

## K U T S A L\*

**Antoine VERGOTE**

**Çev.: Doç. Dr. Halife KESKİN, Dr. Asım YAPICI**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Kutsalın teolojik ya da felsefi bir problem olarak tartışılmasından önce kutsal kategorisinin meşruiyetini sorgulamak istiyorum. Zira kutsal kavramı oldukça yanlış anlaşılabilen müphemlikleri ihtiva etmektedir. Ben, E. Kestelli'nin "*kutsal tarih*" ile "*kutsallığın tarihi*" arasında yaptığı temel ayrımı kabul ediyorum. Ama "*kutsal tarih*" deyiminden de "*kutsal*" kavramının bulanık tarihini anlıyorum.

### **I. KUTSAL HAKKINDA KONUŞMANIN ZORLUKLARI**

Şahsen ben, "*kutsal*" kavramının hem ontolojik ve metafizik bir mefhum gibi incelenemediğine, hem de bu kavramın mutlak bir ölçü olabilecek kadar ideal bir esas olarak ortaya konulmadığına inanıyorum. Çünkü *kutsal* daha ziyade kültürel fenomenlerle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple onu öncelikle tarihî bir fenomen olarak ele almak gerekir. Unutmayalım ki, kutsalı değer (kıymet) içeren bir isimle adlandıran ve onu bir varlık tipi olarak tanımlayan bizim asrımızdır. Din bilimlerinde ise "*kutsal*" dinî ayin, teşkilat, his ve gösterilerin konusunu oluşturan

---

\* Antoine Vergote, "Equivoques et Articulation du Sacré", *Archivio di Filosofia*, (Diretto da: Enrico Castelli), Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, s. 471-492.

her şeyi içine almaktadır. Bazı fenomenolojik yaklaşımlarda ise, bu kavramın dinlerin anlaşılması için olduğu kadar, varlık kavramının anlaşılması için de bir temel oluşturduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu kavram aslî şekliyle ortaya çıkmadığı bazı dinlerin yorumlanmasına imkan verebilecek teorik bir temel vazifesi de görebilir. Ayrıca çeşitli eserlerde, bu kavram, sadece mistik bir niteliğin tüm manalarını ve dinin ibadet pratiklerini değil, aynı zamanda “*sır*”, “*müneccimlik*”, “*falcılık*”, “*kahinlik*” ve “*şeytani kültlerle ilgili*” olan bütün faaliyetleri ve tutumları da içine almaktadır. Bu anlamda “*kutsal; belli belirsiz bir şekilde şaşkınlık veren ve bir ayin vasıtasıyla kendisini zorla empoze eden bir olağan dışılıktır*”. Din üzerine yapılan çalışmalarda kutsalın genellikle bu şekilde tanımlanması temel kabul edilir ve daha sonra onun toplumda kazandığı değişik şekilleri açıklayan teoriler ortaya atılır. Böylece “*dinî kutsalı*” “*okkült kutsaldan*” sosyolojik kriterlere göre ayırıcı sebepler aranır. “*Dinî kutsal*” resmî dinlerin meşru olarak kabul ettiği bir kutsaldır. Ona bu meşruiyeti de topluma hakim olan gruplar vermiştir. Dünyamızdaki okkült pratiklerin tüm gelişimi ise, azınlık gruplarının toplumdaki hakim grup tarafından meşru olarak kabul edilmemiş olan kendi hususî kutsallarını meydana getirmek için gösterdikleri gayretle açıklanabilir. O halde “*resmî*” veya “*meşru kutsal*” hakim grubun seçtiği bir uzmanlar kurulunun kabul ettirmeyi başarabildiği kutsaldır. Okkült ise, azınlık grupları kendi kavramlarını ve ayinlerini kabul ettirmeyi başaramadıkları için, kanun dışı (gayr-i meşru) bir hale dönüşmüş olan kutsaldır<sup>1</sup>.

Şüphesiz bazı okkült pratikler dinî olanla da ilişkilerini sürdürebilir. Fakat bu ilişkiler nelerdir? Okkült pratikler dinlerin taklitleri, yer değiştirmeleri veya tevarüsleri olarak mı anlaşılmalıdır. Onlar kapalı dinler midir, yoksa yeni dinî şekiller midir? Bu pratikleri din ile aynileştirmek için sadece mücerret olarak kutsal kavramını ileri sürmek yeterli değildir. Ancak referansların, inançların, gayelerin ve

---

<sup>1</sup>) Bk. J. Remy, E. Servais, “Clandestinité et illégitimité: les fonction de l’occulte et du mystérieux dans la société contemporaine”, *Concilium* 81, 1973, s. 69-80.

niyetlerin derinlemesine bir tahlili din ile okkült arasındaki ilişkiler hakkında bilgi verebilir. Uzun zamandan beri böyle bir açıklama yapılmamıştır. Her kılığa sokulabilen bir kutsal kavramıyla ilgili tüm konuşmalar da sadece bir işi yapamaya elverişli bir kavramın meşru olmayan bir kullanımı sürdürmekten ibarettir.

Bir çok anlamı ihtiva eden kutsal kavramı, bütün bir tarihin ardından kendini zihne oldukça zorlayıcı bir tarzda kabul ettirmiştir. Diğer taraftan bu kavramın ortaya çıkışının ve kullanılmasının şartlarının sayımı yapılırsa, bir kategori olarak kutsalın semantik bir aldatma, ilmî bir yanlış ve felsefî bir yanılgı olup olmadığı hususunda insan şüpheye düşmektedir.

Bu kavramın şekillenmesine yardım eden iki temel husus vardır: Bir taraftan dinleri açıklayıcı teoriler kutsal kavramını, temelde gösterilerden daha aslî dinî bir fenomen olarak kabul ettikleri ayinleri yorumlamak için bir imkan olarak kullandılar. Ayinler olumlu ya da olumsuz bir eylem oldukları için din teorilerinde kutsal mefhumu yapay bir tarzda anahtar bir kavram olarak ortaya atıldı ve ona değişik ayinlerde rastlanan ifadelerin tamamını yükledi. Böylece kutsal tek ve çok manalı, saf ve karışık, ilahî ve şeytanî, yararlı ve yıkıcı bir öz olarak anlaşıldı. Bu süreçte hayalî bir teknik olarak kabul edilen büyü, hem ritüel faaliyetlerin hem de kutsalın özü olarak kabul edilmiştir. Bu tür din teorilerinin en meşhur temsilcileri Frazer, Durkheim, Wund, Freud... dur. Bu yazarların teorileri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, onların hepsi dinleri tabiatüstü ve iki veçheli bir kudret olan kutsal ile anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bu teorilere göre, müşterek dünyaya çıkış (baskın) yapan kutsal, savunma ayinlerini gerekli kılmakta ve kutsal gücü insanların hizmetine veren manipulasyon tekniklerine yol açmaktadır. Bu sistemler, dinleri, temel ilke olarak kabul ettikleri kutsalın genetik bir teorisini yaparak açıklamayı denemektedirler. Çünkü gerek kutsalın varsayılan çift yönlülüğü, gerekse bu süreçte safın ve saf olmayanın, yıkıcılığın ve iyilik kudretinin karışması,

## Kutsal

kutsalın algılanması meselesini insanlığın kültürel oluşumunun ilk dönemlerine kadar götürmeye imkan vermektedir.

Kutsalın modern ifadesinin ikinci kaynağı ise din fenomenolojileridir. Çünkü bunlar dinin akılcı indirgemelerine ve kutsalın psikolojik izahına tepki göstererek onun indirgenemez orijinalitesini (kaynağını) kurmak için kutsal terimini yeniden ele aldılar. Rudolf Otto, W. Wund'a muhalefet ederek, kutsala kendisinde a priori aktivite yeteneği bulunan aşkın bir kategori statüsü vermeye çalıştı. Ruhî tecrübenin unsurları ile hedeflenen zihnî objeler arasında bir ilişki olduğunu kabul eden Otto, kutsalı ”*korkutucu*” ve “*büyüleyici*” kutupsallığın oluşturduğu “*su*” olarak kabul etti. Ancak kutsalı böyle tarif edebilmek için Otto, değişik dinî durumlarda karşılaşılabilecek bütün heyecan tiplerini sadece tek bir demette bir araya getirmek zorunda kaldı. Böyle mukayeseli bir tutum, geniş muhtevalı soyut bir düşünce ve kavramdan ziyade, daha keyfî bir yapı üretince de hissî bir kategorinin dinî ayinlerin çeşitliğini nasıl açıklayacağı ve Otto'nun savunmak istediği teolojik realizmi bu a priori hissî kategorinin nasıl destekleyeceğinin bilinmediği bir durum ortaya çıkıverdi. Öte yandan diğer yazarların farklı şekillerde dinî tecrübenin objesi olarak tanımladıkları olgu dinleri doğuran ve onlara hayat veren kutsalın idrakini göstermek isteyen bir fenomenolojinin geçerli olup olmadığı meselesini de ortaya atmaktadır. Van der Leuw'un ayinler fenomenolojisine bağlı olarak kutsalı bir kudret olarak anladığı, Mircae Eliade'in ise mitler ve sembolizme baş vurarak dinî tecrübenin maksut objesini aslî zaman olarak tanımladığı bilinmektedir. Bu noktada bize kutsalın bütün bu değişik boyutları içerdiği ileri sürülerek cevap verilebilir. Fakat bu durumda o, dinî fenomenlerin çokluğundan hareketle kurulmuş teorik bir kavram ve belirgin bir düşünce ve bilgi öğretisine dayalı tecrübenin belirgin olmayan kapalı ve zayıf bir objesi değil midir? Kuşkusuz bu tezin desteklenmesi güç görünmektedir. O halde gerçek nedir? Kutsal kategorisinin açıklanma imkanı var mıdır?

