

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

**DİN FELSEFESİ AÇISINDAN KUTSAL
KUTSAL HAKKINDA EPİSTEMOLOJİK VE
ONTOLOJİK BİR SORGULAMA**

(Yüksek Lisans Tezi)

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Hazırlayan:
Mustafa ÇEVİK

Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ

ŞANLIURFA-1997

KISALTMALAR:

Age..... = Adı geçen eser

Ayr..... = Ayrıca

Bkz..... = Bakınız

C..... = Cilt

Çev..... = Çeviren

Ed..... = Editör

Enc. Of Rel.. = The Encyclopedia of The Religion

Md..... = Maddesi

Phil..... = Philosophy

Rel..... = Religion

s..... = Sayfa

S..... = Sayı

Trsz..... = Tarihsiz

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	5
1- KUTSALI SORGULAMANIN ÖNEMİ ÜZERİNE	6
2- KUTSAL KELİMESİNİN BATI DİLLERİNDEKİ KULLANIMLARI	
ÜZERİNE	13
a-Kullanımına göre kutsal	14
b-Genel Olarak Kutsal	19
c-Tanrı-Evren İlişkisine göre kutsal	22
d-Zıddı açısından kutsal	23
e-Bilinemezlik ve Kutsal	27
I. BÖLÜM:	30
KUTSAL VE KUTSAL DIŞI AYIRIMI	30
1- KUTSAL VE KUTSAL DIŞI AYIRIMI MÜMKÜN MÜDÜR?	31
2- KUTSALIN TEZAHÜRÜ	42
3- KOZMİK AÇIKLIK	53
II. BÖLÜM	57

KUTSALIN TANIMLANMASI	57
1- KUTSALIN İRRASYONELLİĞİ	58
2- KUTSAL'IN RASYONELLİĞİ	67
3- ANTROPOLOJİK KUTSALLIK	73
III. BÖLÜM	78
İSLAM VE KUTSALLIK SORUNU	78
1-KUTSAL KELİMESİNİN ARAPÇA VE TÜRKÇE'DEKİ ETİMOLOJİK YAPISI	79
2- İSLAM VE KUTSALLIK	99
3-KUTSALIN TEZAHÜRÜNDE KOZMİK AÇIKLIK	105
SONUÇ	111
KAYNAKLAR	115

ÖNSÖZ

Bu çalışma, her hangi bir dinde veya genelde ‘kutsallık hissi’ veya ‘kutsallık düşüncesi’ hakkında kesin tanımlamalarda veya yargıda bulunmayı değil, kutsal hakkında konuşurken veya düşünürken çıkabilecek problemleri ortaya koymayı amaçlamıştır.

Çünkü ‘kutsal’ı tanımlamak -özellikle çalışma sırasında açıkça görülmüştür ki- imkan ve zaman açısından bir yüksek lisans tazine sığmaz.

Türkiye’de bu konuyla doğrudan herhangi bir çalışma olmadığından söz konusu zorluk daha da artmıştır.

Bu konu herhangi bir şekilde ele alınmadığı için problemleri de görülmez olmuştur.

Oysa Batı’da , kutsallık düşüncesi, yağın olmasa dahi ele alınmıştır. Bu konu ile ilgili çalışmalarda tartışmaların başlıca üç soruda düğümlendiğini görmek mümkündür:

- 1- Kutsallık anlayışını oluşturan unsurlar nelerdir?
- 2- Kutsallık fikri nesnel midir, yoksa öznel midir?
- 3- Kutsallığın Tanrı ile olan ilişkisi nedir?

‘Kutsallık’ kelimesi o kadar yaygın ve okadar din ile içiçe kullanılmıştır ki neredeyse her alanda problem görmek mümkündür.

