilir. Buna ilaveten kurgulanan rabbi geleneği ile gerek sabit anlamı gerekse sınırlı sayıda ya da sonsuz yorumları açıklamak belirli bir kesime has kılınmıştır.

Hıristiyanlıkta ise Tanrı'nın konuşması metin üzerinden değil doğrudan yeryüzüne inmesi ve insanların arasında yaşamasıyla gerçekleşmiştir. Bu anlayışta İsa-Mesih Tanrı'nın bir parçası ve konuşma sıfatının vücut bulmuş halidir. Dolayısıyla gerek o hayattayken gerekse sonraki dönemlerde peygamberlik özelliği taşıyan havari ve azizlerin onunla iletişimleri vahiy, insanlara aktardıkları metinler de kutsal metin sayılmaktadır. Bu metinlerin anlaşılmasında da Yahudilikteki örneklerine benzer ekoller Hıristiyanlık içinde yine ortaya çıkmıştır. Farklı olarak peygamber özelliği taşıyan birden fazla kişinin kaleminden ilahi mesaj iletildiği için kutsal kabul edilen metinler çeşitlenmiş ve yorum yapma izni belirli kişiler yerine kilise gibi tüzel kişiliği haiz kurumlara tanınmış olduğuna inanılır. Bu kiliselerden bazıları da, evanjelist kilise gibi, Yahudilikteki sabit metin anlayışını bu kutsal metinler özelinde devam ettirmişlerdir.

İslam dininde ise ilahi mesaj Yahudilikten ve Hıristiyanlık farklı olarak bir melek aracılığı ile peygambere iletilmiştir. Hz. Peygamber de bu mesajı insanlara aktarmıştır. İslam kelamcıları arasında ortak olan sadece bu çerçevedeki vahiy anlayışıdır. Bunun üzerine kelamcıların vahiy ve Kuran anlayışları çeşitlenmektedir. Bu çeşitli anlayışların nedenlerini ve dayanaklarını farklı epistemolojik tartışma seviyelerinden ayırmak ve tasnif etmek mümkündür. Örneğin Tanrı'nın konuşma sıfatı ile ilahi mesaj arasındaki ilişkinin mahiyetinin ne olduğu, ilahi mesajın sabit bir metin mi metne kaynaklık eden anlam mı yoksa bir hitap mı olduğu, sabit bir metin ise bu metin tek anlamlı ya da çok anlamlı mı olduğu ve her iki durumda da nasıl anlaşılması gerektiği, Hz. Peygamber'in ilahi mesajın metnini aktarırken aynı zamanda başka seviyede bir ilahi mesajı yaşayarak da aktarıp aktarmadığı gibi tartışmalar kelami mezheplerin ayrışmasına neden olmuştur. Görüldüğü üzere benzer kutsal metin anlayışları İslam dini içerisinde kendine yer bulabilmiştir. Ancak bu kelami ekoller arasında bu tartışmalara girmenin sakıncalı olduğunu, ilahi mesajın-vahyin ve peygamberliğin kavranmasının mümkün olmadığını, inananlar olarak sorumluluk ve yetkimizin sadece Kurana ve Hz. Peygamberin varlığına inanmak ve güvenmek olduğunu, bir açıklama yapılacaksa bunun sadece Hz. Peygamber tarafından yapılabileceğini savunan Ebu Hanife - Matüridi geleneğine özel bir yer ayırmamız gerekmektedir. Zira bu anlayış ana akım Yahudi ve Hıristiyan mezheplerini de dikkate alırsak diğerlerinden farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

Bu anlayışın diğer anlayışlar gibi kutsal metne dayanarak inşa edildiği ortadadır. Diğer görüşler de yaklaşımlarını kutsal metne dayandırıyorsa metin içerisinde birden fazla kutsal metin anlayışına imkân tanıyan ifadelerin olduğu metin incelemesine girişilmeden dahi çıkarılabilecek bir sonuçtur. Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin kutsal metinlerinin teşekkül ve aktarım süreçlerini sadece tarafsız tarihi verilerden hareket ederek baktığımızda farklı anlayışların bu dinlere dışarıdan kasıtlı veya kasıtsız dahil olmuş olabileceği düşünülebilir. Ancak benzer tarihi veriler açısından İslam dini ve Kuran metni için böyle bir ihtimalin çok daha zor olduğu gözükmektedir. Bu durumda niçin metinde bu anlayışlara kaynaklık edebilecek ifadelerin olduğu sorusu akla gelmektedir.