Öncelikle söylememiz gerekir ki, bu kutsal kategorisinin oluşumunda sıfattan isme geçen ve o isme, sıfatın bütün manalarını ihtiva eden reel bir atfı gerçekleştiren semantik bir yanlışlıktan şüphe edilebilir. Bu sebeple kutsal şeylerle ilgili tüm isimlerin bir objesi olarak kullanılan *kutsal* ismini anlamak için pek çok psikolojik ve kognitif teoriler üretilmiştir. Böylece melezleşen kutsal kavramı din bilimlerinin büyük bir çıkmazı haline gelmiştir. Bunun yanında taşıdığı “sır” kutsalın sahteliğini daha da yanıltıcı bir hale getirmiştir.

Bundan dolayı kutsalı istikrar bulmuş bir kavram olarak kabul etmek yerine, onun aslını öncelikle halk dilinde kazandığı manaların semantik bir tahlili ile araştırmak istiyorum. *Öncelikle* kutsal hakkında çağdaşlarımızın tecrübelerindeki tüm manaların sistematik bir tasnifini yapmak için bu terime din teorilerinin aşırı bir şekilde yüklemiş oldukları manaları bir tarafa bırakacağız. Bu semantik tahlil bize, kutsalın, bizim kültürümüzde bir çok temsilci grup için saf dinî olmayan bir tecrübeyi çağrıştırdığını göstermektedir. Bunun da din ile olan ilişkisinin araştırılması gerekmektedir. *İkinci olarak*, fenomenoloji ve bilimler tarafından kurulmuş kutsal kavramını yakın zamanlarda yapılmış araştırmaların ışığı altında inceleyeceğiz. Bu ikinci adım bize müesses bir dinde kutsal hakkında konuşulup konuşulmayacağını ve ondan hangi anlamda bahsedilebileceğini görme fırsatı verecektir. *Nihayet üçüncü safhada*, kültürümüzde kutsal kavramının sırf dinî olan kutsaldan farklı olarak, niçin yarı dinî bir yücelik biçiminde kendini kabul ettirdiğini anlamaya çalışacağız. Bu yorumlama, bizi, “yarı dinî kutsalın” Hristiyan inancındaki işlevi hakkında aydınlatıcı olacaktır.

## II. SEMANTİK TAHLİL

### 1) Kutsal olarak Nitelenen Şey

Semantik analiz metodunu kullanan araştırmalar, bize, kutsal sıfatının kullanılması için iki alan arasında bir ayrımın ortaya çıktığını öğretti. Halbuki kutsalın fenomenolojileri böyle bir ayrımı yeteri kadar dikkate almamışlardır.

## *Kutsal*

Bilindiği gibi, kutsal karakter öncelikle insanları, nesnelere ve kült mahallini etkiler. Çünkü onlar muhtemelen ilahî bir varlık ya da ilahî bir güç tarafından kuşatılmış sanıldıkları için Tanrıya (veya ilahî varlıklara) adanmış olarak kabul edilirler. Hatta kutsal şeylere şahsî olarak hiçbir gerçek değer vermeyen kişi bile, din alanına ait oldukları nispette bunları kutsal olarak değerlendirir. Öte yandan kutsal sıfatının asıl manası kelimenin etimolojisinde saklıdır. Bu gerçekler profan (din dışı) faaliyetlerden ve kendi ait oldukları sınırlardan ayrıdır. Kelimenin kurumsal ve ritüel olan ilk anlamı özel bir varlık tipinin tecrübesini çağrıştırmamaktadır.

Sıfat olarak kutsal, bir kıymet (değer) tecrübesi ifade ettiği nispette, profan hayattan ritüel olarak ayrılmamış gerçeklerle de ilgilidir. İşte bundan dolayı “evlilik” ve “vatan” kutsal olarak vasıflandırılır. Bu ifadeyle evliliğin ideal bir değerinin olduğuna ve varlığa hususî bir derinlik verdiğine işaret edilir. O, kendisine müddetini ve istikrarını veren ebedîlik vasfından dolayı kutsaldır. İdeal ve ebedî kıymeti onun dokunulmazlığını açıklamaktadır. Şayet evlilik dinî bir kuruma dayanırsa ve ona bir ayin ile hususiyet tanırsa, doğal olarak, onun kutsal karakteri daha fazla güç kazanacaktır.

Vatan da hissî ve ideal kıymetinden dolayı sık sık kutsal olarak değerlendirilir. Şayet vatana değerli ve vazgeçilmez bir hakikat olarak bağlanılırsa ona hizmete, hürmete ve saldırılara karşı onu korumaya hazır olunur. Fakat o, günümüzde, nadiren ilahî bir yapılanma üzerine kurulmuş olarak algılanmaktadır.

Şu halde birbirinden oldukça farklı iki hakikate de kutsal vasfı verilmektedir. Yalnızca sırf insanî ve din dışı hakikatler tecrübe edilmiş kutsal bir değeri temsil etmektedir. İnsan emniyet ve menfaat sağladığı ideal ve aslî kıymetleri temsil eden hakikatleri kutsal olarak nitelendirilir. Bu değerler kendi içlerinde kendilerinin hiç sayılmasının yasaklığını barındırırlar. Bu durum onların din dışı şeylerden farklı olduklarından değil, fakat değerlere yapılan saldırıların onlara bağlı olan varlığın

aslî manasını ortadan kaldırılacağı içindir. Buna karşılık “*dinî olan*” da kutsal olarak vasıflandırılır. Çünkü bir külte tahsis onu kurumsal olarak bir kenara ayırmaktadır. Dinî kutsalın ne değerle ne de idealle bir ilişkisi vardır. Esasen o sadece Tanrıdan dolayı dokunulmazdır. Din onu takdis etmiş olduğu için kutsaldır. O ilahî kudsiyete ve ilahî kudrete bağlıdır. Kutsal olarak nitelendirilmiş olan insanî hakikatler birbirine benzer sebeplerden ve doğrudan doğruya kutsaldır. Evlilik (veya aşk) ve vatan ise (buna ana dil de dahildir) hem değer hem de ideal olarak ferdî ve toplumsal hakikatler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu varlık şekillerinin tahlilini daha da derinleştirmek ve onun antropolojik, hatta ontolojik boyutlarını ortaya çıkarmak mümkün olabilir. İnsan burada hem dünya ile hem de diğer topluluklarla ilişkilerini göz önüne alarak kendi varlığının temelde ona bağlı olduğunu keşfeder. Bu hakikatler kültür ile tabiat ve kaynağın geçmişi ile kişisel projelerin geleceği arasındaki çatışmaların hissedilebilir şekillerini temsil ederler.

Kutsal olarak nitelendirilen bu iki realite türü arasında herhangi bir ortak öz var mıdır? Yoksa bu bağ sadece lafzî midir? Aile veya vatanın din ile arasındaki tarihî ilişkinin düşündürdüğü bu bağ kurumsal bir mana alış-verişi olduğunu göstermektedir. Fakat bu bağ bize öyle karmaşık ve dinler tarihi tarafından öylesine sebep-sonuç ilişkisi içerisinde belirlenmiş olarak sunuluyor ki, ondan doğrudan bir netice çıkartmak mümkün değildir. Gerçekten de bu bağın dinlerin klanik geçmişlerindeki kaynağı, kendini evrensel dinler tarafından biçimlendirilen şimdiki kültüre taşımamızı yasaklamaktadır. Her halükarda insanların aktüel düşüncelerinde kutsal realitelerin her iki türü de net olarak birbirinden ayrılmıştır. Bu sebeple kutsal teriminin ortak kullanımı leğüistik bir mecazdan ibaretmiş gibi görünmektedir. Esasen anlamın ortaya çıkışı da bu mecaza dayanmaktadır. Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi hem kültürel hem de leğüistik bir sapma sadece dinî şeylere mahsus olan bazı unsurları temel insanî değerler üzerine taşımıştır. Her iki tip kutsal hakikat karşısında takınılan tutumların birbirine yakınlığı, sadakat, saygı, sonsuz ve

anlamsızlıktan kurtulmuş bir hayatın beklentişini içeren bu mana akışını harekete geçirmiştir.

Bu mecazî yer değiştirmede bazen insan kutsalın dünyevileşmesinin işaretini tanıdığını sanabilir. Bu durumda da kişi, tabiat üstüne dayandırılmış bir din yerine tanısız bir din ikame etmiş olabilir. Fakat bu, kutsal hakikatlerin çift tabiatlı yapısını kabul eden müminin tutumuna uygun değildir. İnançsızlara da, ilahî bir varlıkla kurulan dinî ilişkilerin üstlendiği fonksiyonların insanî değerler tarafından doldurulacağı da ispat edemez. Kutsalın dünyevileşmesinin sosyolojik teorisi de, yanlış bir varsayımla, kutsal özün ilahîden insanî olana yer değiştirdiği fikrinden hareket etmektedir. Sıfatın semantik tahlili de bizi, kutsal bir nesnenin yer değiştirmesi teorisini metaforik bir sapma teorisıyla değiştirmeye zorlamaktadır. Çünkü mecaz yoluyla yeni bir teorinin doğduğunu şuura göstererek yeni bir mana imal edilebilir. Kutsalın iki tipi arasında bir tabiat aynileşmesinden bahsetmek, aslında sıfatı varsaymak ve ister dinî isterse insanî şeylerde olsun kimlik edinmek isteyen öz ve kudreti kabul etmek demektir. Bu yorumlarda, dinin mahiyeti ve kaynağı hakkında doğrulanmamış sosyolojik ve psikolojik nazariyelere dayanılarak ve Platoncu bir iz takip edilerek semantik bir yanlış yapılmıştır. Asıl mesele bu yeni mananın mecazî mahsulünün dine ve insanlığa neler kazandıracağını bilmektir. Bu konuda “kutsal” kavramının aktüel görünümleri hakkında yapılacak bir tahlil bizi aydınlatabilir.

