

Kur'an Araştırmaları Vakfı
KURAV

Dindarlık Olgusu
[SEMPOZYUM TEBLİĞ VE MÜZAKERELERİ]

25-26 Aralık 2004
İSAM Konferans Salonu, Üsküdar-İSTANBUL

Editör
Hayati HÖKELEKLİ



KURAV YAYINLARI
BURSA 2006

DİN DİLİ: DİNİ SEMBOL ve RİTÜEL

Arş.Gör.Dr. Aliye ÇINAR

Üİ İldhiyat Fakültesi

Dindarlık olgusunun teŝekkülünde vazgeçilmez unsurlar olan Tanrı ve kutsal kitap nasıl anlaşılmalıdır? His, bilgi, ve eylemi içeren dinî tecrübedeki yaratıcı bir sujeı, nasıl bir dil oluşturabilir? Sınırlı bir dil ve düşünce imkânına sahip olan insanın Tanrı hakkında konuşmasının mahiyeti nedir? Kanaatimizce din dili lafzî bir dilden ziyade, sembolik bir dildir. Sembolik bir dil, dinin lehine bir çabadır. Zira ŝu ya da bu şekildeki bir belirlenime ve indirgenmeye karşı koyan Tanrı'yı kavramlardan ve lafzî ifade-den ziyade, yine indirgenemeye direnç gösteren dinî semboller ifade edebilir. Dahası, sembol kavramı, kutsalı tecrübe etmenin, bu kutsal tecrübesini anlatmanın ve başkalarına aktarmanın mümkün olduğunu sağlayan bir anahtardır. Her ne zaman sembolik düşünce gerilerse, insanın kutsalı ifade etme kapasitesi de geriler. Kutsal tecrübesinin uyandırılması, dinî sembollerin canlandırılmasıyla doğru orantılıdır.

I- SEMBOL

Sembolik düşünce biçimi, dilin sınırlarının tecrübenin nihaî sınırı olmadığı gerçeğine dayanır. Bir başka ifadeyle lafzî dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir.¹ Nitekim insan bilincinin dünyayı tasavvur etmek için iki tarzdan faydalandığı bilinen bir gerçektir: Bunlardan biri, doğrudandır ve eşya algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Diğeri ise, dolaylıdır ve ondan eşyanın duyuya "canlı bir şekilde" görünmediği durumda söz edilebilir. Dolaylı bilinç durumlarında var olmayan nesne, bilince bir imge aracılığıyla yeniden sunulur. Dolayısıyla bilimsel ve imgesel düşünüş biçimlerinin birbirinden farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bilim, imgelemin saptırıcı kıvrımlarından ziyade, doğrudan nesnel algının peşindedir. Bilimsel görüşe göre, imgede bilinç karmaşık bir bulanıklık içindedir. Sembolik imgelem lafzî bilgi aktarmak-

1 Susanne Langer, *Philosophy in a New Key -A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art-* New York and Toronto 1951, s. 236-237.

tan ziyade, ruhu uyandırmayı amaçlar.

Ancak ifade edilen ilk düşünme biçimi ya da yegâne düşünme modu olarak kabul edilmek istenen bilgi nosyonu, insanın kültürel ve yaratıcı etkinliğini tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Zira insanın bu yetisiyle kendisinin ve çevresinin doğal sınırlarını aşması mümkün değildir. İnsan, doğal sınırlarını aşarak din, felsefe ve sanat gibi ideal bir dünyaya açılma etkinliğine ancak sembollerle yol bulabilir. İşte bunun içindir ki, Ernest Cassirer, Aristoteles'in insanı rasyonel hayvan olarak tanımlamasının yerine "simgeleştiren hayvan –*animal symbolicum*– olarak nitelendirmenin"² daha kuşatıcı olacağına işaret etmiştir. Hatta "işaret kullanımının zihnin asli ilk tezahürü"³ olduğunu söyleyebiliriz.

Peki, nedir sembol? İbranice'de 'mashal' Grekçe'de 'symballein' ve Yunanca'da 'symbolon' olarak karşılanan sembol, iki yarım parçanın –gösteren ve gösterilen– bir araya getirilmesi anlamına gelir. Bir isim olarak sembol kelimesinden ziyade 'sembolize etme', etimolojik bakımdan bir ittifakı güvence altına alan ve onun nişanesi olan, kırılmış bir madeni para veya madalyonun iki parçasının birbirine yaklaştırılması anlamına gelir. Sembolün önemi, yeniden birleştirilerek (*sym-ballein*) etkin olmada yatar. Bu iki parçadan biri hemen ulaşılabilecek şekilde el altındayken, öteki parça ise 'başka bir yerde'dir.⁴ Demek ki, sembol biri somut bir parça, öteki ise tinsel gerçeklik düzeni olmak üzere iki parçayı spontan ve daimi olarak bağlamaya veya bir araya getirmeye işaret eder. Sembolik ifade, duyu dünyasına ait bir nesneyle bu nesneyi kesinlikle aşan insan ruhunun ve dolayısıyla da aşkının temasa geçmesinin dışı vurumudur. En basit tanımında sembol, bir şeyi diğer formda tasavvur etmek demektir. Demek ki sembol, görünmez olan şeyi bir formda görme işidir. Bu temel tanımdaki "diğerinin formunda bir şeyi tasavvur etme" ibaresinin altının çizilmesi gerekir. Zihin bir sembolleştirme işinde yaratıcı ve yapıcı bir hüviyettir. İmgelem, sembolün boy verdiği ortamdır. Sembolün olmazsa olmaz iki unsuru imgelem ve kültürden alınan formdur.⁵ "İnsan varoluşunun katıldığı ve bütünleştiği zemin, aynı zamanda imgelerin zuhur ettiği derin uçurum olduğu"⁶ için, insan varoluşunu kavramlar değil de, imgelemden beslenen semboller harekete geçirebilir.