Çalışmada işlenen konuları elbette daha detaylı bir şekilde ele almak gerekir. Ancak Türkçe’de bu konudaki literatür sıkıntısı, konuları genel hatlarıyla ele almamıza sebep olmuştur. Bu yüzden çalışmamızı başlangıçta da belirttiğimiz gibi kutsal hakkında konuşurken veya düşünürken çıkabilecek muhtemel problemleri sergilemek konusunda yoğunlaştırdık.

Böyle bir konuyu seçmemde yüksek lisans derslerine devam ettiğim sırada hocam Yrd. Doç. Dr. Rahmi Karakuş’un ilgi uyandıran yorumları sebep olmuştur. Ayrıca bu çalışma eğer kendilerinin çok yakın ilgi ve yardımları olmasaydı bu şekli alamayacaktı. Bu nedenle kendilerine karşı şükran duygusuyla doluyum.

Eylül-1997

Mustafa ÇEVİK

Giriş

A. Kutsalı Sorgulamanın Önemi Üzerine

Teist karakterli Tanrı anlayışına sahip olan herkes, Tanrı hakkında konuşurken O'nu bilen, gören, işiten, irade eden ve bunun gibi insana ait bazı özelliklerle anlatır. Tanrı'ya ilişkin bu belirlemeler insanın özellikleriyle benzeştiğinden, inananlar bu özellikleri ihtiyatlı ve biraz da ürpererek kullanırlar. Bu benzeşme nedeniyledir ki, söz konusu sıfatlar 'mükemmel' veya 'mutlak' halî ile ifade edilir. Yani O'nun iradesi 'mutlak iradedir'; O'nun bilmesi 'mutlak bilmedir'... gibi. Bu ifadeler, üzerinde konuşulabilir ve tanımlanabilir kavramlardır. Başka bir ifade ile bunlar akılla anlaşılabilir, çözümlenebilir ve sıfat alabilirler. Bir objeyi eğer kavramlarla düşünebiliyorsak, onun rasyonel (*akli*) alana ait olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse Tanrı'ya dair bu belirlemelerin rasyonelliğinden bahsetmek mümkündür. Böyle bir Tanrı anlayışını bünyesinde barındıran bir din, rasyonel bir dindir denebilir.¹ Bu tarz terimlerle temellendirilen din duygularla çatışabilir. Bu durumda aklın ve duygunun insan hayatındaki yeri ve dereceleri belirlenmelidir. Bazen öyle olaylar yaşarız ki yeterli gerekçeler bulamadığımızda, onu olduğu gibi kabul eder ve hayatımıza devam ederiz. Esasen bu tarz yaşantılar bir çeşit 'güven'e işaret ederler ve dolayısıyla duygusal temellidirler. Bu konuda inanan insanla inanmayan insanın tavrı farklı değildir. Din veya iman akıl üzerine mi yoksa duygular üzerine mi temellendirilir? Bu soru Din Felsefesinin en çetrefilli ve bir o kadar da tartışmalı bir problemidir.