Matüridiliğin öne çıkardığı bu kutsal metin anlayışının epistemolojik olarak daha tutarlı yapan da bu yaklaşımın yukarıda zikrettiğimiz 'bir kutsal metnin

toplumsal-tarihi gerçeklikleri dikkate alması ve bunlarla uyum içerisinde olması' şeklindeki gerekliliğinin bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. Bir başka ifadeyle Matüridi'nin görüşlerinden hareketle onun için önemli olanın ilahi mesajın gelmiş olması ve onu bize aktaranın Hz. Peygamber olmasıdır. Bunun ötesinde bireysel olarak gerek o günkü toplum gerekse sonraki nesillerin mesajın ne şekilde ve nasıl geldiğini zihinlerinde alışık olduğu şekliyle tasavvur etmelerinde bir sakınca yoktur. Bu kabul ve inanç, itikadi sistemin tutarlılığı için yeterli ve sınırları için bir çizgidir. Başka türlü tasavvur edilmesi ve diğer kutsal metin anlayışını makul bulunması bireysel olarak mesajın açık olan amaçlarına engel olmadığı müddetçe kabul edilebilir. Fakat bu farklı anlayışları itikadi sistemin ve dinin sınırları olarak dayatmak ve kutsal metni ve vahiy olgusunu sadece kendi anlayışı ile tanımlamaya kalkmak dinin huzur ve mutluluk vadeden varoluş amacına zarar vermektedir. Bu yüzden Matüridi'nin en fazla eleştirdiği, fikri savaş verdiği yaklaşım ve ekol Mutezile olmuştur.

İslam düşünce tarihinde bu yaklaşıma uygun olarak Farabi'nin nübüvvet anlayışını ve İbn Rüşd'ün peygamberliğin delillerine dair görüşlerini de gösterebiliriz. Farabi ve İbn Rüşd'ün insan anlayışına, bilgi teorilerine ve ahlak felsefelerine baktığımızda da Matüridi'nin bu konulardaki yaklaşımıyla uyumlu olduklarını da görebilmekteyiz.

Matüridi'nin bu vahiy ve kutsal metin anlayışı insan zihninin sembolleri anlama yetisi ve süreçleriyle de uygunluk göstermektedir. Aşkın olarak kabul edilen bir Tanrı'dan gelen bir ifade ancak kendi anlam dünyamızın dağarcığı ile anlaşılmaya çalışılacak bu dağarcıkta olmayan yeni bir fikri ve anlayışı bu dağarcık içerisindeki anlamlara kalb edilerek anlaşılabilecektir. Bunun haricindeki aşkın varlık sahasından bilgi alma ancak bir tür dinî tecrübe olan vahiy tecrübesiyle mümkündür. Bu gerçek gerek Hz. Peygamberin vahyin gelişine dair detaylı açıklamalardan kaçınması gerekse Kuran metninde bu konunun hiç detaylandırılmamasıyla da desteklenmektedir.

Vahyin mahiyetine dair açıklama verilmemesinin asıl nedeni de dinî tecrübenin doğasından kaynaklanmaktadır. Sadece vahiy tecrübesinde değil diğer dinî tecrübelerde de kişi yaşamış olduğu bu tecrübeyi hiç kimseye aktaramamakta ve aktarması da mümkün gözükmemektedir. Zira bir anlamın aktarılması dil ve dolayısıyla kelimeler ve belirli işaretler ile gerçekleşmektedir. Tüm bu dildeki işaretler ise tamamen o dili konuşan toplumun ortak tecrübeleri üzerine uzlaşımsal olarak

belirlenmiş kavramlar üzerinde oluşmuştur. Bu gerçeklik bilindiği müddetçe herhangi birinin yaşamış olduğu dinî tecrübeyi belki gerçeklik olarak kabul edebiliriz. Ancak bu tecrübenin bir inanç sistemini belirleyici ya da kurucusu olarak kabul etmek yani o tecrübenin doğurduğu bilgilere inanmak veya inanmamak tamamen karşıdaki kişilerin kendi iradesine kalmıştır. İnancın zihinsel süreçler içerisindeki en önemli unsurlarından birinin irade olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Dinin yaşanmasında ve algılanmasında karşılaşılan birçok meselenin kökeninde bu zihinsel karmaşıklık yatmaktadır. Başta Aşkın Varlığın kendisinin sonra Alemle ilişkisinin -yani vahyin mahiyetinin- tasavvuru ne kadar aklen kavranabilir olursa ve inanan kişinin insan ve evren anlayışı ile ne kadar uyumlu olursa o kişinin ve toplumun hayatında din o kadar olumlu bir yer tutar. Dolayısıyla yanlış iliklenen gömleğin ilk düğmesi vahiy problemidir. Vahyin hak olduğuna inanmak ile onun sözlü, aracı melek ile veya doğrudan geldiğine inanmak yani bu ikincisini de bir itikat sisteminin esası olarak şart koşmak birbirinden tamamen farklı sonuçlar doğuracaktır. Bu ayrım bir inanç sisteminin felsefi olarak tutarlı olabilmesi için yapılması gereken hayati bir ayrımdır.