Şu hâlde, "sembolik bir ibare anlamın farklı kıyılarını bir araya getirir ve ayrıca onları yeni bir birliğe dönüştürür"⁷ diyebiliriz. Kısacası farklı kıyılardan süzülüp gelen anlam ağını sembol koyunda bulmak mümkünken, kavramlar bunu karşılamada yetersiz kalır. Dolayısıyla her sembolik işlemin, sosyal, kültürel ve dini bir bütünü ge-

2 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (trc. Necla Arat), İstanbul 1997, s. 42.

3 Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 236.

4 W. James Heisig, "Symbolism", *The Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade), New York London 1986, XIV, 204.

5 Paul Avis, *God and the Creative Imagination*, London and New York 1999, s. 103-104.

6 Martin Buber, *Tanın Tutulması* (trc. Abdüllatif Tüzer), İstanbul 2000, s. 59.

7 Dorothy Emmet M., *The Nature of Metaphysical Thinking*, London 1949, s. 106.

rektirdiğini söyleyebiliriz. Sembolün anlamının uygun bir yorumu için bu bütün, sembolü sembol olarak dikkate almalıdır.

Ancak belirtmeliyiz ki, sembolik olayın meydana gelebilmesi için gerçek sembolik kategorilerin mevcut olması gerekir: Sembolik olayın gerçekleştiği süreç ya da oluşum, sembolize edilen anlamın anahtarları ile sembolize eden öge birbirine geçtiğinde ve anlam ifşa olduğunda ya da yeniden üretildiğinde fark edilir.

II- METAFOR

Sembol deyince hemen akla gelen kavramlardan biri de şüphesiz metafordur. Bir metafor, biri asıl, diğeri ikincil ya da ödünç alınan iki algıyı birleştirir ve bir şeyi öteki şey sayesinde tanımlar. Metafor, bütün yaşayan dillerdeki vital prensiptir. Yaratıcı sentezin gücüyle imgelemin süreç ve ürünlerinin sözel ifadesidir... Dolayısıyla metafor dildeki dinamik, sentetik ve yaratıcı güçtür. Metaforun bu özgün ve kompleks yapısı rasyonalize edilmeye meydan okuyan bir özellik arz eder.

Metafor, metaforik bir ifadedeki iki terim arasındaki gerilimin sonucudur. P. Ricoeur bu hususta farklı örneklerle zihnimize açıklık getirmeye çalışır. Meselâ şairin “mavi melekler” ya da “elem pelerinden” bahsetmesinde asıl anlam ile vasıta anlam arasında bir gerilim vardır. Ne var ki bu gerilim, zihnin imgelem ve yaratıcı gücünü tetikleyerek yeni anlam şoklarına yol açar. Bütün bedenler çimendir” (Isaiah 40) metaforundaki ‘semantik şok’ ‘semantik yaratıma’ götürür. Shakespeare zaman hakkında bir dilenci olarak konuştuğu zaman o, bize zamanı ... bir dilenci gibi görmemizi öğretir. Öncelikle iki farklı sınıf burada birden bire bir araya gelir ve benzerliğin işleyişi, her ikisinden de bir şeyler çalmakla birlikte yeni bir anlama gebe dir.⁸

Şu hâlde konumuzdan uzaklaşmadan sembol ve metafor ilişkisine kısaca göz atalım:

a) Sembol, iki boyutu, hatta iki dünya diyebileceğimiz, bir yandan lengüistik öte yandan da lengüistik olmayan söylemi bir araya getirir. Dolayısıyla sembol bir bakıma sınırdır. Sembol bizi güç tecrübesinin gölgesine iter. Metafor, sembollerin sadece lengüistik yüzeyleridir. Kısacası her metafor aynı zamanda bir semboldür ancak, her sembol metafor değildir.

b) Metafor sadece kelimeler dünyasına aitken, semboller gerçeklik sahasına aittir. Metafor logos dünyasında oluşurken, semboller yaşam ve logos arasında ayrım yapmaz. Sembol, güç ve formun uzlaştığı yerde doğar. Semboller kutsal dünyaya sınırdırlar, yakındırlar. Metafor büyük ölçüde söylemin özgür bir yaratımı anlamında keyfi

8 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meanings*, Texas Christian University Press, Fort Worth-Texas 1976, s. 50-51

ve serbestken, semboller şeylerin doğası tarafından belirlenmiştir (kozmosa sınırdır).⁹

III- DİNİ SEMBOL

İnsanın inandığı varlığın bütün özelliklerini ihata eden bir kavrama sahip olduğu söylenemez. Dolayısıyla da onun tanrısal gerçekliğe doğrudan nüfuz etmesi mümkün değildir. Söz konusu gerçekliğe sadece sembollerin dolaylı aracılığıyla ulaşabilir. Bu semboller ise gerçekliğini nesnel, duygusal ve toplumsal düzlemlerden ödünç almıştır. Kısacası başka türlü iletilmesi mümkün olmayan bir gerçekliğin ifşa olması ve yine aynı gerçekliğe insanın ulaşabilmesi için köprüler olan semboller, kutsalın tecelli ettiği yerler, mekânlar, şekiller, mitoslar ya da ritüeller olabilir. Bunlar sayesinde insan, yaşamı bütüncül kavradığı gibi, yaşamının kaynağıyla iletişime geçer ve bu kaynağın taptaze pınarından su içer. Ancak dinî imgede insan, varoluşu ile kutsal arasında med-cezir yaşar: Çünkü:

Dini bilinç, saf içsel dünyayı keşfettikten sonra, doğal varoluş yani dış varoluş dünyasına geri çekilir ve bu varoluş ruhunu kaybeder ve kendini ölmüş şeylerin seviyesinde bulur... Bütünlüğü içindeki dış dünya ve hassas imgelerin bütünüyle kendi sembolik anlamları tecrit edilmek durumundadır; çünkü bu, hiçbir maddî figür tarafından ifade edilemeyecek olan, saf özneliğin yeniden derinleşmesine imkân sağlar.¹⁰