¹. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, New York-1958, s.1

İnsan zihni şüphe ortamında kalmaya tahammül gösteremediği gibi aşırı belirsizlikleri de bünyesinde barındıramaz. Bu sebeple dinî ilkeler her dindar insan tarafından kendi muhakemesi oranında aklileştirilir. Başka bir ifade ile inandıklarını rasyonalize eder; ta ki bir şüphe ile karşılaşana kadar. Bu durum Tanrı hakkında konuşurken de böyledir. Yani inanan kişi, Tanrı hakkındaki belirsizlik ve şüpheleri de rasyonel bir çerçeveye oturtur. Bu rasyonel çerçeve, özellikle Tanrı'ya salt bir varlık olarak yaklaştığımızda, diğer bir ifade ile inanan insan, inanılması gereken Tanrı'nın nasıl bir Tanrı olduğunu konuştuğumuzda sorun çıkarmaz. Çünkü burada ontolojik olarak bizden farklı olan bir varlıktan bahsedilmektedir. Fakat dinî tecrübeden veya genel olarak Tanrı-insan ilişkisinden söz edildiğinde o kadar rahat olmak mümkün değildir. Örneğin Tanrı'nın 'mutlak iradesi' ile insanın 'sınırlı iradesi' bir arada nasıl düşünülecektir? Bunlar birbiriyle çatışan güçler midir yoksa birbirine paralel özellikler midir? Eğer paralel oldukları kabul edilirse iki bağımsız iradeyi paralel kılan şey nedir? Şayet paralel değil de karşı karşıya geliyorlarsa, Tanrı ile insan karşı karşıya getirilmiş olmaz mı? Böyle bir durumda 'Mutlak irade' karşısında 'cüzi irade'nin özgürlüğünden bahsedilebilir mi?... Bu ve benzeri sorular zihinde uyandığında dini yaşantılarda artık karşımıza her an aktif bir 'Varlık' çıkar. Mesela İslam'ın Tanrı anlayışında Allah'ın alim olduğunu bütün itikadî mezhepler kabul eder. Ancak ilim sıfatının bizim üzerimizdeki etkisi ve yaşantımızı tayin ediciliği konusunda oldukça farklı fikirler ortaya konmuştur. Bu konuda müşterek bir kabulden bahsedilemeyeceği gibi, '*efradını cam'i ağıyarını man'i*' tanımlamalar yapma imkanına sahip değiliz. Öte taraftan dini yaşantıda 'tecrübe' nin öznelliği ve bireylerin duygusal yönü de etkili

olduğundan, adı geçen konuda herhangi bir tanıma veya salt bilgiye ulaşma mümkün olamamaktadır. Ancak, Tanrı-insan ilişkisinde bilgisel eksikliğin söz konusu olduğu bu durum aynı zamanda dinin özü veya önemli bir vechesi olabilir. Öyleyse şöyle bir yargıda bulunulabilir: Din salt rasyonel alandan ibaret değildir. Yani dinin aynı zamanda aklı aşan (*irrasyonel*) bir alanının da olduğu kabul edilmelidir.

Dinî tecrübe anında kişi daha çok duygularının insiyakıyla davranır. Öyle ki bu tür tecrübelerde kavramlaştıramayan ve ifade edilemeyen duygular yaşanır. Üstelik bu duyguların hissediliş oranı ve hali de herhangi bir sınırlandırmaya ve tanımlaya sığmayacak kadar değişkenlik taşırlar. Dolayısıyla dini tanımlarken bu durumu daima göz önünde bulundurmak gerekir.

Dinî yaşantıyla ilgili olarak kitaplı dinler şeklinde vasıflandırılan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam söz konusu olduğunda, din olgusunun birbirine bağlı üç yönü karşımıza çıkar: İnanç, ibadet ve ahlâkla ilgili hususlar. İyi bir tanımın dinin bu üç yönüne de hakettiği önemi vermesi gerekir.² Diğer bir deyişle itikat, ibadet ve muamelat (*Hadler ve ahlâk esasları*) özellikleri bir bütün olarak göz önünde bulundurulmalıdır.³

Yukarıdaki unsurları dışarıda tutarak dini "müteal ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, O'nun iradesine tabii