E. Bevan'ın yakaladığı belki de en önemli nokta onun doğuştan kör insan analojisini dinlerdeki temel inanç konularına dair yapmış olduğu antropolojik tasnifin temelinde esas olarak kullanmasıdır. Bizim açımızdan da Aşkın Varlıktan bir mesaj geldiğine inanmak ancak bu analoji içerisinde çözümlenebilecek bir husustur. Dolayısıyla metinlerin ifadelerindeki özellikle metafizik alana dair dinî sembolleri ele alırken öncelikle kör bir insana trompet sesi ile ne anlatılmak zorunda kalındıysa vahiy ile de ancak o kadarının anlatılabileceğini kabul etmek gerekir. Bu sayede kutsal metnin anlam arayışı kırmızı rengin nasıl bir şey olduğunu araştırmak yerine trompet sesiyle bize asıl aktarılmaya çalışılan anlam ve duygu olmalıdır. Bu sayede ilahi mesajın maksadı hasıl olabilecektir.

Buna ulaşmanın yegane yolu da mesajın muhatabının ne anladığını bulma çabası olacaktır. Bu da kaçınılmaz olarak bilimsel metotla yani başka birinin de uyguladığında aynı sonuçlara götüren yöntemler ile kısıtlanmak durumundadır. Tüm bunlar dikkate alındığında tezimizin iki ana bölümünün ilk kısımlarını yani kutsal metin ve vahiy problemine dair tahlillerimize ayırdık. İlk bölümde genel itibariyle dinlerdeki kutsal metin anlayışlarını yani vahyin tasavvur türlerini ana hatlarıyla

vermeye çalıştık. İkinci bölümde ise tezimizin temel problemlerinden biri olan İslam vahyinin mahiyetine dair tartışmalara açıklık getirmeye çalıştık.

Bir din anlayışı için bu aşamalardaki problemler çözümlendikten yani kutsal metinler ile öğretilen sembollerin görünen anlamlarına ulaşıldıktan sonra inanan birey açısından inanmış olduğu dini, yaşama geçirmekten başka yapılması gereken bir şey kalmayacaktır.

Çalışmamızın ana bölümlerinin ikinci kısımlarında ise insan zihni açısından öğrenilen sembollerin kullanılması aşaması değerlendirilmiştir. Bu aşamada tıpkı diğer tüm semboller gibi dinî sembollerin de iki temel işlevi söz konusudur. Semboller bazen belirli bir anlamı taşırken bazen de kişinin iç dünyasındaki duyguları taşır ve onlara gönderme yapar. Dinî semboller açısından da bu durum çok farklı değildir. Hatta dinî sembollerin çalışmamız açısından vurgulanmak istenen yönü aslında onların dinî duygunun aktarılmasındaki temel fonksiyonlarıdır. Bu amaç için özellikle ibadetler konusunu ve bu konunun sosyal kimliğe katkısı ile dinî duygunun dışa vurumu şeklindeki iki boyutu arasında bir ayrım yapılması gerekir. Bu ayrım hem anlam ile duygu arasında bir kavram karmaşasına hem de bu ikisi arasında önem bakımından bir öncelik sonralık meselesine kapı açmıştır. Bu meselenin çözümü için başta duygunun ne olduğu meselesi olmak üzere dinî duygu üzerine kapsamlı felsefî çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermiştir.

Tüm bu soru işaretlerini şimdilik bir kenara bırakarak tezimizin bu kısmında öne sürmeye çalıştığımız görüş ise ibadetlerin aslında inanan bireyin duygu dünyasının bir dışa vurumu olduğu ve olması gerektiği hususudur. Sübjektif olan inancın dinî ve kültürel bir hüviyet ile objektifleştirilmesidir. Bunun en görünen ve yaşanabilir formu da ibadetlerdir.

Görüldüğü üzere ibadetler şekilsel olarak yeni olmadığı gibi hiçbir dine mahsus ve özgün değildir. Bu da bize gösteriyor ki ibadetin şeklî yapısı değil zihinsel süreçleri esastır. İbadet zihinde başlayıp zihinde biten bir eylemdir. Dolayısıyla herhangi bir eylem ve eylemsizlik ibadet olabileceği gibi en bilinir formlarıyla her ibadet de ibadet olmayabilir. Hatta bu zihinsel süreçleri içermeyen ibadetler de ibadet sayılmamalı ve kurumsal din bakımından da bu yaklaşım esas alınmalı ve öne çıkarılmalıdır. Bu bağlamda ibadet formlarının ortaya çıkması, onların benimsenmesi ve kültürle uyumlu

bir şekilde yaygınlaşması tamamen tercih meselesidir. Yani bu ibadet şekillerinin bir ilahi zorunluluk ile değil sadece tarihsel bir tercih sonucu meydana geldiğini ve toplumun alışkanlıkları ve insan doğasına uyumlu formlardan seçilmiş olduğunu kabul etmek durumundayız. Aksi takdirde kişi benimsemediği bir formda iç dünyasındaki anlamı ve duyguyu yansıtmaya zorlanacak ya da zorlandığı anlamına gelecektir ki bu da dinin doğasına aykırıdır.