Aslında bu esnada insan, dilin ötesine, bir sözleşmeye, insanı açıkça bir başka kişi olarak tesis eden bağlanmaya başvurmuş olur. Bu sözleşme insanlar arasındaki sembollerin evrensel sisteminde içerilmiştir. İşte bu, kültürü besleyen kutsalın fonksiyonudur. Kutsalın en dolaysız dile gelişi dinî semboller sayesinde. Ancak ifade etmeliyiz ki, dinî bilincin içeriği mitsel bilincinkiyle paralellik arz eder. Eğer mitsel bilincin öğeleri dinî inançtan uzaklaştırılırsa ve tecrit edilirse, bu durumda gerçek anlamda tarihî tezahürü içindeki dinden söz etmemiz mümkün değildir. Ancak bunların içerikleri birbirine dokunmuş olmakla birlikte, onların formları farklıdır. Dinî form, mitsel imge dünyasına yönelirken teşekkül eder. Burada anlam ile öz ve varoluş ile anlam arasında her zaman diyalektik bir gerilim vardır. Dolayısıyla mitsel bilincinin farkındalığı dinî bilincin örülmesine geçit verir. Bu örgünün ilmekleri peygamberlerde yaşayan dinî iradenin gücü ve kesinliğinde atılır. Zira peygamberler mitsel bilincin içine onu kendi içinde bozmak ve dağıtmak için yabancı bir gerilim ilâve ederler. Yine de pozitif faktör bizzat bu bozulmanın içinde bulunmayıp, bilâkis onun neşvü nema bulunduğu, dinî hissin kalbine geri dönen tinsel motifte yer alır. Esasında peygamberin ısrarla aşladığı yeni öge Tanrı ile ilişkiyi 'Ben ve Sen' ilişkisi şeklinde konumlaması-

⁹ a.e., s. 59-61, 64, 69.

¹⁰ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought*, New Haven: Yale University Press, New Haven 1955, s. 241.

dır. Dolayısıyla da bu temel ilişkiye dâhil olmayan her şey değer kaybeder.¹¹

Görüldüğü gibi, mitsel bilinç ve dinî bilincin aynı olmadığını ifade etmemiz gerekir. İkincisi daha ileri bir düzeye işaret eder. Mitte ideal ile gerçek, anlam ve varoluş arasında ayırım yoktur. Dini bilinç, miti ortadan kaldırmazken onun putlaşmasını varoluşsal olarak kritize ederek tam bir gerilimi temsil eder. Onda mitin mit olmağını ihlâl etmeksizin mahiyetinin farkındalığı vardır.¹² Dinî fikirlerin ifade edildiği sembolik formlarda, salt düşünceyle örülmüş tecessümden uzak bir biçim bulaamayız. Mitsel düşünce, insan zihninin a priori sembolik formudur. Ancak mitsel düşünceye, bilimsel düşüncenin incelmemiş ve başarısız bir türü olarak bakamayız. O, parçalanmamış, tam bir dünyaya bakmaya alternatiftir.¹³

Ancak mitlerle ilgili olarak altı çizilmesi gereken hususlardan biri de o, ilkel bir toplulukta, bugünkü anlatıldığı hâliyle sadece anlatılan bir anlatı olmayıp, yaşayan bir gerçekliktir. Bir romanda karşılaştığımız bir kurgu gibi algılanmayıp, onların bilincinde, eski zamanlarda yaşanmış ve o zamandan beri de insanın kaderini sürekli etkileyen canlı bir gerçeklik olduğuna inanılır. Meselâ Hıristiyanlıkta İsa ile ilgili anlatımlar, inanan bir Hıristiyan için ne ifade ederse, mit de ilkel bilinçte onu ifade eder. Mitin ilkellerdeki işlevini anlamak için Kutsal Kitaplı dinlerin ayininde ve etiğinde yaşayan, inançlarında egemen olan ve davranışı yönlendiren kıssalarla karşılaşılabilir.¹⁴

Ancak burada mitlerin gerçek olmayan birer efsane olduğunu söylemiyoruz. Önemli olan onların dinî bilinçte bıraktığı izdir. Kültürel hafıza geçmişin belli noktalarına yönelir ancak geçmiş onda da, olduğu gibi kalmaz daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Meselâ, İbrahim'in kurbanı, Nuh tufanı, Mısır'dan çıkış, Kâbe'nin inşası ve bayramlar gibi hâdiseler insanın içinde bulunduğu duruma anlam veren ve o bulunulan zamanın askıya alınmasıyla bir coşkusallığın yaşandığı figürlerdir. İşte bu bağlamda kutsal kitaplardaki efsaneleri bir tarih ile karıştırmamak gerekir. Kültürel hafıza için gerçek değil, hatırlanan tarih önemlidir. Ve onları gerçek olup olmadığı çok da önemli değildir. Hatta bu bağlamda tarihin de hatırlanan tarihe ve efsaneye dönüştüğü söylenebilir.¹⁵

Öte yandan, gerek mitsel, gerek dinî, gerekse de başka türlü bir düşünüş biçiminde insanın Tanrı'yı tasavvur edişi, kendi bilincinin farkına varması için bir ayna işlevi görmektedir. İnsan bilinci ziraat vb. yapıp etmelerinde mitsel aracı güçlere başvurmaksızın bizzat kendi eylemleriyle bunları başardığını fark ettiğinde, kendi şahışlığını da fark etmiştir. Çünkü, bütün eylemlerinde insan yanı-dinî yanı büyüsel, yanı mitsel

11 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 238-241.

12 Cassirer, *a.g.e.*, 238 vd.

13 Emmet, s. 98-99.

14 Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din* (trc. Saadet Özkal), İstanbul 2000, s. 98.