## **2. Kutsal**

Kutsal olarak kabul edilen realitelerin ortak bir özü olduğu reddedilirse, isim olarak ele alınan bu terimin hâlâ belirlenebilir bir anlamı ve güvenilir bir kaynağı olabilir mi? Aslında kullanılan dil bunu telkin etmektedir. Kutsal kavramı, tarihî olarak, din ilimlerinin yanlış ve şüpheli spekülasyonlarından doğmuş olsa bile, her halükarda, dinî olanla şu veya bu şekilde ilişkileri olan bir tecrübeyi ifade eder gözükmektedir. Bu kavramın gerçekliği hakkında bir karara varabilmek için yeni



analizler aracılığıyla onun ifade ettiği anlam alanını sınırlamak gerekmektedir. Zira kültürel bir fenomen olmasına rağmen, hiçbir a priori felsefi spekülasyon kutsalın ne olması gerektiğine bir karar verememektedir.

Böylesi bir tahlili doğrudan yapmak mümkün değildir. Nitekim eğer liguistik bir asıl arama ve kavramsal bir tecrit tuzağından kaçmak istiyorsak kutsallıkla sıfatlanmış nesnelere üzerine yapılan araştırmalara dayanamayız. Bu noktada uygulanabilir bir metot, kişilerin, kutsal hakkındaki tecrübeleriyle ilgili yazılarını tahlil etmek olabilir. Aynı zamanda böylesi bir araştırma “kutsal” hakkındaki kendi tecrübelerini anlatabilecek kişiler üzerinde yapılacak bir anket ile tamamlanabilir. Böylece kendi kurucusunun subjektif düşünce ve tecrübeleri içerisine hapsolmuş bir fenomenolojinin keyfiliğinden de uzaklaşmış olunacaktır. Biz daha teknik bir usulü takip ederek, liguistik bir vasıta olan semantik anlam analizini tercih ettik. Bu, edebiyattan ve ön hazırlık mahiyetinde yapılmış bir anketin materyallerinden seçilmiş bir sıfat listesidir. Anket uygulanan gruptan bu sıfatları uygun buldukları şekilde kutsala atfetmeleri istenir. Böyle bir tahlilin, kişilerin şahsî olarak kabul ettikleri kutsalın anlamları hakkında belirli ve sayılarla ölçülebilir bilgiler verme avantajı bulunmaktadır. Bu yaklaşımda semantik çözümleme aracılığıyla ve oradaki semantik bağlantılarla ilişkili olarak kutsalın pek çok anlamına ulaşmış oluruz. Böylelikle biz, bir kelimenin değerini, farklı bağlamlar içerisinde ortaya çıkaran, liguistiğin temel bir kaidesini uygulamış oluruz. Temel kavramların, büyük bir kısmının şuur dışında kalan dil kaideleri içerisinde yerleşen değişik anlamlara sahip olduklarını gösteren bu kanun psikanaliz tarafından yeterince tanıtılmıştır. Psikanalizin serbest çağrışımından farklı olarak bizim çalışmamız zorunlu bir çağrışımı içermektedir. Aslında bu yöntemin “anlamı” ortaya çıkarma gücü daha sınırlıdır. Ancak analitik durum dışında, semantik belirsizlikleri ortaya çıkarabilecek tek metot da budur.

## Kutsal

Kutsal ile tamamen dinî alan arasındaki farkı açığa çıkartmak için biz semantik analizimizi “*kutsal*” ve “*Tanrı*” kavramları üzerine ayrı ayrı tatbik ettik<sup>2</sup>. Malzemeyi teşkil eden kök anlamlar bir farklılaşmaya imkan verecek şekilde seçildi. Şöyle bir hipotez kurmuştuk: Bizim araştırma sahamızda iki temel boyut vardı: Bunlar da *sembolik derinlik* ve *sembolik yükseklik*tir. Yakınlık-uzaklık ve sonluluk-sonsuzluk gibi diğer boyutlar Tanrıyı ve kutsalı farklı şekillerde vasıflama imkanına sahiptir. Tercih ettiğimiz boyutlar, semantik alanımızı tam anlamıyla açığa çıkaramasalar bile, en azından bir kutsalın varlığını ve bununla birlikte dünya ve din ile ilişkileri içerisinde onun özelliklerini belirlemeye kafi geleceğini düşünüyorduk. Bu araştırmaya göre kutsal özel bir varlık alanını temsil etmektedir. Onun statüsünü antropolojik, felsefi veya teolojik bir a prioriye dayanmaksızın, kendisindeki manaları ortaya çıkaran semantik çağrışımlar üzerine gidilerek tespit etmek gerekir. Semantik veriler üzerine yapılan bir çok istatistiki çalışma, kutsal değişik derunî manaların vasıfladığını ortaya koymaktadır. Bunlar; “*içsellik*”, “*gizlilik*”, “*muğlaklık*”, “*hayatî güçler içinde kökleşme*”, “*gizemlilik*”, “*temel kaynak ve asıl*”, “*kendi içine dönmekle ancak erişilebilen*”, “*saklı*”, “*sır*”, “*bereket*”tir. Bu manalara diğer bir araştırmanın semantik ve istatistiki olarak ortaya çıkardığı anlamlar da benzetilebilir: Bunlar ise; “*yaşayan her şeyde var olan dinamik güç*”, “*her an mevcut olan gaybî hakikat*”, “*benlikte derûnî olarak bulunan*”, “*dünyada her varlığın kendine döneceği*”, “*insanda bulunan en derin hakikatlerin asıl sembolüdür*”<sup>3</sup>.

Bizim anket yaptığımız kişiler kutsalı tarif eden bütün aslî manaları Tanrıya atfetmektedirler. Ancak bu manalar Tanrıyı tarif etme hususunda yeterli değildir.

---

<sup>2</sup> Bu araştırma bir öğrencimiz tarafından gerçekleştirilmiştir. Bk. R. Richard, *Les dimensions de hauteur et de profondeur dans l'image de Dieu et du sacré*, Louvain Psikoloji Fakültesi Lisans Tezi, Temmuz 1973.

<sup>3</sup> Godelieve Vercruysse, “The Meaning of God: A Factoranalytic”, *Social Compass*, (XIX) 3, 1972, s. 347-364.

Çünkü Tanrı kavramı, kutsaldan farklı olarak, derinliğin sembolik boyutunu ihtiva ettiği gibi yüceliğin de sembolik boyutunu ihtiva etmektedir. Dikkat çekici bir tarzda onu çağrıştıran yücelik manaları “*kadir*”, “*hakim*”, “*saygı değer*”, “*yücelerin yücesi-şanlı*” ve “*kral*”dır. Yine sözü edilen ikinci araştırmadaki, inanan insanların şahsî bir Tanrıya atfettikleri ve kendi içerisinde bir birlik oluşturan “*dünyanın tanzim edicisi ve prensibi*”, “*üstün ve kuşatıcı bir gerçeklik*”, “*her şeyin kendisine döneceği*” ve “*varlıkla ilgili nihai meselelerin çözümü*” gibi sıfatlarda bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kutsal sadece *derinlik* boyutuyla belirlenmez. O aynı zamanda *yücelik* boyutuyla belirlenmiş bir aşkınlık ile de ilişkilidir. Nitekim giriş mahiyetindeki semantik tahlilde derunilikle ilgili sıralanan dinamik terimler anlamlı bir şekilde yüceliği de atfedilmiştir. Kutsal ile olduğu gibi, Tanrı ile de özdeş olarak kullanılan bu anlamlar ise; *gerçek olana götüren, en şahsî olarak bizimle ilgili olan biz, eşyaya ciddiyet veren, var olan her şeyi bilen, kendi yegane değerini insana vahyedendir. Öte yandan yüceliğin dinamik manalarıyla derinliğin dinamik anlamlarının birbiriyle örtüştüğünü görmekteyiz. Bu bağlamda aşkın, yüce, büyüleyici cazibe ve hayranlık uyandıran* şeklindeki vasıflamalar, Tanrıyı olduğu kadar, kutsalı da nitelendirmektedir. Bu iki semantik kanalın kendi dinamik manalarında üst üste gelmesi bize gösteriyor ki, “kutsal” kendisinden daha öteye uzanan, hayranlık uyandıran ve insanı belirli bir Tanrıyla ilişkiye sevk eden bir yüceliğe sahiptir. Buna karşılık Tanrıyı belirleyen yücelik boyutu, varlığın kendi derinliğinde kendini aşan bir çağırışı ifade etmektedir.