Yahudilik açısından ibadetlerin en temel formları kutsal metin okumaları ve toplu ilahi ve dualarla yapılan törenlerdir. Bu törenlerde ve Tora okumalarında ibadet ile benimsenen asıl amaç inanan bireyin belirli bir manevi seviyeye çıkması, bir tür dinî tecrübe yaşaması, Tanrı'nın huzurunda olduğunu hissederek Tora'yı okumasıdır. Bu sayede kişi yoğun bir dinî duygu yaşayacak ve bu duygunun etkisiyle bir sonraki ibadete kadar ahlaki olarak korunmuş olacaktır. Bir ahlaksızlık yapmaya kalktığında bu duygunun da etkisiyle kendisinden utanacak ve o kötü davranışı yapmayacaktır. Bu anlayışta ibadetin asıl amacı ahlak üzerinden Tanrı'yı kutsamak ve ahlaken iyi olma şeklindeki kutsallık halini gündelik hayata da yansıtmaktır. Bu sayede her yaptığı iş ve ticaret kutsal sayılabilmektedir.

Hıristiyanlıkta ibadet formları ise temel amaç olarak Tanrı'yı hissetme onun varlığından haberdar olma ve İsa-Mesih ile insanlar adına ahitleşen havarilerin anısını ve bu ahdi canlandırma amacına yöneliktir. Bu anlamda ibadetlerin kendisi ve ibadethanelerdeki her türden ikonlar temsil ettiği tarihi ve dinî olay ve kişileri hatırlamak ve bu sayede Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmak için birer semboldürler. Tillich'in ve Eliade'ın genel olarak dinî sembol tanımları bu mistik anlayışa yakındır. Toplu ibadetlerde İncil'den pasajlar okunması, toplumsal ve ahlaki öğütler dinlenilmesi dinî duygunun her hafta ve belirli geçiş törenlerinde tekraren yaşanmasını sağlamaktadır.

İslam'da ise Hristiyanlık ve Yahudilikten farklı olarak namaz ibadetini merkeze almaktadır. İslam'a göre en genel geçer ibadet namazdır ve en önemli farkı da hangi hal ve durumda olursa olsun her müminin yapması gereken ve yapabildiği bir ibadettir. Şekilsel olarak secde, rüku ve kıyam gibi bedensel hareketlerin hem o dönemde Mekkeli müşriklerin hem Hıristiyan ve Yahudi bazı mezheplerin günümüzde dahi uyguladıkları bir ibadet olmasına rağmen Müslümanların kıldığı namazın Hz. Peygamber'le birlikte belirli bir forma dönüştüğü bilinmektedir. Ancak Yahudi ve

Hıristiyanların kıldıkları namazın Müslümanlardan etkilenmiş olma ihtimalleri de bulunmaktadır.

Namaz ibadetinin hemen hemen bütün İslam alimleri tarafından en önemli ibadet olduğu konusunda görüş birliği söz konusu olduğu halde Kuran'da namazın şekilsel şartlarına nasıl kılınacağına dair açık tarif veren ayetler bulunmazken oruç, kurban, ve hac ibadetlerindeki şekilsel şartlar neredeyse tamamen ayetlerle tasdik edilmiş ve açık ifadelerle nasıl yapılacağı tarif edilmiştir. Konunun en dikkat çeken yönü de bu ibadetler arasında önceki geleneklerdeki şeklinden en farklı olan ibadet de namaz ibadetidir. Hac ve kurban ibadetleri inanç konularını bozacak küçük ayrıntıları dışında tamamen aynen devam etmiştir. Oruç ibadetinin de az olan şekilsel şartları aynen korunmuş ve ayetlerle tarifi yapılmıştır. Hatta veda haccında Mekkeli müşriklerin geleneği olduğu gerekçesiyle Safa ve Merve tepeleri arasında say yapmak istemeyen bir grubun bu niyetleri açık ayetle geri çevrilip say ayetleri nazil olmuş ve haccın bu şartı da tescil edilmiştir.

İslam'da ibadetlerin bir diğer ayırt edici özelliği ise 'niyet' kavramıdır. Tüm Fıkıh alimleri ve usulcülerce icma ile sabit olan bu kavram taabbüdî fiillerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu anlamda tüm ibadetler niyetle diğer fiillerden ayrılırlar. Niyette de esas olan, yapılan ibadetin kulluk yani Allah'a taat ve tazim için yapılmasıdır. Bu şart Yahudilik ve Hıristiyanlıkta aranan bir özellik olsa da İslam'daki gibi neredeyse hukuki yasa şeklinde yer almadığı açıktır.