15 Jan Assmann, *Kültürel Bellek* (trc. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 55.

güçlerin yardımının yanlarında olduğunu düşünmüşlerdir. Bu an, sadece insanın kendini fark etmesi için bir başlangıç olmamış, aynı zaman da şahıs tanrıları tasavvur edebilmek için de bir adım olmuştur. Ancak burada insan zihni ilginç bir git-gel yaşamıştır; insan kendi tamamlanmış kişiliğini Tanrı'ya transfer etmekle ya da ona bunları ödünç vermekle kalmamış, aynı zamanda kendi bilincinin ya da bizzat kendisinin farkındalığına bu şekilde varmıştır. Dahası insanın kendini bilmesinin kavramasının miyanı, ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruyla doğru orantılıdır ya da bu tasavvur sayesinde kendini anlar. Öte yandan ahlâkî açıdan da insanın en üst skalasıdır Tanrı; ya da insan baştan aşağı Tanrı olma isteğidir. Demek ki insanın Tanrı'yla ilişkisi, onun varoluşunun zihinsel, tinsel ve ahlâkî alanının üst tavanının belirlenmesi için gereklidir. Kısacası, "insanın kendi bilincinin farkındalığına ya da şuuruna Tanrı tasavvurları sayesinde ulaşmıştır."¹⁶

Şu hâlde, dinî sembollerin oluşumunda, insanın kendi bilincinin farkındalığının ya da belirli temel tecrübeler karşısında insan zihninin cevap formlarının etkin olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlığın temel ihtiyaçları ve yaşamın feryadı hemen hemen ortak olduğu için olmalı ki, dinî sembollerde şekillenen tecrübelerde büyük ölçüde aynıdır. Belirli tecrübe alanlarında zihnin bu cevapları sayesinde insan, aşkınla ilişkisini idrak eder ve dolaylı olarak da bizzat aşkının tabiatını kavrar. Aslında bu cevap ya da tepkilerde insan, kendi yaşam gücünün ötesindeki, 'tamamen öteki' olan ancak kendisini derinden ilgilendiren bir şeyin sınırına gelir dayanır. Bu sınıra gelip dayanma ruhun yaratıcılığını tetikler ve hakikatin ifşa olmasına tanık olur.

Dini sembollerin oluşumundaki ruhun kıvrımlarını ve katmanlarını dikkate aldığımızda, dinî benliğin bunların lafzî anlamda olmadığını pekâlâ farkında olduğunu söyleyebiliriz. Aslında dinî düşünce sembollerdeki imajları negatifleme ile tasdik etme şeklini birlikte kabul eder. Bir başka ifadeyle dinî zihin, hem semboldeki anlamı kavramaya çalışır, hem de onun literal anlamını yadsır. Semboller, bir yandan tecrübede kavranan şeyi ifade ederken, öte yandan da sembolün temsil ettiği ötekine işaret eder. Sembollerin sembol olmağını tüketmesinin zirvesinde –ne kadar mümkünse– 'zihin kendini sessizliğe bırakır'. Ne zaman ki, literal anlamı bütünüyle olumlarsa, orada bizatihi sembolü bir putlaştırma söz konusudur.¹⁷

Dinî sembole özgün ve otantikliğini veren ve ona bir üst belirlenim kazdıran kutsal kitaptır. Aslında insanlık hemen hemen birbirine yakın arketipler karşısında durur ya da benzer mitler örerler. Ancak her kavmin kutsal kitabı ona yeni bir sınırlama ve belirlenim verir. Meselâ yılan sembolizmine göz atacak olursak, gerek kozmogonik, gerek düşsel, gerekse de şiirsel somutlaştırmalarda yakın anlamları temsil eder yılan. Ancak Kutsal kitaplar ona münhasıran şeytan kılıfını giydirebilir ve düşünce ile eylem

¹⁶ Cassirer, *a.g.e.*, s. 201-211.

¹⁷ Emmet, s.104-5.

akışındaki yerini bu şekilde belirler.¹⁸ Ayrıca dinî sembol, gerçekte insanı bağladığı üstün bir realiteyi ifade amacı güttüğü için, onu yaşayan insanın varoluşunu belli bir ölçüde yükümlülük altına sokar. Dinî sembol, önceki bilinçdışı realitesini ne kadar iyi ifade ederse, o oranda varoluşsal bir değere sahiptir. Sembolün motor gücü dediğimiz, belli bir kültürün arketipi ile sembol arasındaki dinamik ve vital ilişki onun hayatiyet derecesinin de göstergesidir. Bu bağ canlılığını yitirdiğinde artık sembol de ölmüş demektir.

A- Dinî Sembolün Özellikleri

Dinî sembolün özelliklerini vermemizdeki asıl amaç, dinî bilinç açısından son derece önemli olan bu işlevleri kavramsal ve lafzî dilin kesinlikle karşılayamayacağı gerçeğine dikkat çekmektir.

Sembolün ve dinî sembolün en önemli özelliklerinden biri, onun çok anlamlı oluşudur. Bu nedenle sembol, nihaî bir nedene indirgenen bir etkiyle özdeşleştirilemez. Sembol bir şeye göndermede bulunur; ancak tek bir şeye indirgenemez. Çünkü sembolün sembol olarak cisimleşmesinden önceki zemini oldukça belirsiz ve anlaşılması zordur. Onun geri plânında kültürel arketip ve bilinçdışının olduğu unutulmamalıdır. Bizzat kendiliğinde 'boş' olan ve bilinçte algılanabilir olmak için benzer ya da birleşik olan tasvir unsurlarının yardımıyla bilinç sayesinde dolan arketipsel şekli veren bilinç dışıdır. Kolektif bilinçdışı, sezginin, algının ve idrakin doğuştan gelen biçimleri olan ilk örneklerin kaynağı, bütün psikik süreçlerin zorunlu a priori belirleyicisidir. Bu ilk örnekler iç güdülerle bağlantılıdır; içgüdülerin basitçe varsaydığı biçimlerdir.