Kutsala teorik olarak yüklenmiş olan aşırı mana yükü atılırsa, o artık, bir dil hilesi olmaktan çıkar. Bu kelime sıfat niteliğindeki deyimlerin sınırlamaya imkan veremedikleri bir varlık sahasını belirtmektedir. Öte yandan sıfatlar daima niteledikleri isim tarafından sınırlanmış bir gerçekliği ifade ettikleri halde, kutsalı açıklayamamaktadır. Çünkü kutsal, tartışma götürmez bazı gerçekliklere atfedilen

## *Kutsal*

yüce nitelikler üzerinde gerçekleştirilen teorik bir soyutlama olarak ortaya çıkmamaktadır. Terim her ne kadar sembolik değerini sadece felsefi bir düşünce ve psikolojik bir yorum gerektiren kavramlarla bulmuş olsa da esasen onun kendine ait hususî bir temeli vardır. Kutsalı karakterize eden ilk şey, onun gündelik hayat ile Tanrı arasındaki aracılık halidir. Kuşkusuz o, varlığın ve dünyanın hususî bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Bizim anket yaptığımız kişiler kutsalı ne Tanrı ile ne de tabiatüstü bir varlık ile özdeşleştirmemektedirler. O din dışı olana zıt değildir. Çünkü ona atfedilen bütün manalar, onun kendi zatında bir aşkınlık taşıdığını göstermektedir. Eğer onu menfiliğine göre bir yere yerleştirmek istenirse, bu sefer de onu olgunun basitçe varlığının, tesadüfi gelişen olayların, mümkünün olasılığının ve zamanın faniliğinin karşısına koymak gerekir.

Kutsal özün var olduğunu kabul edince, onun algılanması ile daha önce tahlil etmiş olduğumuz sıfatla nitelendirme arasındaki bağı yeniden ele alabiliriz. Tahlilimize göre “kutsal” sıfatının “evlilik” ve “vatan” gibi olgulara verilmesi tesadüfi değildir. Zira bunlar insanın kendi insanlığında varlık bütünlüğü ile birleşen iki hakikattir. Bu hakikatler kendini değişmez kabul ettiren içkin bir aşkınlık üretebilmek için tabiat ve kültüre girerler. Bu sebeple bu tip gerçeklikler kutsalı temsil ederler. Bunlar okkült ve bulanık bir mana içeren tabiatüstünün dünyadaki kırılmaları değil, aksine insanın kendini gerçekleştirmek için kendini feda ettiği insanî olgulardır.

Şayet kutsal dünyada içkin bir sır ise, Tanrı hem açık ve gizli bir içkinlik hem de aynı zamanda insan ve dünyanın dışında bir aşkınlıktır. Aslında varlığın temelinde olan her şey kutsal kavramını aşan farklı bir şeydir. Ancak, bizim anket uyguladığımız kişilere göre, Tanrı, R. Otto'nun kabul ettiği manada, tamamen “Diğer” değildir. Bilakis o, dünyanın içine karışmış içkin olan bir boyuttur.

Tanrının içkinliği ile birleşmiş olan dışsallığı onu yapısal olarak insanla belirli bir ilişkiye sokmakta ve karşılıklı ilişki için ifadesini bulan bir alan açmaktadır.

Buna karşılık kutsal her ne kadar belirli bir varlık sahası kurmuş olsa da onun nitelenmiş bir hüviyeti yoktur. İnsan kutsalla ne kendini yüz yüze hissedebilir ne de ona hitap edebilir. Kutsal “O”nun anonimliği içerisine dahildir. Dolayısıyla “ben” ve “sen”in karşılıklı subjektiflik düzeninde yer almaz. Yüceliğinin aşkınlığından dolayı dünyadan ayrı olan tek Tanrı, insanın, kendisini kendi insanî hüviyeti içerisinde karşısına koyabileceği “Diğer”dir.

Tanrı, dünyanın sınırları dışında içkin bir kutsallık ihtiva etse de, tecrübenin konusu değildir. Buna karşılık içsel bir sır ve her şeyin kaynağı olarak kutsal, kendi varlığına yönelen ve varlığın hissedilen boyutunun şuura ulaşmasına imkan hazırlayan insanla iletişime girer. Kutsal tamamen derinliğin tecrübesinin nesnesidir. Bu öyle bir derinliktir ki, buradaki evrensel ve ortak bir temelden öznel ve nesnel birlikte doğmaktadır. Bu içsel tecrübeye insan, kendinin kendisiyle aynı olmadığını, ama bir aslî ve bakî varlığın kendinde var olduğunu ve onun kendini kuşattığını anlar. Hüviyeti belirlenemeyen bu anonim varlık bazı dinamik özellikleri ile öznenen ayrılır. Kutsalın derinliğinin tecrübesine dahil bir eylem, insanı, dünyanın ötesinde var olan aşkın bir varlığa doğru sevk eder. Kutsalın tecrübesi, böylelikle, insanı tamamen “Diğer” olan Tanrıya ulaşmaya müsait hale getirir.

Zaten derinlik ile yücelik arasındaki dinamik alış-veriş sonsuzun yaşayan muhtevası değil midir? Biliniyor ki, P. Tillich “*sonsuz*” kavramından varlığın onun üzerinde kendi kendini ifşa ettiği ve dinî inancın beşerî boyutunun yerleştiği alanı anlamaktadır. Gerçekte de “sonsuz” kavramı mükemmeliyet arzusunun ortaya çıktığı ve ontolojik sorgulamanın meydana geldiği bir anlamı çağrıştırmaktadır. Fakat Tillich metafizik ile öznel psikoloji arasında bir tercih yapamadığından dolayı, “sonsuz”un öznel ve nesnel anlamları arasında kararsız kalmıştır. Sonunda o, ancak öznel tecrübenin metafizik bir yorumu ile subjektivist bir rölativizmden kurtulabilmiştir. Bizim semantik tahlilimiz gösterdi ki, kutsalın tecrübesi, her türlü

özel kayıdan ve bütün metafizik teorileştirmelerden önce, kendini insanın hissî algısına empoze etmektedir. Kutsal, varlığın objektif bir boyutu olarak tezahür eder. Arzuyu tahrik eden ve bir mana arayışını gerekli kılan da onun varlığındaki belirsizliktir.

### **III. DİNDEKİ KUTSAL**

Günümüzde din, kutsal alanı ile ilgili olan inanç ve ibadetlerin bütünü olarak tarif edilmektedir. Bunun yanında kutsalın bizim semantik tahlilimizde almış olduğu anlam, din ile kutsalın kabulü arasında doğrudan bir özdeşlik olduğunu onaylamamaktadır. Çünkü bizim anket yaptığımız kişilerin tecrübelerinde yerleşmiş olduğu şekliyle kutsal, ne ilahî bir varlığa iman, ne de ayinlerle temsil edilen tabiat üstü bir kudreti içermektedir. O halde biz, kutsalın tecrübesi ile din arasındaki farklılık problemini ortaya koymak zorundayız. Bundan sonra da dinin kutsal kavramına atfedilerek tanımlanıp tanımlanamayacağını sorgulamak zorundayız.

Bazıları bizim araştırma grubumuzun Tanrı'dan ve dinden farklı olarak ifade ettikleri kutsalın gerçek kutsal olmadığını iddia edebilirler. Ancak, düşünce tarihine ait olan bir kavramın gerçek muhtevasının ne olması gerektiğini belirleme hakkını kim kendisinde bulabilir? Aslında kutsal kavramının soyutlanmak istenmesinin sebebi, bazı din teorilerinin varsayımlarının dikkatsizce ele alınması ve teorik kurguların tekrarlanmasından başka nedir ki?

Eğer kutsal kavramı dini tarif etmek ve ayinlerin objelerini belirlemek için kullanılacaksa, her halükarda onu bir güç olarak anlamak gerekir. Bunu, bizim deneklerimizin tarif ettiği kutsaldan ayıran temel özellik de budur. Şüphesiz kutsalın tecrübesinin saf sembolik ifadelerinden başka bir şey olmayan ayinlerin var olduğu da düşünülebilir. Gerçekte de kutsalın derûnî anlamına vücut, ses ya da şekil veren sanat eserleri de onun adeta ritüel bir form haline gelmesinden ibarettir. Görünür dünyanın ilhamı olan sanat, bizim kutsala tanıdığımız anlama uygun olarak, dünyanın kutsal boyutunu ortaya kayabilir. Ancak sanatın etkileyici bir

eylem neticesinde bir durum değişikliği meydana getirme niyeti yoktur. Halbuki, kelimenin tam anlamıyla söyleyecek olursak, böyle niyetin bulunmadığı dinî bir ayın söz konusu değildir. Tecrübenin sembolik bir ifadesi ve bir tutum olmasının veya örtülü işaretlerde bulunan kutsalın açığa çıkmasının ötesinde her ibadet aslında bir faaliyettir. Günümüzde dinin temel problemini meydana getiren ve en fazla sıkıntıya sebep olan da bu aktif sembolik hareketlerden oluşan ayinlerdir.

Öte yandan bulanık olmasına rağmen sık sık dinî ayinlerin yorumlanmasında kullanılan “takdis” deyimini bize şunu göstermektedir ki, “ayın” ilahî olduğundan dolayı açıkça verilmemiş olan kutsalın gerçekleştirilmesidir. *Ayinlerle ortaya konulan bu kutsal*, kendisini daha önceden var olan bir varlık olarak şura hissettirmedeği için *tecrübe edilen kutsalla* bir ve aynı olamaz.

Eğer kutsal kavramının birbirinden bu kadar farklı iki anlamı varsa, onu ayinin ortaya koyduğunu söylememin mümkün olup olmadığını sorgulamalıyız. Esasen, kutsal kavramı, din teorilerinin dışında, ayinlerin gerçekleştirmek istediği tabiatüstü gerçekliği ifade etmemektedir. Şimdi eğer elimizde ayinleri ve dini açıklamak için kutsal isminden başka bir şey yoksa, bu durumda söz konusu kavramı kullanan din teorilerini güçlendiren belirsizlikler içerisinde kalınmaktadır.