2. Mehmet Ayb'n. *Din Felsefesi*. İzmir. 1990. s.5.

3. Hüsamettin Erdem. *Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti*. Konya. 1997. s. 26.

olmadır"⁴ şeklinde de tanımlamak mümkündür. Nitekim bu tarz bir tanıma bir çok düşünürde görmek mümkündür. Böyle bir tanım kabul edildiğinde, kendisine kutsal sıfatı yüklenen varlık 'yaratıcı Tanrı' olmalıdır. Çünkü bir dinde en üst değer Tanrı'dır. Bunun gibi İslam'da da eğer kutsal kabuledilecek bir varlık varsa herşeyden önce bu Allah olacaktır. Kutsal olan Allah'ın kendi dışındaki alana etki etmesi de yukarıda sözü edilen, insanın dinî yaşantısını oluşturan inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili yönlerinde gerçekleşecektir. Bir inanan olarak Allah'ın tabiatı, ahlâkı ve dinde koymuş olduğu kurallarla karşılaştığımızda acaba tavrımız ne olmalıdır? Dinî yaşantıda kendisine uyduğumuz ikeler, fizik dünyaya ait varlıklara, fizikî olmayan bir varlıktan yansımaktadır. Bu iki alanın buluşması, inanan insanı daha çok duygusal nitelikte olduğu söylenebilecek bir tavır alışa sürükler. Eğer bu buluşma bir mekanda olmuşsa orası bizim için artık benzerlerinden farklı bir mekandır. Veya bu buluşma belli bir zamanda olmuşsa bu zaman noktası da diğerlerinden farklı bir değer taşır. İşte bu gibi farklılıklar kutsallık kavramının veya hissinin ortaya çıktığı durumlardır. Fakat genel olarak din üzerine düşüncelerde kutsallığın mahiyeti, çerçevesi ve dindeki önemi üzerine yeterince sorgulama yapılmamıştır. Bu konuda İslam dünyası da daha iyi durumda değildir. Kutsallık konusundaki bu belirsizlik din ve diğer alanlarla ilişkisi söz konusu olduğunda birçok sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır.

İslam dünyasında kutsallığın belirsizliğini en iyi yansıtan örneklerden biri Kabe'dir. 'Kabe kutsal mıdır?' şeklindeki bir soruya dinî duyarlılığı

4. M.Aydın. *a.g.e.*, s.5.

olan herkes evet cevabını verir. Fakat Kabe'nin kutsallığının nasıllığı üzerine konuşulduğu zaman bu cevabın yeterli, makul ve anlaşılır bir gerekçeye dayanmadığı ortaya çıkacaktır. Örneğin, eğer Kabe kutsal bir mekan ise fiziksel olarak kutsal alanı, kutsal olmayan alandan ayıran bir 'eşik' olmalıdır. Bu eşik tam olarak neresidir? Kabe'nin bugünkü duvarlarının ayırdığı alan mı, yoksa Kabe'ye atfen 'Kutsal Topraklar' dediğimiz alanın hepsi mi? Veya bu günkü Suudî Arabistan yönetimi tarafından haritada gösterilen Mekke'nin il sınırının başladığı alan mıdır? Şayet öyleyse geçmiş veya bu günkü yönetimin çizdiği bir sınır ya da Kabe planı, dinî alana ait bir kutsallığı nasıl belirleyebilir?. Bu ve benzeri sualler Kabe'nin kutsal kabul edilen kısmının tam olarak neresi olduğuna ilişkin sorulardır. Kısaca Kabe'de kutsallık nereden başlayıp nerede biter? Bu tip soruları artırmak mümkündür: Kabe'nin kutsal alanı yukarıya doğru da yükseliyor mu? Kabe'nin kutsallığının sebebi ve kaynağı nedir; Hz. Peygamber ve Hz. İbrahim orada yaşadığı için midir? Kutsal olan şeylerin veya özel olarak Kabe'nin kutsallığı onun ontolojik konumunu değiştirir mi?

İslâmın bilim ve medeniyet tarihinde birçok kavram ve kurum dondurulmuş, kutsallaştırılmıştır. Herkesin veya her fraksiyonun kutsallaştırdığı şey veya kutsallaştırma oranı farklı farklıdır. Bu da İslâm'ı doğru anlamayı sürekli engelleyen bir durumdur. *Tasavvuf*, *Kelam* ve *Fıkıh* gibi İslâmî bilimler ve bunların mezheb türü uzantıları farklı İslâmî fraksiyonlara yol açmıştır. Farklı eğilimler, farklı kutsallar ve farklı dokunulmazlar doğurmuştur. Biz buna kutsalın parçalanması diyoruz. Bir dindeki kutsalın parçalanması ise o dinin büyük oranda değişmesine yol açar. 'Kutsalın' belirlenmesi İslâmın anlaşılması ve tekrar başlangıçtaki

duru halini alması için kaçınılmazdır. Çünkü “Putperesliğin dağınık, olumsal, hiyareşiye oturtulmuş kutsalının yerine, Kur'an, arınmış, toplumsalüstü ve tarihsel üstü, Allah üzerinde birleşen bir kutsalı ikame eder.”⁵