İslam'da ibadet anlayışının şekilsel olmadığına, asıl olanın niyet ve Allah'a yönelmek olduğuna işaret eden ayetler de söz konusudur. Örneğin kurban ibadetinde 'kestiğiniz hayvanların ne etleri ne de kanları O'na ulaşır, Ona ulaşacak olan takvanızdır' mealindeki ayet ve 'doğu da Allah'ındır Batı da, O halde nereye dönerseniz dönün O'nu karşınızda bulursunuz' ayetleri açıkça bu hususu dile getirmektedir. Ebu Hanife'nin başka bir dilde ibadet yapılabileceğine dair cevaz vermesini de bu anlayış bağlamında değerlendirmek gerekebilir. Çünkü o, bu fetvayı verdiğinde toplumdaki bir ihtiyaç üzerine bu izni vermekteydi. O ihtiyaç da bilindiği üzere anadili Farsça olan ve İslam'ı yeni kabul etmiş Müslümanların ibadet etme arzusunun önündeki dil engelini kaldırmayı hedeflediğini biliyoruz. Bu anlamda ibadetin, inanan her Müslümanın her durumda ve her şartta eşit derecede yapabileceği bir şekli olması gerektiğini söyleyebiliriz. Fıkıh alimlerinin icma ile naklettiğine göre

Hz. Peygamber'in namazın şartlarını da bu şekilde tarif ettiğini, bedeni engellerden hastalık ve yolculuk gibi zorlayıcı şartlar altında bile zengin, fakir, köle, hür fark etmeksizin yapabileceği bir ibadettir. Bu temel ibadet anlayışı ve formun yanında oruç, hac ve kurban gibi gerek kişisel gerekse toplumsal İslam kimliği inşasını hedefleyen, toplumsal dayanışmayı ve huzuru arttırıp bir ümmet ve millet olmayı önceleyen bunu yaparken de taabbüdî duyguların yaşanabildiği ve Allah'a taat ve tazim gösterilebildiği ibadet formları da ihdas edilmiştir. Zekat ibadeti ise hem fıkıh alimlerince taabbüdî olup olmadığı noktasında ihtilaflı görülüp niyet şartının olmamasından dolayı hem de doğası gereği uygulamada siyasi ve kurumsal devlet güçleri tarafından yerine getirmeyenlere güç kullanılmasından dolayı bu çalışmada bir ibadet formu olarak değerlendirilmemiştir.

Son olarak en temel ibadet olan namazın anlamına dair bir ayrıntıdan daha bahsetmek gerekebilir. Bilindiği üzere belirli ibadetlerin hikmetlerinden bahseden eserler diğer ibadetler için olduğu kadar ve hatta daha fazlası namaz için yazılmış ve tartışılmıştır. Bu eserlerin çoğunda değinilen ve genişçe yerler verilen konu ise namazın müminin miracı olduğu ve namazın kötülüklerinden alıkoyduğu şeklindeki tanımlamalardır. Bunlardan ilki bir hadise ikincisi ise tek bir ayetteki ifadeye dayanmaktadır. Bunun yanında Kuran'da çok sayıda namazı emreden, ondan bahseden ayetler vardır ve hepsinde Allah'ı anmak ona boyun eğmek manalarındaki ifadeler ile birlikte zikredilmiştir. Bu nicel farka rağmen namazın bir tür miraç olduğu ya da onun kötülüklerden alıkoyduğu şeklindeki aslî anlamlandırma ise çok tutarlı gözükmemektedir. Zira ayetteki 'namaz kötülüklerden alıkoyar' ifadesi ise öncesi ve sonrasıyla Yahudilerden bahseden ve onlara hitaben açık uyarılar ve İslam'a çağrılar içeren ayetlerdir. Hatta bir ayet sonraki 'sizin ilahınız da bizim ilahımız da bir olan Allah'tır' ifadesiyle birlikte değerlendirdiğimizde Yahudilere hitaben ima edilen mesajın 'ibadetin kötülüklerden alıkoyması gerektiğini düşünüyorsanız namaz da kötülüklerden alıkoyar' şeklinde olabileceği çok da yanlış bir değerlendirme olmamalıdır.

Özetle diyebiliriz ki İslam'daki ibadet anlayışı tıpkı itikadi sisteminde ve vahiy anlayışında olduğu gibi temel şartların en az olduğu, herkesin rahatlıkla yerine getirebileceği sade, kolay anlaşılır ve anlatılabilir, çerçevesi belli bir ibadet anlayışıdır. İnanan Müslümanın üzerine bir yük değil, Allah'a inanıp ona taat göstermek isteyen

herkese bir tarağın dişlisi gibi bu imkânı verebilen bir sistemdir. Bu arzuyu insan doğasıyla da uyumlu şekilde saygı ve itaat duygularının en doğal sembolleri olan eğilme, kıyamda durma, secde etme formunda sunmaktadır.