Din ile dinler öncesi kutsal arasındaki ilişkiyi aydınlatabilmek ve dindeki kutsal kavramının çok anlamlılığını ortadan kaldırabilmek için, öncelikle, çoğu yazarların a priori bir doğru olarak kabul ettikleri kutsalın melezleşmiş anlamını bize intikal ettiren din teorilerini tenkitçi bir tarzda yeniden ele almamız gerekir.

XIX. asır ilkel kabile dinlerine büyük bir ilgi uyandırdı. İlkel kabul edilen dinî formlara başvurularak gelişmiş dinler açıklanmaya çalışıldı. Dinlerin bilimsel olarak yorumlanmasında evrimci teori ve işlevselci düşünce tarzı hakim oldu. Burada söz konusu olan şey ilkel kabile dinlerini, arkaik bir zihniyette yerine getirdiği sosyal ve psikolojik fonksiyonları aracılığıyla anlamaktı. Evrimci teoriye göre, bugün çok gelişmiş olan dinler ilkel kutsalın şekil değiştirme kanunlarıyla

anlaşılabilir. Fakat kutsal, temelde, ilkel bir kategori ise, bu durumda gelişmiş dinlerin, arkaik zihniyete bağlanarak kavranabilmesi söz konusu olmaktadır.

XIX. asrın antropologları eski dinleri araştırırken, haklı olarak, ayinlere büyük önem verdiler. Ayinler onlar için bilmecenin esasını teşkil ediyor ve dinin sınırlarını içinde barındırıyordu. Frazer, Durkheim, Hubert, Mauss, Freud ve Van der Leeuw şunu fark ettiler ki, dinleri ayinlerden bağımsız bir şekilde sadece inanç sistemleri olarak incelemek mümkün değildir. Öyleyse dinleri ayinlerin yorumlanması aracılığıyla açıklamak gerekir. İnançları da dünya hakkında ilkel teoriler olarak görmek mümkündür. Buna karşılık, pozitif ya da negatif aksiyonlar olan ayinler hem organize fiiller olmaları hem de manipüle edilen gücün spesifik unsurlarını taşımaları sebebiyle, dinleri dünyevî sistemlerden ayıran asıl özü ortaya koymaktadırlar. İşte kutsal olarak adlandırılan budur. Bu aynı zamanda büyüün objesi olarak tanımlanır. Dini büyüsel pratiklerle sınırlamayan Durkheim dahi inançları dinlerin esası sayan akılcı teorileri reddetmiştir. Ona göre din, her şeyden önce bir dünya görüşü değildir; fakat tabiatüstü güçler üzerinde bir etkinliktir. İnançlar cemaatin coşkunluk anlarında ortaya çıkardıkları kutsal güce sembolik figürler verirler. Bir defa kolektif faaliyet ile ortaya çıkan dinî fikirler, kendilerine has kanunlarıyla, varlıklarını bağımsız olarak devam ettirirler<sup>4</sup>.

Durkheim'in sosyolojik yorumu gerçekte sosyal psikolojiye dayanmaktadır. Öte yandan diğer bazı yorumlar ise, heyecan ve gereksinim hakkındaki psikolojik teoriler yardımıyla büyüü kutsalı anlamaya çalışırlar. *Totem ve Tabu*'da Freud kendi açısından dinleri ele alıp, onları birleştirmeye ve onlara bilinçdışı psişizmin analizi aracılığıyla bir temel vermeye çalıştı. Freud, kutsalın çift yönlü anlamını faydalı ve yıkıcı, saf ve karışık bir güç olan tabu ile özdeşleştirerek, onu (kutsalı) libidonun bir ürünü olarak yorumladı. Ona göre kutsal, mahremler arası cinsel ilişki

---

<sup>4</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.



sembolleriyile dolu olduğundan dolayı tehlikeli ve mülevves (kirli) tir. Fakat kutsal yine de, kudretin hayalî bir temsilini oluşturmaktadır.

Büyü ayinleri ile ilgili bütün teoriler, aralarındaki farklılıklara rağmen, anlamını bireysel ya da sosyal psikolojide bulan, faal bir kutsal dinin çekirdeği olarak kabul etme hususunda ortaklırlar. Bu bağlamda, “mana”, ”tabu”, “tabiatüstü”, “kötü ruh” kutsalın temel anlamını oluşturmak için birlikte bulunurlar. Bütün eski antropolojilere göre kutsal ilkel zihniyetin ilkel bir ürünüdür. Din belirsiz kutsala girişi ve onun kullanımını düzenlemektedir. Onun yıkıcı istilasından dindışı alanı korumakta, kutsalın gücünü artırmasıyla tabiatı, insanı ve toplumu faydalandırmaktadır.

Günümüzde antropolojik birçok araştırmanın dinlerin yorumlarını köklü olarak değiştirmiş olmasına rağmen bu anlayış din fenomenolojisi, din sosyolojisi ve din psikolojisinde varlığını devam ettirmektedir. E. E. Evans-Pritchard, V. W. Turner, Cl. Lévi Strauss ve Mary Duglas gibi bilim adamlarının araştırmalarına dayanarak, dinlerin ilk kaynağı ile ilgili konuşacak olursak, çift kutuplu ve manipüle edilebilir güç olan faal bir kutsal kavramını mitlerden arındırmaya imkan verecek birkaç tez ileri sürebiliriz. Dinin evrimci yorumu, bu konuda pek fazla bir bilgiye sahip olmayan bir etnologun sadece bir fantazisinden ibarettir. Zira, ne kadar geriye gidersek gidelim, tanrılara veya ruhlara, hatta tek Yüce Tanrı’ya inancın belgelerini buluyoruz. Öte yandan değişik inançlar da bir arada bulunabilmektedir<sup>5</sup>. Büyüye gelince, bugün, onu inançların bütününden ayırmanın imkansızlığı açıktır. Öte yandan büyüün etki, büyücünün otoritesini ve gücünü kabul eden kurulmuş bir topluluğun inancını gerektirmektedir<sup>6</sup>. O halde hiçbir ferdi psikoloji ayini tek başına açıklayamaz. Büyüyle ilgili ayinler ne sadece ne de ilk planda tabii verileri değiştirmeye çalışan hayalî bir tekniktir. Aksine o, insanı kainatın düzeni içine

---

<sup>5</sup> Bk. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion*, Oxford, 1965, s. 26; Fransızca çevrisi, *La religion des primitifs a travers les théories des anthropologues*, Paris 1071, s. 32-33.

<sup>6</sup> Bk. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, “Le sorcier et sa magie”, c. IX, Paris 1958.

yerleştirmeyi veya toplumun üzerine kurulduğu sembolik düzeni yeniden onarmayı hedefler. O hayalî olmaktan uzak, sosyal ilişkilerin ve nesnelerin özelliklerinin derin bilgisini gerektiren kesin kanunlara uyar<sup>7</sup>. Büyü ise çoğu zaman bunları, doğaüstü varlıkların kudreti, insanların iradî fiilleri ve tabii varlıklara atfedilmiş güçler olmak üzere ayinlerin ifade ettiği ve birbirinden net olarak farklılaşan üç temel sebeple açıklamaya çalışır<sup>8</sup>. O halde ayin tabiatüstü başıboş bir gücü ele geçirdiği için değil, mevcut ve belirlenmiş enerjileri harekete geçirdiği için etkili olmaktadır. Böylelikle ayin kendi dışında var olmayan tabiatüstü güçleri tabii varlıklara eklemektedir<sup>9</sup>. Bu anlamda ayin bir kutsalın oluşturulması olarak kabul edilebilir. Dinî olarak kurgulanmış bir evreni ortaya koyduğu için ayinin kendine has bir etkileyciliği vardır. Bu sebeple antropologlar, kutsalın, sadece saf ve saf olmayanın karşıtlığına benzeyen, bir çift kutuplulukla tanımlanmasına karşı çıkmıyorlar, aynı zamanda, dini, kutsal ile dindışının arasındaki zıtlıkla- ki bu zıtlık burada tali ve izafidir- karakterize etmenin de uygun olmadığına hükmediyorlar.

Birkaç antropolojik verinin kısaca hatırlanması bile, aktif kutsal kavramının, dinî evrenler hakkında dile getirilen teorik soyutlamalardan hareketle oluşturulduğunu göstermektedir. Faal kutsal ancak, içinde ruhlara, tanrılara ve tanrı gibi tabiatüstü güçlerin bulunduğu sembolik sistemler içerisinde var olabilir. İnsanın özel figürler vereceği yaygın bir güç önceden yoktur. İnsan ve kozmos sembolik bağlardan oluşan bir hatla tabiatüstü varlıklara bağlandığında, tabiatüstü güç bu tabiatüstü varlıklardan aksiyonlar vasıtasıyla doğar. şu halde dinlerin özü kutsalın belli belirsiz algılanmasında değil, aksine tüm varlıkları kuşatan sembolik

---

<sup>7</sup> Bk. Mary Douglas, *De la souillure: Essais sur les notions de pollitions et de tabou*, Paris 1971, s. 77-90.

<sup>8</sup> M. Mauss bu husus üzerinde ısrar eder. Bk. "Esquisse d'une th orie de la magie de 1902-1903", *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, s. 67-72.

<sup>9</sup> E. E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs a travers les th ories des anthropologues*, s. 106.

düzen içerisinde aranmalıdır. Dinler bu sembolik düzene içerisine, bütün varlıkları ve farklılıkları aralarındaki organize ilişkileri de dikkate alarak yerleştirirler.