Sembolün etimolojisinde de ifade edildiği gibi, sembolde görünen ve görünmez boyut vardır. Sembolün el altında olan görünür yanı ile anlama nüfuz edilirken, burada olmayan parçası büyük ölçüde ilki vasıtasıyla bizi özümser (*assimilate*). Esasında sembolün asıl fonksiyonu da kendisi sayesinde bir benzerliği anlamaktan ziyade, bizi kavramasıdır. Zira kültürel dönüşümde semboller kavramlara oranla daha esaslı bir işlev görürler. Yine sembolü bütünüyle kavramsal dille tüketmek mümkün değildir. Nitekim hiçbir kavramsal kategori sembolün bütün semantik olasılıklarını tüketemez.¹⁹ Burada ifade edilen özelliklerden dolayıdır ki, toplumsal bir değişim ve dönüşümde sembolere esaslı bir görev yüklenir.

G. Durand'ın da ifade ettiği gibi, gücünü tekrarlamadan alan sembol, tekrar sayesinde sürekli varoluştaki gediği kapamaya çalışır. Meselâ ritüellerle inananın hareketleri sayesinde bedeni ve dokundukları yerler anlam kazanır. Aynı şekilde mitler de imge ve düşünce arasındaki bazı ilişkilerin tekrardır. Şu hâlde, 'sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak ifade etmek zorunda olan ve bunu da yani uygunsuzluğu sürekli

¹⁸ Michel Meslin, *Four une Science des Religions* (ed. du Sevil), Paris 1973, s. 198.

¹⁹ Ricoeur, *a.g.e.*, s. 55-7.

düzelten ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunudur.' Zira sembolik imgelem, dinamik olarak yok olmanın, ölümün ve zamanın inkârıdır. Sembol, evrenin yalınkatlığının ve pozitif entropisinin karşısına en yüce değer alanını koyarak akıp giden zamanı, bitip tükenmeyen kaynaktan besler ve dengeler. Kısacası "sembolik işlev, yaşamı biyolojik ölümün karşısına, sağduyuyu akılsızlığın karşısına, sitenin mitlerine katılmayı yabancılaşmanın ve ahenksizliğin karşısına koyar. Sembolik imgelem dinamizminin doruk noktasında yeni bir diyalektiğe doğru yönelir."²⁰

Öte yandan sembolün işlevselliği göz önüne alındığı zaman, sembol anlamı bütünü açmaz. Bir kısmını ifşa ederken, diğer kısmı ise örter ve gizler. Tıpkı Âdem ve Havva'nın sadece günahlarından dolayı değil, kutsalla doğrudan karşılaşmanın vüsatine göğüs geremeyecekleri için ağaçların ardına saklandıkları gibi (Tekvin: 37-9), din ya da semboller de bir yandan insanların kutsalla iletişim kurmalarına aracılık ederken, öte yandan da kutsalla doğrudan doğruya karşılaşmanın dehşetinden korumada iyi bir paravandır.²¹ Yine Allah'ın isimlerinin de incir yaprakları gibi bir nevi paravan işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Zira bu isimler zatı gizleyen örtüdür.

İşaretler ve kavramlar işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamına ve gücüne katılırlar. Meselâ bayrak, temsil ve sembolize ettiği milletin gücüne katılır. Dolayısıyla bu zımnen sembollerin başka sembollerle yer değiştirilemeyeceğini anlamına da gelir. Sembolik bir kelimedede (meselâ "Tanrı" gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez.²² Sembol, kendi deruni gücünü kaybettiği zaman bilinçte işlevini yitirir ve ortadan kaybolur. Bir kez onlar kendi içsel güçlerini yitirdikleri zaman artık gösterge olarak varlıklarını sürdürürler.

Semboller aksi takdirde bize kapalı kalacak gerçeklik düzeylerini ifşa ederler. Bütün sanatlar, kendine başka bir şekilde erişilemeyen bir gerçeklik düzeni için semboller yaratır. Bir tablo ve bir şiir, kendilerine bilimsel bir tarzda yaklaşılabilen gerçeklik unsurlarını açığa çıkarır. Bir yaratıcı sanat eserinde, gerçeklikle, bu türden eserler olmadığında bizim için kapalı kalacak bir boyut içinde karşılaşırız.²³

Sembolün özgün özelliklerinden biri sadece aksi takdirde kendisine yaklaşılmaz olan gerçeklik boyutlarını ve unsurlarını açması değil, aynı zamanda ruhumuzun gerçekliğinin gizli boyutlarını da açığa çıkarmasıdır. İlginç bir piyes sadece bize insan manzaralarına dair yeni bir vizyon vermekle kalmaz, fakat varlığımızın gizli derinlik-

²⁰ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem* (trc. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 11-13, 98.

²¹ Joseph M. Kitagawa, "Theos, Mythos and Logos" *The History of Religions* (ed. Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa), Chicago 1987, s. 240.

²² Paul Tillich, *Theology of Culture* (ed. Robert C. Kimball), New York 1969, s. 57-8.

²³ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York 1957.s. 42.

lerini gözler önüne serer.²⁴ Bu durum, “gerçeklik düzeylerinin ifşa olması” ibaresi ile kastedilen şeyi gösterebilir. Ancak bunu yapmak için, yani tin düzeylerimiz, içsel gerçekliğimiz açılmalıdır. Bunların, bir sembolün açtığı haricî gerçeklikteki düzeylere tekabül etmesi gerekir. Böylece her sembolün iki ucunun, iki kutbunun olduğu ortaya çıkmaktadır. Sembol, hem gerçekliği hem de ruhu açarlar.