Araştırmamız boyunca ortaya koymaya çalıştığımız gibi dinî sembollerin nasıl yorumlanması gerektiği sorusuna verilen cevaplar genellikle belirli bir din anlayışının ön-kabulüne dayalı olarak belirlenmekte, sonrasında belirlenen bu yöntemle sembollere anlam ve işlev yüklenmektedir. Daha sonra bu sembollerin yorumlarından da başta kabul edilen din anlayışının desteklendiği sonucuna ulaşılmaktadır. Dinî sembolizmler üzerine yapılan çalışmalarda karşılaştığımız en önemli felsefi tutarsızlık buradan başlamaktadır. Halbuki eğer dinî bir sembol tıpkı diğer semboller gibi bir mesaj ve anlam içeriyorsa -ki aksi durumda sembole gerek kalmaz- bu insanın hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağı metafizik alana dair bir bilgi vermek ya da bilgi edinme yollarını göstermek olmamalıdır. Çünkü hem bilgi sahibi olunamayacak bir alan olarak tanımlayıp daha sonra oradan gelen ve bize bilgi kırıntıları taşıyan sembollerin olduğunu düşünmek saçmadır. Dinî sembollerin dinî olmasını sağlayan şey sembolün gönderme yaptığı *anlam*ların metafizik alana ait olması değil sembolü kurgulayanın metafizik alandan bir aklın olup anlamların bizim anlam dünyamızdan ona yakışan anlamlar olmasıdır. Bu sayede nasıl hissetmemiz gerektiğini, nasıl tasavvur edebileceğimizi, nasıl güvenebileceğimizi bize öğretirken yine bizim anlam dünyamızdan anlamları işaret eder. Bu sayede tutarlı ve sorunsuz bir insan, toplum ve dünya için gerekli uyarıları verebilir. Farabi'nin filozof-peygamber anlayışı aslında tam da bunu destekler mahiyettedir.

Bundan dolayı dinî sembolleri ve sembolizmi araştırmaya başlamadan belirli bir din anlayışını önceden referans almamak gerekmektedir. Ancak böyle bir yaklaşımla dinî sembolizm çeşitlerini epistemolojik olarak değerlendirebilir ve tahlil edebiliriz. Bunun sonucu olarak, başarılı bir sembolizm ise hangi din anlayışını, hangi evren anlayışını benimsersek benimseyelim, işaret ettiği anlamlar ve ilkeleri sağlıklı bir şekilde çözümlediğimizde hem inanç sistemi hem ibadet ve ahlak sistemiyle mutluluğa ulaştıran bir sistem olmalıdır. Matüridi'nin dinî çoğulcu yaklaşımına göre bu sistemin adı İslam'dır.

KAYNAKÇA

Abraham, W. J. (William J. (1981). *The Divine Inspiration of Holy Scripture*. Oxford: Oxford University Press.

Adam, B. (2007). Yahudilik. Ed. Ş. Gündüz. *Yaşayan Dünya Dinleri.* (ss. 205–275). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Alper, Ö. M. (2000). *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Alper, Ö. M. (2001). İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (10): 145–172.

Araz, Ö. F. (2019). Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri. *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 3(1): 185–202.

Atay, H. (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Atkin, A. (2013). Peirce's Theory of Signs. Ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/ (13.06.2022)

Avis, Paul. (2024). *Revelation and the Word of God Theological Foundations of the Christian Church*. London: Bloomsbury Publishing Plc.

Aydın, M. S. (2021). *Din Felsefesi* (17. Basım). İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ayesbeyoğlu, N. (1955). *İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslu'l-Makâl & Kitâbu'l-Keşf Tercümesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bardakoğlu, A. (2002). Kurban. *TDV İslam Ansiklopedisi.* Cilt(26): 436–440. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Barnard, A. (2012). Genesis of Symbolic Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, R. N. (2011). Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harward University Press.
Bellah, R. N. (2017). İnsan Evriminde Din: Eski Taş Çağından Eksen Çağına. (Mete Tunçay,Ed.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bevan, E. (1938). *Symbolism And Belief*. London: George Allen & Unwin LTD.

Bilen, O. (2007). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. İstanbul: Şule Yayınları.

Bilgin, V. (2011). *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları.

Boghossian, P. (2013). *A Manual for Creating Atheists*. Durham: Pitchstone Publishing.

Bultmann, R. (1958). *Jesus Christ and Mythology*. ABD: Charles Scribner's Sons.

Burkett, D. (2002). *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carrol, N. (2001). *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Çayıroğlu, Y. (2013). Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1):199-243.

Ceran, Ö. (2023). Tanrı'nın Yetkinliği Açısından Kelam Sıfatının Ezeliliği: Gazâlî ve Abelardus Üzerinden Bir Karşılaştırma. *Journal of Islamic Research*, 34(3): 753–764.

Changeux, J.-P., Damasio, A. R., Singer, W., Christen, Y. (2005). *Neurobiology of Human Values*. Berlin: Springer-Verlag.

Claval, P. (2015). Religions and Ideologies. *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, 349–362.

Clooney, F. X. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Croucher, S. M., Zeng, C., Rahmani, D., Sommier, M. (2017). Religion, Culture, and Communication. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. https://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-166. (15.10.2022)

Cuneo, T. (2016). *Ritualized Faith: Essays on the Philosophy of Liturgy*. New York: Oxford University Press.

Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Harcourt Inc.

Davis, R. H. (1995). A Brief History of Religions in India. Ed. D. S. Lopez. *Religions of India in Practice.* (ss. 3–52). Princeton: Princeton University Press.

Develioğlu, F. (1978). *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat.* (3. Baskı). Ankara: Doğuş Matbaası.

Dindi, E. (2022). *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Dow, J. W. (2006). The Evolution of Religion: Three Anthropological Approaches. *Method & Theory in the Study of Religion*, 18(1): 67–91.