Dil, mitolojiler ve dinler gibi bütün şeyler öncelikle global sistemler kurarlar. Diğer taraftan dinler ve mitolojiler arasındaki bu sıkı benzerlik, dinlerin de yapı fenomenleri olduklarını gösterir. Yine aynı nedenden dolayı, ayinler, yasaklar ve hatta tanrıların isimleri gibi her şeyin manaları inananların şuurundan değişik derecelerde uzaklaşabilirler. Mitler ve ayinler kutsalın bir ifadesi değildir. Bunlar önceden mevcuttur. Eğer bir kutsal varsa bu, hakikatler onu meydana getirdiği için vardır.

“Mana” üzerine yapılan çalışmalar dinlerin yapısalcı yorumunu desteklemektedir. Global bir gerçeklik olan dinin içinde var olan kutsalın nasıl anlaşılması gerektiği hakkında da bu çalışmalar bize yol göstermektedir. Önceleri, “mana” içinde, bazı varlıklar, sözler ve fiillerde tali şekilde yoğunlaşmış olarak bulunan bir ilk kutsalın var olduğu sanılıyordu. Kutsalın yerli ismi olan mana mefhumu büyüünün orijinal bir açıklamasını vermiş gibi görünüyordu ki, modern bir psikolojik teori bunu duygusal düşünce alanına irca etti. Nitekim Evans-Pritchard dinleri anlamak için, M. Eliade’ın da evrenselliğini kabul etmediği, çok bilinmeyenli bir anlam taşıyan “mana” kavramından vazgeçmenin daha doğru olacağına dikkat çekmiştir<sup>10</sup>. Öte yandan, M. Mauss’a göre “mana” kutsaldan daha evrenseldir ve onu içine alır<sup>11</sup>. Burada asıl önemli olan husus “mana”nın artık ilk ve duygusal bir veri olarak kabul görmemesidir. Levi Strauss’a göre bütün bunlar idrak edilemeyen bir bütünlüğün gerektirdiği öznel düşüncelerdir<sup>12</sup>. Bu kelime, somut varlıklar arasında kurulu ilişkilerin bütünlüğünü ifade etmek için, kolektif, apriori ve yapay bir hüküm tarafından meydana getirilmiştir. Vakıa varlıklar arasında

---

<sup>10</sup> M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, s. 171-174.

<sup>11</sup> M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, s. 112.

<sup>12</sup> Mauss’un eserinin *Sociologie et anthropologie* adlı eserinin “Giriş” kısmı, s. XLVI.

büyüsel operasyonlar aracılığıyla tamir edilmek istenen bir ilişki vardır. İşte mana kavramı bu birliğe işaret eder. “*Mana*” kavramının bir yargının meyvesi olduğu fikrini takip ederek Levi Strauss onu akılcı bir anlamda yorumladı. Bu, iletişimin bütün türlerinde olduğu gibi, bilgi akışında da aynı anda hem kendisi, hem de başkası ile ilişkide olan, tabii olarak varlıktan varlığa intikal eden, diyalogun elemanları gibi şeyleri kavramaya engel olan muhalefeti ortadan kaldıran sembolik bir düşünceye yine düşünce tarafından verilmiş bir sentezdir<sup>13</sup>. Levi-Strauss’a göre “*mana*” içine insan oğlunun bir sürü anlam doldurduğu kaypak bir kavramdır. Çünkü evren, baştan beri insanlığın tanımayı ümit ettiği her şeyi ifade etmektedir<sup>14</sup>. İsimler alanı ile isimlenmiş varlıklar alanı arasındaki boşluk insan düşüncesinin kaynağını ve sınırını teşkil etmektedir. İşte bilinç bunu “*mana*” kavramı ile ifade etmektedir.

Ani ve sentetik bir yargı tarafından algılanılan bu anlam yoğunluğu, hayret edilecek derecede, bizim deneklerimizin kutsal olarak isimlendirdikleri şeyi hatırlatmaktadır. Ancak mana kavramının dini toplumun kolektif şuuraltından doğmuş olmasına karşılık, bizim ele aldığımız kutsalın manası, varlık ve anlamın gizli derinliklerinin öznel bir şuur algısından doğmaktadır. Bu nedenle, mananın, belirli düzenlerin önceden dile getirilmiş bütünlüğü gibi, sembolleşen bir evrenin kesin birliğine işaret etmesine karşılık; kutsal mefhumu, belirlenemeyen ve sınırlı kavramlarda saklı olan bir sonsuzluğu ifade etmektedir.

Öte yandan manayı anlam alanı ile sınırlandırmak da yetersiz görünmektedir. Çünkü anlam yoğunluğu hâlâ ayin operasyonlarının gücünü ifade etmemektedir. Levi-Strauss’un akılcı yorumu dil tarafından düzenlenmiş evrenin sınıflayıcı sistemlerini aşan ve onlara destek olan anlam ile sınırlıdır. Ayinin olabilmesi için, sembolik düzen tarafından belirlenmiş varlıklar arasında bir alış verişin olması

---

<sup>13</sup> Aynı eser aynı yer

<sup>14</sup> Aynı eser, s. XLVIII.

gerekmektedir. Eğer “mana” büyü ayinlerine benzer görünüyor, ama onlarla sınırlanmıyorsa; bu durumda onun, dinî olarak kurulmuş ve anlamlandırılmış bir evrene insanların girmesini sağlayan aksiyonları doğuran bir güç yoğunluğunu temsil ettiği düşünülemez mi?

Din hakkında yaptığımız değerlendirmelerimiz sonucunda, kavramın statüsünü iyice belirlemek şartıyla saf dinî bir kutsaldan bahsedilebileceğini düşünebiliriz. Eğer dinî kutsaldan bahsedeceksek, onu, ayinsel fiiller ve işaretler aracılığıyla dünya ile iletişime geçmiş olan ilahî mutlak kudret ve anlam yoğunluğu olarak kabul etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, dinî kutsal bir kutsama neticesinde eşyada, dilde ve insanda hazır duruma gelmiş tanrısallıktır. Buna göre, fikrî bir kavram olarak kabul edildiği müddetçe “dinî kutsal” kavramı korunabilir. O, birbirine aktif olarak bağlı olan tabii, insanî ve tabiatüstü varlıklar arasında etkili ilişkiler içinde ortaya çıkan alışverişi ifade etmektedir. Ayini icra eden insan, kurgulanmış evrenin bütünü tarafından meydana getirilen kudret sayesinde yerine getirdiği alışverişin kesişme noktasına yerleşmektedir. Saf dinî kutsal ancak ayinler tarafından taşınmak suretiyle var olabilir. Dinî kutsal ayini açıklamaz. Çünkü o ayini değil, ayin onu meydana getirmektedir.

Hurafeleri birer ibadet modeli olarak ele almak teorik bir yanılgıdır. Hurafe ayinsel kutsalın yalnızca bir yansımasıdır. O bir özel karikatürdür; tamamen obsesif nevroz gibi dinin yarı trajik, yarı komik bir karikatürüdür. Ancak Evans-Pritchard’ın da dikkat çektiği gibi, XIX. Yüzyıl yazarlarının çoğu dinî kutsal kavramlarını ve bu konudaki teorilerini hurafelere başvurmak suretiyle oluşturdular.

Halbuki, tabiatüstü kutsal kurumlaşmış bir dinin ne dışında ne de ondan öncedir. Din de, ayinler ve dil tarafından birbirine bağlanmış üç düzeyli (tabiat, insan, Tanrı) bir evrenin ifadesidir.

Sosyolojik ya da psikolojik hiçbir işlevselci teori sembolik sistemlerin- ki dinler daima böyledir- ortaya çıkışlarını açıklayacak güçte değildir. Psikolojik veya

sosyolojik fonksiyonlar dinleri mitolojiler ya da masallar gibi görürler. Çünkü bütün özel işlevler (mesela kaosun sıkıntısını taşımak gibi), ancak verilmiş anlamlı bir düzen içerisinde rol oynayabilirler. Onlar bu düzeni evrensel bir hakikat olarak ortaya koyamazlar. Evans-Pritchard, ilkel kabile dinleri üzerinde yaptığı tenkitli araştırmaları neticesinde, bunları açıklamak isteyen teorilerin eksikliklerine itiraz etmekte ve dinî ibadetler, semboller ve gösterilerin anlamlarını dinleri açıklamak amacıyla değil, sadece daha iyi anlamak için tahlil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Biz de aynı görüşü paylaşıyoruz.

Şu halde dine has olan ve onu tecrübenin yaygın kutsalından ayıran temel özellik, farklı varlıklar arasında etkin bağlar kurup evreni düzenleyerek anlam yoğunluğunu belirlemesidir. Dinöncesi tecrübenin yaygın kutsalı dinde bulunmamaktadır. Gerçekte din, etkili bir şekilde öteki dünyanın var olduğu inancını yerleştirir ve ilahî hakimiyeti kurar. Ayrıca dindar fert, dinî fiiller tarafından değişikliğe uğramış beşerî işaretlerde ilahî varlığı okuyabilir. Öyleyse, din tarafından gerçekleştirilen bu ilahî görünebilirlik “*kutsal*” olarak isimlendirilebilir. İşte burada, bizim kutsala atfettiğimiz geçerli üçüncü anlam vardır. Gerçekte de, tabiatüstü değişimi gerçekleştiren ve ilahî olanı dünyaya yerleştiren kurumlaşmış din, bu faaliyetin görünür işaretlerini de bize verebilir: Din kendi dili aracılığıyla, ilahî bir referansla evrenin sembollerini kurgular. Dinî ifade tarzıyla ortaya konulmuş oldukları için görülür semboller, görünmez Tanrı ile tecrübe dünyası arasında aracı birer kutsaldırlar. Ancak bu dinî kutsal insan tecrübesinin doğrudan objesi değildir. O etkili bir dinî uyanışın ortaya çıkardığı inkişaftır. Halbuki din fenomenolojisi anlaşılmasın bir şekilde dini, bir ilk fenomen olarak kabul ettiği kutsal vasıtasıyla yorumlamaya çalışmaktadır. Bu şekilde, M. Eliade kutsalın tezahürünü dinlerin çıkış noktası olarak kabul etmektedir. Halbuki bu tezahürü dinler meydana getirmektedir. Fenomenolojiler dini birkaç tecrübeye ya da temayüle irca etmeseler de, dinden önce var olan ve dinin onun üzerine bina edildiğini kabul ettikleri, aslî bir vakiyaya dayandırmak eğilimindedirler. Açıklamacı

bir anlayışın takipçileri, evrensel bir hakikati, aynı zamanda basit ve evrensel bir esas aracılığıyla yorumlamak istiyorlar.