Semboller, insan tininin boyutlarının koşutu olan gerçekliğin boyutlarını açma gücüne sahiptir. İnsan tininin farklı görünüşlerini de, onları ifade edecek semboller dışa vurur. Tarihsel semboller gündelik tarihsel olaylar ve aktivitelerin örtbas ettiği tarihsel potansiyeli ifşa eder. Sanatsal semboller, esasında bütün sanatsal yaratımlar, insan tinini estetik tecrübe boyutunu açar ve onlar kendi asıl anlam boyutuyla gerçekliği ifşa eder. Dinî semboller, kutsalın niteliğini alarak aracı işlevi görebilirler. Kutsal tecrübesinde yerler, zamanlar, kitaplar, sözler, imajlar, kutsalı ifşa ederler ve kişilerde kutsal tecrübesini üretirler. Hiçbir felsefi kavram aynı şeyi yapamaz; teolojik kavramlar, orijinal dinî sembollerin sadece kavramsallaştırılmasıdır.²⁵

Semboller niyet edilerek (*intentionally*) yaratılamazlar. Onlar, bireysel ve kolektif bilinçdışından doğarlar ve işlevlerini ancak varlığımızın bilinçdışı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirilebilirler. Politik ya da dinî semboller olarak özel bir fonksiyonu olan semboller, içinde doğdukları topluluğun kolektif bilinçdışı tarafından yaratılır ya da en azından kabul edilir. Onlar, tıpkı canlı varlıklar gibi, doğarlar ve ölürler. Semboller, şartlar kendileri için olgunlaştığı zaman doğarlar, şartlar değiştiği zaman da ölürler.²⁶

Sembolün kaynağının kolektif bilinç dışı olduğunu dikkate alırsak, bu şekilde zahir olması demek onun toplumsal olarak kök saldığı ve toplumsal olarak desteklendiği anlamına gelir. Böylece bir şey ilkin bir semboldü ve daha sonra kabul gördü denilemez; sembol olma süreci ve onun bir sembol olarak kabulü birlikte dir. Bir sembolün yaratılma edimi her ne kadar bir sembolün çiçeğe durması bireyde olsa da, onun çimlenmesi ve filizlenmesi toplumsal bir edimdir. Birey işaretleri kendi ihtiyaçlarına göre tasarlayabilir ancak aynı şey sembol için söylenemez. Eğer bir şey, bir kişi için bir sembol olursa, onun sembolik formu onun ait olduğu kültür ve toplumla irtibatlıdır. Sembol toplumun kültürel şifresidir.²⁷

Tillich sembollerin bütünleme ve parçalama gücünün olduğuna da dikkat çeker. Dinler tarihi, dinî sembollerin yükseltici, bütünleyici ve istikrar kazandırıcı gücüne ilişkin sayısız örnek sunar. Dinî sembollerin “iyileştirici” bir güce sahip oldukları da

24 Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 42.

25 Paul Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, *Religious Experience and Truth* (ed. Sidney Hook), New York 1974. s. 4.

26 Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 43.

27 Tillich, “The Religious Symbol”, *Religious Experience and Truth* (ed. Sidney Hook), New York, 1974. , s. 302.

söylenbilir. Ancak onların bütünleyici fonksiyonun aksine, sembollerin ayrıca parçalama etkisi de vardır: Tedirginliğe, kaygıya, ümitsizlik, vecd, coşku ve fanatizme v.b. sebep olabilirler. Bu kısmen onların işaret ettiği şeyin karakterinden kaynaklanırken, kısmen de onların ele geçirdiği kimselerin reaksiyonuna bağlıdır. Meselâ, çocuğun kurban olarak sunulması gibi semboller, bilinçte bir yarılmaya neden olur. Sembollerin, sosyal gruplar üstünde de aynı şekilde hem yaratıcı ve yıkıcı etkisi vardır. Toplumsal grubu bütünleştirme sembollerin asli gücüdür.²⁸

B- Ritüel

Dinî sembolün bedensel bir ifadesi olan ritüelde, bir bütün olarak varoluşun kutsal tarafından ele geçirildiğini söyleyebiliriz. Ritüel, burada ve şimdide olan insan varlıkları ile burada olmayan güç, otorite ve değer arasını bulmak amacıyla gerçekleştirilen bir tür davranış biçimidir. “Teolojik formülasyonların aksine ritüelde insan, jest ve kelimelerle, şeylerin düzeninde onların yerlerine dair varsayımlarını tecessüm ettirebilme yeteneğini kazanır.”²⁹ Ritüele bütün bir varoluş katılmakla birlikte, analiz edildiğinde vecd tecrübesiyle, aşkın olanla birleşme şuurundan dolayı bilinçte bir yükselmenin öne geçtiği söylenebilir. Bu esnada bildiği her şey sıradan anlamının ötesine geçer ve bu vecdi tecrübeye kişi eşyanın hakikatine nüfuz eder. Diyebiliriz ki, ritüelde semboller çift işlev görürler: Bir yandan varoluşsal kaygının derinliklerine inerken, öte yandan da kışkırtıcı soruların üstünde yeni perspektiflere yükseltir.

Ritüel, iletişime hazır bir sahada, toplumsal, duygusal ve estetik tecrübelerin bir eriyip kaynaşması olarak tasvir edilebilir. Ancak bu erime, söz konusu tecrübelerin nev’i şahsına münhasır (sui generis) bir niteliğini ima eder. Dahası ritüel, varoluşsal tehditler, duygusal anılar ya da özlemler ile dinî dil ve ifadelerin bir kaynaşmasını yaratır.³⁰ Hatta dinî sembollere, her kültürde o kültürün insanının yaşam formu, karakteri ve niteliği ile ahlâkî ve estetik sitil ve yapısının bir sentezi diyebileceğimiz bir ethos meydana getirir, diyebiliriz.³¹ Sembolde o kültürün insanının, dünyaya dair bilgilerinin, duygusal yaşamlarının niteliği, davranış biçimlerinin yankısı duyulur. Bir kültürün dinî sembolizminde, politik, toplumsal ve antropolojik sembollerin şifresi vardır. Öte yandan ‘insan, kendi toplumunun formunu kendi kutsal hikâyeleri sayesinde şekillendirir,’ demek isabetli bir tespit olacaktır. Hatta bu düşünceye daha daraltılmış bir perspektiften baktığımız zaman, aynı kalıpların bu kez de insanî tecrübeye biçim verdiğini söyleyebiliriz: Zira ‘dinî sembollerin başka bir dünyanın gizemli bilgisini verip vermemesi sorun değil, asıl sorun bizi biçimlendiren tecrübeye form verme-

²⁸ Tillich, “The Meaning and Justice of Religious Symbols”, s.5.