Durand, G. (2017). *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları.

Duygu, Z. (2018). *İsa, Pavlus, İnciller*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Düzgün, Ş. A. (2014). Matüridi'nin Kuran Yorum Yöntemi. *Matüridi'nin Düşünce Dünyası* (2.Basım): 26–43. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ebu Hanife. (2017). El-Alim ve'l-Müteallim. Ed. M. Öz. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri.* (ss. 7–32). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Eliade, M. (1958). *Rites and Symbols of Initiation*. Ed. W.R. Trask. New York: Harper & Row .

Eliade, M. (1963). Survivals and Camouflages of Myths. Ed. R. N. Ashen. *Myth and Reality* (ss. 162–192). New York: Harper & Row Publishers.

Eliade, M. (1987). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Çev. W.R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. çev. M.A. Kılıçbay. Ankara: Gece Kitapları.

Eliade, M. (1997). *Patterns in Comparative Religion*. çev. R. Shed. Londra: Sheed and Ward.

Eraslan, Y., Çinar, M. (2019). Vahiy ve İlhâm Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi. *Kader*, 17(2): 348–379.

Erbaş, M. (2015). *Klasik Tefsir Ekolleri ve Örnek Metinleri*. İzmir: Albi Yayınları.

Eroğlu, A. H. (1999). Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (39): 439–454.

Erul, B. (2012). Vedâ Haccı. *TDV İslam Ansiklopedisi.* Cilt(42): 590–591. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Evers, D., Fuller, M., Runehov, A., Saether, K.-W. (2016). *Issues in Science and Theology: Do Emotions Shape the World?*. İsviçre: Springer International Publishing.

Farsi, M. (2009). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ.

Flanagan, K. (1991). *Sociology and Liturgy Re-presentations of the Holy*. Londra: The Macmillan Press.

Galloway, G. (1914). *The Philosophy of Religion.* New York: Charles Scribner's Sons.

Gill, S. D. (2005). Prayer. Ed L. Jone. *Encyclopedia of Religion.* Cilt(11): 7367–7372. Detroit: Thomson Gale.

Goldwater, R. (1998). *Symbolism*. New York: Westview Press.

Grierson, P. (1982). *Byzantine Coins*. Londra: Methuen.

Güç, A. (2002). Kurban. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt(26): 433–435. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (2009). Introduction. Ed. A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard, *Epistemic Value.* (ss.1-18). Oxford: Oxford University Press.

Hatzimoysis, A. (2003). *Philosophy and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hick, John. (1985). *Problems of Religious Pluralism*. New York: Macmillan.

Hoehl, S., Hellmer, K., Johansson, M., Gredebäck, G. (2017). Itsy Bitsy Spider: Infants React With Increased Arousal to Spiders and Snakes. *Frontiers in Psychology*, 8(1710):1-8

Hoffman, L. A. (2005). Liturgy. Ed. L. Jones. *Encyclopedia of Religion.* Cilt(8): 5489–5493). Detroit: Thomson Gale.

Hughes, G. (2003). *Worship as Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

İbiş, F. (2015). Matüridi'de İman-Ahlak İlişkisi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (13/2): 717–734.

İbn Rüşd. (1991). *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesıd*. çev. A. Meylani. Cilt(1–4). İstanbul: Beyan Yayınları.

İbn Rüşd. (2017). *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille.* Ed. S. Uludağ. (10. Basım). İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Sina. (2004). *Metafizik I*. Ed. E. Demirli, Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina. (2005). *Metafizik II*. Ed. E. Demirli, Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Işık, A. (2006). *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize.* Ankara: Elis Yayınları.

Işık, K. (1967). *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

J. N. D. Kelly. (1968). *Early Christian Doctrines* (4. Basım). Londra: Adams & Charles Black.

Karlığa, B. (1992). *İbn Rüşd Faslu'l Makal Felsefe Din İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Koçoğlu, K. (2010). İmam Mâturîdî'nin Mutezile Algısı. *Milel ve Nihal*, (7/2): 241–276.

Kogman-Appel, K. (2004). *Jewish Book Art between Islam and Christianity*. Leiden: Brill.

Köktürk, M. (2001). *Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Labron, T. (2011). *Bultmann Unlocked*. New York: T&T Clark International.

Levinson, J. (1996). *The Pleasures of Aesthetics: Philosophical Essays*. New York: Cornell University Press.

Mander, W. (2023). Pantheism. Ed. E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Marmura, M. E. (1963). Avicenna, on the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors. Ed. R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy*. (ss. 112–121). New York: Mac Millan Company.

McDonald, L. M. (2011). *The Origin of the Bible: A Guide for the Perplexed*. London: T&T Clark International.

Mittleman, A. L. (2018). Introduction. Ed. Allan L. Mittleman. *Holiness in Jewish Thought* (ss. 1–11). Oxford: Oxford University Press.