#### IV. HİRİSTİYANLIĞIN KÜLTÜREL BİR UZANTISI OLARAK ÇAĞDAŞ KUTSAL

Kutsal teriminin “*beşeri*” ve “*saf dinî*” olmak üzere birbirinden çok farklı iki gerçekliği içerdiğini gördük. Bilindiği gibi, “*dinî kutsal*” dinî ayinler ve kutsalın düşünsel boyutu tarafından belirlenen gerçeklik aracılığıyla, bir yandan evrenin başkalaşmasını içine alırken, öte yandan ilahînin dinî semboller içerisinde yansımalarını ihtiva etmektedir. Fakat kutsal teriminin saf dinî anlamı, bizim tecrübî semantik analizimizin ortaya koyduğu manayla aynı değildir. Bu kelime öncelikle insan şuurunda din öncesi bir tecrübeyi çağrıştırmaktadır. Şu halde biz kültürümüzün müstakil ve din öncesi bir kutsal kavramını nasıl ortaya çıkardığını araştırmalıyız. Zira bu kavram kendisini ortaya çıkaran güvenilmez teorilerin bir mirası olsa bile, dinî bir değer ve anlam kazanmıştır. Esasen kutsal kelam, kutsal metinler vb. ifadelerdeki “*kutsal*” sıfatı spesifik dinî anlamını korumaktadır. Ancak bizim asıl problemimiz, çağdaşlarımızın ortaya koyduğu din dili ile belirlenmiş bütün anlam alanının dışında kalarak, onların tanrısal olana ait varlık bölgesini adlandırdıkları isim olan kavramla ilgilidir. Kutsal kavramı kullanılış tarzı itibariyle bilgi taşıyıcıdır ve o bu özelliğiyle kültürel bir geçmişi nakletmektedir. Genelleşmiş ve az ya da çok dinî bir sebeple aynileşmiş olan bu terim, bütün modern kavram kargaşasını dinin üstünde taşımaktadır. Bu anlamda din varlığın ve kültürün ayrılmaz parçası olan anlam yoğunluğunun koruyucusudur. Kutsal ise dine duyulan saygıyı ifade etmektedir. Bunun yanında o, ekseri dinî septizmi ve aşkın bir varlıkla ilişki kuran dinî söylem ve ibadetlerin mitlerden ve sırlardan arındırılması eğilimini de dile getirmektedir. Gerçekten de içkin kutsalı yüceltmekle dinî alanın muhafazası arzulanır. Bunu yapmak için de dinler, kendilerinin ilkel ve gizli asıllarına ve bilinemez bir Tanrı ile geçici dünyanın arasına irca edilir.

## *Kutsal*

Bugün artık kutsalın anlamı insanın dinî tabiatının ebedî bir ifadesi değildir. O, ruhun tarihî bir figürü ve dinî bir kaderdir. O, hem Hıristiyanlık hem de öznel şuur tarafından değişikliğe uğramış bir kültürün ürünüdür. Bu haliyle o, fonksiyonel ve akılcı dilin yok edemediği bir anlam birikiminin şuur tarafından idrakini temsil etmektedir.

Bilindiği gibi Judeo-Kristiyanizm, öncelikle, dini temelden alt üst etmiştir. Biz sık sık söylendiği gibi, “Ahit Dininin” tabiatı kutsallıktan arındırdığı için bir kenara atıldığına inanmıyoruz. Çünkü gerçekten de hiçbir din, ilk antropologların söylediklerinin aksine, evreni korkunç ve kaçınılamaz bir “mana” ile doldurmamıştır. Zira İsrail’in Tanrısına has olan şey, onun tek, gerçek, tamamen farklı, tabiatüstü güçlerin tamamına hakim ve dilediği gibi faaliyet gösteren bir Tanrı olmasıdır. Buna karşılık, ilkel kabile dinleri çoğunlukla ilahî sebepliliği, tabii ve tabiatüstü varlıkların rollerini dikkate almazlar. Faal, aşkın ve diğer bütün tabiatüstü güçlerden farklı olan “Yüce Tanrı” kendi vaadine güvenmeye çağırır ve hem niyet hem de eylem olarak sadece kendine ibadet edilmesini emreder. Yahve tabiatın verimliliğine ve toplumun değişmez kanunlarına nezaret eden eski bir ilah değildir. O, özgür iradeyle yerine getirilen bir bağlılığın işareti ve şartı olan özel bir itaati istemektedir.

Diğer dinlerdeki Tanrı veya tanrıları tanımaya imkan veren mitik söylem reel olarak imanı gerektirmez. Bu sebeple mitik söylemi dinlemeyi bir inanç olarak nitelendirebiliriz. Gerçekten de mit subjektif olmayan bir lisandır. Çünkü burada tanrılardan üçüncü şahıs kipiyle bahsedilerek, onlara kainatın sistemi içerisinde bir kimlik verilmektedir. Buna karşılık iman birinci şahıs kipiyle ifade edilmiş bir gerçeklikle ilişkilidir. Bu anlamda o, mevcut kainatın ötesindeki bir Tanrıya bağlanma olarak değerlendirilebilir.

Bana öyle görünüyor ki, İsrail’in Tanrısı ile İsa Mesih’in kainattan bu denli farklı oluşu, İlah ile müşahede dünyası arasında büyük bir boşluk meydana



getirmektedir. İnsan da bu boşluğu dinî olmayan çift tabiatlı bir kutsal ile doldurmaya çalışmıştır. Bu anlamda kutsal modern şuurda canlı olarak bulunan Tanrının bıraktığı bir izdir. Bu modern şuurun en önemli özelliği ise, dünyadaki içkinlikle dünyanın ötesinde bulunan aşkın Tanrı arasında tereddüt yaşamasıdır. Zaten biz günlük hayatta da gözlemekteyiz ki, imandan farklı bir karakter arz eden dinî duyarlılık, kendisini anonim bir kutsala bağlayarak ifade etmektedir. Çünkü, kutsalın anlamı imanın berisinde, fakat kasıtlı bir inkarın ötesindedir. Buna göre kutsal, doğrudan dinî olmayan, ancak kendisine dinî bir zihniyetin bağlanabileceği uçsuz bucaksız bir nitelendirilmedir. Öte yandan inananlar “kutsal” ifadesiyle, dünyaya yayılmış ve varlığı her şeyden daha farklı olan (Gayr) bir Tanrıya bağlanmaya imkan veren yarı ilahî bir sıfatı kastetmektedirler.

Kutsalın manasının ortaya çıkışını sağlayan ikinci kültürel unsur da öznel şuurun oluşum sürecidir. Aslında Batı dünyasında öznelliğin ortaya çıkması ilmî zihniyet ile ilişkilidir. Zira insan, dünyayı bilginin objesi olarak alınca, bu durum onun kendi öznelliğinin farkında oluş şuurunu da geliştirmiştir. Bu ise öznel bilim olan psikolojide suje ile objenin karşı karşıya getirilmesine zemin hazırlamıştır. Esasen bu da varlığın kutsal derinliğinin psikolojik açıdan keşfedilmesine yol açmıştır.

“Kutsal”ın ana teması öznel şuurun keşfedilmesiyle tezahür eder. Zira “kutsal” sadece ilkel dinler üzerinde yapılan çalışmalarda müracaat edilen temel bir kavram değildir. Aynı zamanda o, subjektif tecrübenin objesi olarak algılanmıştır. Nitekim Scheleiermacher, James ve Otto modern kutsalın tezahürünün temel safhalarını ortaya koymuşlardır. Onlar, bütün rasyonalist indirgemeciliğe karşı durarak, dinin aslını, bireyin öznel yapısı içerisinde tahlil etmekle korumak istemişlerdir. Onlara göre insan hem bilimlerin objektif dünyasının hem de rasyonel akıl dünyasının ötesine çıkarak, kendi varlığının temelleri üzerinde derin bir düşünceye dalmakta ve yarı ilahî bir yüceliğe boyun etmek zorunda kalmaktadır.

## Kutsal

Aslında “dinî” olanın hissî bir tecrübenin nesnesi olarak tarif edilmesi ciddi sonuçlar içermektedir. Çünkü bu neticeler hem din dilini hem de sembolik müesseseleri oluşturan ve manalandıran gücü yeterince ifade edememektedir. Dinin duygu boyutunu ön plana çıkaran teoriler de tecrübe ile din arasındaki bağı ikna edici bir tarzda kuramamaktadır. Çünkü, burada, ilahî yücelik kutsal ile aynılaştırılarak sözüyle ve işaretleriyle aktif olan bir Tanrının değiştirici kudreti göz ardı edilmektedir. Halbuki tecrübenin kutsalı (kutsalın tecrübesinden farklı olarak) temelde dünyanın vasıflandırılmasından ibarettir. Bu nitelendirme de, büyük olasılıkla, dinî mesajın ortaya koyduğu tek ve aktif bir Tanrının yüceliğine açılmaktadır. Bu arada, dinî olanın psikolojik ve fenomenolojik açıdan kutsala icra edilmesinin, özellikle şuur açısından, objektif dünya ile aklı özne ikiliğini aşan bir varlık sahasını ortaya çıkartmak gibi olumlu bir neticesinin olduğunu da söylemeliyiz.