²⁹ Catherina Bell, *Ritual Perspectives and Dimension*, Oxford University Press, New York 1997, s. XI.

³⁰ Owe Wikström, “Ritual Studies in the History of Religions”, *Current Studies on Rituals* (ed. Hermbroek, B. Boudewijnse), Amsterdam - Atlanta 1990, s. 58, 64.

³¹ C. Geertz, *The Interpretation of Culturs*, New York 1973, s. 89.

sidir.³²

Dinî tecrübenin pratik bir ifadesi olan ritüel, Nihâî Hakikat'e eylemde bütüncül bir cevaptır. Ritüel gerçekliğin bir modelidir. Heidegger'in ifadesiyle ritüel varoluşa dalma ve onu bedensel olarak kavrama tarzını temsil eder.³³ İbadet, eylemde simgelenen etkiyi belirler. İşlevi basit bir taklit olmayıp, bir dâhil olma ya da katılmadır. Hakikatin eylemde ifşa olmasını sağlayan bir vasıttır. Zira inanan açısından Tanrı ritüelde ortaya çıkan bir gerçekliktir. Ritüeller aksi durumda kesinlikle farkında olamayacağımız şeyi fark etmeye aracı olurlar. İbadet sırasında söz konusu hakikatin peçesi indiği gibi, ibadet edenin gözünün önündeki perde de kalkar. Aslında bu ikili görünüş dinî sembollerin temel işlevidir. Kutsalın cezp edici ve ürpertici tecrübesi sırasında mü'min kendi profan doğasının noksanlıklarını da etkisiz hâle getirir. Sembol ve ritüel insanın entelektüel ve duygusal yaşamının birleşmesinin bir ifadesidir. Tanrı'ya her içten yönelişte inananın düşüncesi, duygusu ve fiili canlanmaktadır. Ritüeller, başka bir kanalın gereği gibi ifade edemeyeceği tecrübelerin sembolik bir dönüşümüdür.

Ritüelin temelinde yapısal farklılaşma yatmaktadır. Ritüelde dindar Tanrı ile kendisi arasındaki ontolojik farklılığı derinden tecrübe eder. Yine ritüelde insan kendi kendini derinden kavrayarak, bir bütünleştirme ve toparlanma deneyimi yaşar. Tanrı ile kişi olarak karşılaşırken daha öncesinden daha çok dimdik şahıs olduğunu fark eder. Bu sayede kendi şahıslığını idrak etmiş olur. Hatta ritüel sayesinde benlik, sadece aşkın öteki sayesindeki perspektifle bilinebilen dışsal bir gerçeklik olarak keşfedilir.

Ritüel sırasındaki psikolojik durumu tasvir edebilmek için en az iki boyutu dikkatten uzak tutmamalıyız: Ritüele katılanın derunî duygusal dinamiği ve onun yettiği ortamdaki dinî kültürle etkileşimi. Sadece ilkinin dikkate alırsak, bilişsel bağlamdaki kişiyle kendimizi sınırlandırırız. Yine yalnızca ikinciyi dikkate alırsak, kişinin kendi içsel dinamiğini görmezden gelen salt toplum varlığı olan bir insanı dikkate almış oluruz.

c- Kıssa ve Ritüel

Ritüel, bir kıssanın ya da mitin yeniden sahnelenmesi, fille ifade edilmesi, yeniden aktüelleştirilmesidir. Kutsal tecrübesine ulaşılmasına aracılık eder. Mito ve ritüel, zaman kavramına sıkı bir şekilde bağlıdır. Zaman ve zamanın yıpratıcılığı karşısında bir savunma cephesi oluştururlar. Zira bunlar bir başka kategoriye, sonsuzluk kategorisine dâhildirler. Mitoğun görevi, bizi uyandırmak ve nesnelere oldukları gibi görmemizi sağlamaktır. Bir başka ifadeyle iç görümüzü kapatan kabukları uzaklaştırmaktır. Bizi, profan zamanın görelî ve geçiciliğinin maskeleydiği hakikat içersine tekrar yerleştirirler.³⁴ Kutsama ve dinsel ayın kutsal bir zaman ve mekân gerektirir. Ritüelde

³² Emmet, s. 104, 114.

³³ Evan Zuesse, "Ritual", *Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade), New York 1987, XII, 415.

³⁴ Jacques Masui, "Mitoslar ve Semboller", *Din ve Fenomenoloji* (trc. Havva Köser), İstanbul 2000, s. 129.

bildik dünyanın geçici iptali vazgeçilmez bir durumdur.

Ritüelde dinî bilinç bazı modelleri yeniden üretir. Genellikle kültürel hafızada var olan ve vahyin tasdik ederek yeni bir biçim ve bağlam kazandırdığı ritüeli dindar aktüelleştirerek bu süreçte kendinin farkına varır. Çünkü mü'min ritüel esnasında, kutsal dışı zamandan sıyrılmak ve ilâhî zamana rapt olmak suretiyle âdetâ bir öteki perspektifinden kendini görebilir. Elbette bu oldukça özgün bir varoluş şeklidir. Ritüel, insan davranışlarına kutsalın tecrübesini verirken, yine insana bu dünyadan tamamen farklı olan ilâhî dünyanın bilincinin uyandırılması ve korunması işlevini kazandırır.