Myerhoff, B. G., Camino, L. A., Turner, E., Stephenson, B., Cox, J. L., Gibbs, P., Pike, S. M. (2005). Rites of Passages. Ed. L. Jones. *Encyclopedia of Religion.* Cilt(11): 7796–7831. Detroit: Thomson Gale.

Namenyi, E. (1960). *The Essence of Jewish Art*. New York: T. Yoseloff.

Otto, R. (1924). *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press.

Özalp, A. (2015). Sosyal Psikoloji Perspektifinden Din Psikolojisine Giriş: Sembolik Etkileşimci Teori Örneği. *Toplum Bilimleri Dergis.* 9(18): 227–242.

Özalp, A. (2024). Anlamın Görüntüsü: Sosyal Bağlamda Sembolik Etkileşimci Yaklaşım ve Din. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi.* 23(91): 1004–1018.

Özaydın, A. (1996). HAC. *TDV İslam Ansiklopedisi.* Cilt(14): 386–389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özcan, H. (1999). *Matüridi'de Dinî Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Özcan, H. (2002). *Epistemolojik Açıdan İman* (3. Basım). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Özcan, H. (2012). *Türk Düşünce Hayatında Matüridilik*. Ankara: Cedit Neşriyat.

Özcan, Ş. (2017). Ninian Smart'a Göre İslamın Boyutları. *Dini Araştırmalar*, 20(51): 9–34.

Öztürk, M. (2012). Mihne ve Tefsir. Ed. M. M. Söylemez. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi.* (ss. 121–152). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Peirce, C. S. (1998). What is a Sign? (1894). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings.* Cilt(2): 4–10. Indiana University Press.

Pepperberg, I. M. (2007). Emergence of Linguistic Communication: Studies on Grey Parrots. *Emergence of Communication and Language*, 355–386.

Pepperberg, I. M. (2017). Symbolic Communication in Nonhuman Animals. *APA Handbook of Comparative Psychology: Basic Concepts, Methods, Neural Substrate, And Behavio*r, (1): 663–679. Washington: American Psychological Association.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D. (2006). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları.

Railton, P. A. (2003). *Facts, Values, and Norms: Essays toward a Morality of Consequence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenberg, A. (1997). *Jewish Liturgy as a Spiritual System: a prayer-by-prayer explanation of the nature and meaning of Jewish worship*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Scarantino, A., De Sousa, R. (2021). Emotion. Ed. E. N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/ (30.06.2022)

Schleiermacher, F. (1996). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Şekeroğlu, S. (2019). Matüridi'de Hikmet-Ahlak İlişkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41): 135–150.

Siegel, S. (1971). Rabbinic Foundations of Modern Jewish Thought. *Journal of Church and State*, 13(2): 245–256.

Sinanoğlu, M., Küçük, A., Uludağ, S., Hökelekli, H. (1999). İbadet. *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt(19): 233–252). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Skorupski, J. (1976). *Symbol and Theory : A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smart, N. (1973). *The Phenomenon of Religion*. Londra: Macmillan.

Smart, N. (1996). *The Religious Experience* (5. Basım). New Jersey: Prentice Hall.

Sofuoğlu, M. (1981). *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Sommer, & Benjamin D. (2012). *Jewish Concepts of Scripture*. New York ve Londra: New York University Press.

Sperber, D. (1977). *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stephenson, B. (2015). Ritual and society. Ed. B. Stephenson, *Ritual: A very Short Introduction* (ss. 38–53). Oxford: Oxford University Press.

Steup, M. (2018). Epistemology. Ed. E. N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* (Kış 2018 Basım).
https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/ (10.05.2020)

Strack, H. L., Stemberger, G., Bockmuehl, M. (1992). *Introduction to the Talmud and Midrash*. Ed. Markus. Bockmuehl. (2. Baskı). Minneapolis: Fortress Press.

Syed, A. (2023). *How Watermelon Became a Symbol of Palestinian Solidarity.* https://time.com/6326312/watermelon-palestinian-symbol-solidarity/ (20.07.2024)

Tarakçı, M. (2010). Tahrif. *TDV İslâm Ansiklopedisi* Cilt(39): 422–424. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tillich, P. (1958). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Brothers.

Tokat, L. (2012). *Dinde Sembolizm* (2. Basım). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Tüzer, A. (2006). *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Watt, W. M. (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Umran Yayınları.

Whitehead, A. N. (1958). *Symbolism: Its Meaning and Effect*. Londra: Cambridge University Press.

Williams, J. R. (2005). *Heidegger'in Din Felsefesi*. çev. Mehmet Türkeri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (1997). Halku'l-Kur'an. *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt(15): 371–375. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Yitik, A. İ. (2007). Hinduizm. In Ş. Gündüz (Ed.), Yaşayan Dünya Dinleri (pp. 278–305). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Yüksek, A. (2018). Namaz İbadetinin Tarihi Süreci. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, (2), 111–125. Retrieved 28 September 2024 from

Zuesse, E. M., & Bell, C. M. (2005). Ritual. In L. Jones (Ed.), Encyclopedia of Religion (2nd ed., Vol. 11): 7833–7856). Detroit: Thomson Gale.