Kutsalın tecrübesinin, dünyanın kutsiyetinin reddi ile cazibesini yitirmiş olan var oluşa yeni bir anlam verme arzusuna cevap verdiği de söylenmektedir. Ancak biz bu açıklamanın yanıltıcı olduğunu kanaatindeyiz. Çünkü bu ifade, dünyanın önceden yaygın bir kutsallıkla dolu olduğunu çağrıştırmaktadır. Fakat biz “dünyanın eski kutsallığı” derken, eski bir kültürel durumu anlıyoruz ki, orada din hem dünyayı bir işaretler ağı ile sarmakta hem de yeryüzünün kaynağı ve tabiatüstünün niteliği hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu tür nitelikler ve güçler içerisinde tamamen farklı bir Tanrının varlığı mecaz olarak dile getirilir. Neticede ritüel objeler ve hareketler vasıtasıyla günlük dünyanın baskısından kurtulmuş olan insan, kendisini Tanrıya bağlanmış olarak bulur ya da böyle bir hisse ulaşır. Dinî niyet de, o kişiye, dünyanın dağınık gerçeklerini dikkatle okuma ve onları ebedî ile birleştirerek manasızlıktan kurtarma imkanını sunar. İşte tam bu noktada “din” kelimesinin “bir bağın kurulması” ve “dikkatli bir içe bakış” olmak üzere muhtemel iki anlamı karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda dünyanın kutsallıktan arındığını söylemek, onun hem parçalı özerkliğinin, hem de dinî söylemdeki kültürel

bulanıklığın kolektif bir tasdikinden ibarettir. Ancak, iman neredeyse doğal kabul edebileceğimiz açıklığını kaybeder ve objektifleşme dünyanın büyüsunü bozarsa, insan, daha subjektif olarak, kendisini kendi mana ve mutluluk arayışı ile karşı karşıya bulabilir. İşte bu, kutsaldan sıyrılmış ya da kutsallığını kaybetmiş bir kültürel ortamda kutsalın manasını yeniden ortaya çıkaran bir durumdur. Zira artık bu süreçte “*kutsal*” kendisinden uzaklaştıkça sonsuzluğa doğru subjektif yollar açan ilahî bir mevcudiyetin hatırası konumundadır. Her ne kadar insan gerçekten mevcut olan, diri ve canlı bir Tanrıya inancını muhafaza etse bile, kültürün kutsallıktan arındırılması, yaşanan var oluş içerisinde, ilhamın içselleştirilmesini güçleştirmektedir. Bu durumda insanın inandığı Tanrı ile olan bağı kopukluklarla ve kırıklıklarla sürüp gitmektedir. Bu sebeple insan, ilhamın kendisine sunduğu ifadeleri zati varlığa bağlı ve sonsuzluk vasfı gibi kutsalın bilincini oluşturan aracı bir tecrübeyle kavramaya çalışır.

## V. NETİCE

Semantik tahlilimiz ve eski din teorilerinin tenkidi, bizi, “*kutsal*” deyimini sınırlamaya ve saflaştırmaya mecbur etmektedir. “*Din tarafından kutsanmış hakikatleri?*” belirten bir sıfattan türetilmiş olan bu isim (kutsal), tecrübesi ve anlamı dinlerin kaynağını oluşturan tabiatüstü bir nesneyi temsil etme yanlısını doğurmuştur. Daha sonra R. Otto tarafından “*Aziz*” (Saint / Heilig) kavramından hareketle Tanrının özel bir sıfatı olarak dile getirilen bu kelime, dinî eserlerin kutsal kavramıyla doldurulmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, her ne kadar, kavramın tarihi psikolojik, sosyolojik vb. din teorilerinin yüklediği yanlış manaları taşıyorsa da, dinin Tanrısı ile dünya arasında arabulucu bir güç olduğu için, yeni bir tecrübenin ifadesi haline gelen bu terim, kendini modern şura kabul ettirmeyi başarmıştır.

Dinî olmayan kutsal hem dünya ve öznenen önce gelen hem de bu ikisini kapsayan ve destekleyen anonim bir sonsuzluk içermektedir. Bu anlamda “*kutsal*”,

bizzat kendi var oluşundaki gizli bölünmezliği ortaya koyan insan tecrübесinin temelini oluşturmaktadır. İnsan kendi varlığının temeline indikçe onu içsel bir farklılık olarak keşfetmeye başlar. Bu sebeple “ilk kutsal” Tanrı olmadığı gibi yine o, dini oluşturana da değildir. Çünkü “kutsal” nötr bir sonsuzluk olduğu için insan onunla konuşamamakta ve onunla bir anlaşma içerisinde olamamaktadır. Fakat “*din öncesi kutsal*” içsel bir sonsuzluğu temsil ettiğinden dolayı “*İlahî Ben*” ile insanî öznelliğin tezahürleri arasında bir bağ gerçekleştirebilir. Sezgisel tecrübe ve aşkın düşüncelerden kaçınılırsa, modern insan için, inancın Tanrısı, artık gerçek varlık adına hiçbir şey ifade etmeyen sadece saf bir mana olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu noktada “kutsal” kavramı O’na (inancın Tanrısına) anlamlı ilk işlevini geri vererek O’nun anlamlılık değerini yeniden iade edebilir. Hatta inançsızlar için bile, “kutsal” kavramı ilahînin anlamının kendisiyle ortaya konulduğu, anonim ve yarı ilahî bir varlığın içerisinde ışık olarak bulunabilir. İnanca uygun olarak, değişik manaları taşıyan kutsal, kendi kaynağında çift kutupluluk ihtiva etmektedir. Bu anlamda o, kendini ilan eden ve yeniden tanınma arayışlarına mana katan ezeli bir “Ben”dir. Öyleyse henüz tam bir iman haline gelmese bile, din öncesi kutsalın hem Tanrıyı hatırlattığını, hem de yaratılmışlardan tamamen farklı olan Tanrı ile dünya arasında bir aracılık yaptığını söyleyebiliriz. Varlıkta ve dünyada mevcut olan yarı ilahi bir kutsalın tecrübesi, insanî gerçekliklere, din tarafından yeniden anlamlandırılmaya müsait bir boyut kazandırmaktadır. Bununla birlikte “dünyevî kutsal”, Tanrının ne olduğunu ortaya koyan din dilini mecazî bir yoğunlukla doldurma gücüne de sahiptir. Çünkü Tanrı kendisini insanın kullandığı dil çerçevesinde ilan ederken, dünyevî dil içerisine mahpus ve mahsur kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Castelli’nin de hatırlattığı gibi, “*kutsal dil*”, temelde beşerî dilden pek farklı olmasa da, sırf dile getirme ve yaratıcı söz olan aslî kelamın oluşmasına imkan vermesi sebebiyle tüm gramer kaidelerinin ve sözlük anlamlarının dışına taşan manalar içermektedir. Dinî söylemler ve dinî işaretlerden önce gelen “*kutsal anlam*” şuuru sonsuzluğa açmakta

ve onu sonsuzluğu anlayabilecek bir hale getirerek, hiçbir dilin kendi kuralları çerçevesinde dile getiremeyeceği “Kelamı” kavramaya imkan hazırlamaktadır. Zira doğrudan anlatıma dayalı bütün diller dünyadaki şeyler arasındaki mantıkî ilişkiler üzerinde cereyan etmektedir. “*Sonsuzluk*” günlük dilde anlamını bulan bir kavram olduğu için, “*din öncesi kutsal*”, kendisini gizli bir konuşmanın objesi olarak sunmaktadır. Yani kutsal kendisini “normalde dünyevî şeylerden ayrılmayan varlığı mecazi olarak dile getiren” deyimlerle ortaya koymaktadır. Bu deyimler “*din öncesi kutsalın*” mecazî mana birikimlerini ihtiva etmektedir. Ayrıca onlar vahye dayalı hakikatler hakkında hükümler ifade ettikleri için, din diline kendine özgü bir anlatım tarzı kazandırmaktadır. Eğer dindar insan, kutsalın din ötesi anlamına sahip değilse Tanrıyı hem kendi dünyevî lisanının mantığı hem de ritüellerin mana büyüsü içerisine haspedecektir.

Kutsalın din öncesi aldığı anlam, Tanrının varlığını ortaya koyabilecek görülebilir dinî işaretlerin yaratılabilmesi için temel bir hareket noktası oluşturmaktadır. Buna göre ilahî fiil ve varlığa aracılık yapabilecek olan *dinî kutsalın*, kendi işaret ve mecazlarını, *din öncesi kutsal* aracılığıyla temin edebildiğini söyleyebiliriz.

Çağdaş insanın, içkin kutsalın tecrübesinin oluşum ve uzantısını, dinî kutsal içerisinde algılaması gerekir. Çünkü insan, kendi varlığını dışarıdan gelerek manalandıran bütün anlam ve söylemlere temelde güvensiz olduğundan dolayı dinleri din öncesi kutsalın tecrübesine göre değerlendirmektedir. Esasen kutsalın dinî ve kültürel oluşumu dinî figürlerin anlamının bulanıklaştığı arzu ve isteğe sonsuz bir saha açmıştır. İman denilen olgu da dinî kutsal ile tecrübenin kutsallığı arasındaki diyalektik gidiş gelişle gerçekleşmektedir.