Ritüel davranışta kişinin düşünce ve his bakımından en yüksek seviyede olduğunu söyleyebiliriz. Ritüeller genellikle bize bir kıssa anlatır ve bu kıssalar ritüellere anlam ve güç verir. Belirli kültürel ihtiyaçları karşılamak ve için seçilen ve şekillendirilen kıssalar, ritüelin etkinliği için önemlidir. Ritüelin kökeni de aslında, benliğin sınırlı hudutlarından kaçmak için, insanın ruhsal derinliğinin bir ihtiyacında yatar.³⁵

Zira genel olarak tapınma, ilâh ve insan karşılaşması şeklinde ifade edebileceğimiz âyinde etkin olan bir kıssayı ya da miti; kıssada, kendisinden ayrı düşünülemez olan tapınmayı içerir. Gerçekten de mit ve ritüel ya da tapınma birbirinden ayrılmazcasına kenetlidir. Eğer ritüel bir anlamın ifşacısı olmasaydı, o, etkisiz, nafile bir şey olurdu. Ya da kıssa bir edime dönüştürülmeseydi veya buna aracılık etmeseydi bu kez o verimsiz boş bir anlatı olurdu.³⁶ Aynı şekilde 'dinî tecrübe'de de aklın teorik ve pratik yanları etkindir. Bunun içindir ki o, sadece duyguyu değil aynı zamanda bilgiyi ve ritüeli ihtiva eder. Demek ki kıssanın işlevi, gerçek olanı ideal olanın, anlık olanı ebedî ve aşkın olanın diline çevirmektir. Kıssa bu görevi, ritüel işlemlerini ideal durumlar düzlemine yansıtarak yapar. Ancak daha sonra nesnelleştirme ve yeniden üretim başlar.³⁷

İşte varoluşun bir bütün olarak Tanrı'ya açıldığı ve dinî tecrübenin daha tam yaşadığı zemin elbette ayin ve ritüeldir. Ayinsel ve mistik öğeler olmadan bir dinî tecrübeden bahsetmek doğru değildir. Ayinsiz din, sonunda entelektüalist bir ahlâk kuralları olur çıkar ve sekülerleşir. Aslında kuşatıcı bir teolojinin çabasını, dinlerde mevcut olan ayinsel, mistik ve ahlâkî öğeleri³⁸ indirgemeksizin ya da herhangi birini feda ederek ötekini öne çıkarmaksızın, bütün olarak bunları ihata etme şeklinde özetlemek mümkündür. Dinî semboller de temelde bu bütünlüğü bozmadan dindar bilinçte vcd-

35 A. Newberg & E. D'aquilili - Rause Vince, *Why God Won't Go Away*, Ballantine Books, New York 2001, s. 85.

36 Jan de Vries, *The Study of Religion* (trc. Kees W. Bolle), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1967, s. 210.

37 T. H. Gaster, Thespis, *Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama* (trc. M. Doğan), Kabalcı Yay., İstanbul 2000, s. 25.

38 Paul Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", *The Future of Religions* (ed. Hannah Tillich), Harper & Row, New York 1966, s. 87.

ayın ve ahlâkîlik etkisini uyandırabilmelidir. Bu, aynı zamanda yaratıcı bir suje iş başında demektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, doğal bir din anlayışında vecdî, ahlâkî ve ritüel öğeler hesaba katılmadığında salt entelektüalist ve rasyonel bir din tablosunun karşımıza çıktığı bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde, din dilinin lafzî olarak alınması durumunda da inananı dikkate almayan buyurgan bir antropomorfizm ve Kutsal Kitab'ın diliyle Hakikat'i özdeşleştirme bir yana, asıl olarak da din dili kutsal kitabın nâzil olduğu dönemin rasyonelitesinde ve formatında kavranmak zorunda kalınacağı için, putlaştırılan ve dondurulan bir dil, kesinlikle karşı çıktığı natüralizmle hemen hemen aynı kaderi paylaşmak durumunda kalacaktır. Literalizm kalıbında ritüel de, varoluşa dalma ve hakikati bedensel olarak kavrama tarzı olmayacak, ruhsuz bir taklitten öteye geçmeyecektir. Nitekim, lafızcı bir din dili, kültürü, geleneği ve dili, Hakikat'e açılan formlar olarak görmeyip, bilâkis bunları amaçlar olarak ilân etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Oysa sembolik bir dil, bu formlarda özü tekrar üretme peşinde olacaktır.

Demek ki, dilin ontolojik bir gerçekliği yansıttığını ileri süren temsili bir dil anlayışından ziyade, gerçekliği inşa eden, oluşturan bir dil görüşünü benimsemek için sembolik düşünme biçimi elverişli bir yol değil midir? Zira, 'gerçekliğin' dil içinde ortaya çıkmasını ifade etmek için sembolik düşünme tarzı oldukça uygun bir zemindir. Kavramsal düşünüş şeklinde direktmek demek, dilin sadece gerçekliği yansıttığı ileri sürmek demektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kur'an dilini⁷, sembolizm açısından okumak ve onun ne kadarının sembolik ve ne kadarının lafzî olarak alınacağı hükmüne varmak için derinlemesine bir semantik, sembolik, semiyotik, kültürel, antropolojik ve psikanalitik perspektiflerden hummalı bir çalışmaya girilmeli ve bu çabaların ortaklaşa işbirliğiyle bir din dili peşine düşülmelidir. Bu takdirde, nominal bir dinden ziyade, Kur'an'ın gayesiyle örtüşen, hayatın içinde, hatta hayatın temel dinamiği olan bir dinden bahsedemez miyiz!

Prof.Dr. Yümnî SEZEN

Biz de teşekkür ediyoruz. Şimdi, semboller konusu gerçekten çok önemli. Dinde sembolün yeri muhakkak. Kur'an-ı Kerim'de de, İslâm'da da Cenâb-ı Hak bir imparatorluğu anlatır gibi anlatıyor, anlayalım diye herhalde. İşte hazineleri var, askerleri var efendim, hazâin var, mülkü var, toprağı var, arşı var, tahtı var filân... Böyle bir

⁷ Ancak ifade etmeliyiz ki, Tanrı hakkındaki ifadelerin sembolikliği ile kutsal metnin sembolik olarak anlaşılması probleminin benzediği ve ayrıldığı hususlar başlı başına bir çalışma konusudur.

semboller tabi. Allah'ın evi sembol. Sembollere yer var. Yine hoca hanım belirtti onu, belirtmek istedi yani, iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. Sırat köprüsü gibidir. Bu konu uzundur tabi. Bunu herhalde daha sonra tartışacağız. Şimdi Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Dinler Tarihi Öğretim Üyesi Prof.Dr. Ahmet Güç bey bunu müzakere edecekler. Buyurun.