Duygu alanı alabildiğine geniş olan insan hayatını, akıl kadar ve belki de daha fazla olarak, duygulardan güç alan irrasyonel nitelikteki olaylar şekillendirir. Bu tür olaylar da daha çok dini bir renk taşırlar. Dinin özünde kutsal kavramı ve kutsal'ı taşıyan Varlık olduğu düşünülürse kutsala dair bir araştırmanın önemi kndiliğinden ortaya çıkacaktır. Fakat kutsalın salt irrasyonel alana terkedilmemesi; bilakis rasyonel çerçevesinin çizilmesi de gerekmektedir. Çünkü kutsal karşısında tavır alan insan ve kutsalı taşıyan Varlık da akli ve hissi bir özelliğe sahiptir.

Kutsal'ın ne olduğunu belirlemenin önemine ilişkin bir alıntı yaptıktan sonra Kutsal'ın etimolojik analizine geçebiliriz. *The Encyclopedia of Religion and Ethic* (Din ve Etik Ansiklopedisi)'de, ‘Holiness’ (Kutsallık) madesini yazan Nathan Söderblom, Kutsal'ın önemi için şunları söylemektedir:

“Gerçek bir din, Tanrı (*divinity*) kavramını tanımlamadan varolabilir. Fakat kutsal ile kutsal olmayanın ayrımını yapmayan bir din olamaz. ... Kutsallık, Tanrı'ya, dinî bir anlam yükleyen en temel özelliği oluşturur. Kutsal (*holy*) olmayan bir Tanrı kavramı dinî değildir(Schleiermacher'den

5. Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, Çev. A.Zeli Ünal, İstanbul, 1995, s.304.

naklen). Çünkü bir dini oluşturan, Tanrı'nın sadece var olması değildir; O'nun 'mana'sı, gücü ve kutsallığı (*holiness*) dini oluşturan şeylerdir.”⁶

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkıldığında kutsallığı belirlemek, Tanrıyı olduğu kadar dini de belirlemek anlamına gelecektir. Diğer taraftan kutsal ve kutsal olmayam şeklindeki bir ayırım bizi varlıkta en azından ikili bir tasnife götürmektedir. Bu da varlığın bütüncü bir açıdan kavranışında ortaya çıkan çeşitli sorunların üstesinden gelme çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim panteizm Tanrı'yı tek varlık kabul ettiği için bir anlamda ateizme kolaylık sağlamıştır. Bu telakkinin varlıkta aşkınlık boyutunu reddetmesi iyi-kötü, sonlu-sonsuz, yaratma ve insan özüllüğü konularında problemler doğurmuştur.⁷ Panteizmin en önemli temsilcisi olan Spinoza'nın savunduğu sistemin paradigması bir din oluşturmaya yetmemiştir. Tanrı'dan bağımsız olan insan Tanrı'yla olan ilişkilerinde, yani dinî tecrübe sırasında O'nun kendisini değil gücünü, sevgisini, ceza ve mükafatının uzantısını hisseder. Bu da başka bir ifadeyle kutsal ile kutsalın dışındaki varlığın (insan) ilişkisi anlamına gelecektir.

6. Nathan Söderblom, *Holiness. Enc. of Rel. And Ethic*, New York 1951, s.731.

7. Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s.153-154.

B.Kutsal Kelimesinin Batı Dillerindeki Kullanımları Üzerine

Batı dillerindeki kutsal kavramı ile ilişkili terimlere dair bir belirlemeden evvel kısaca Türkçedeki duruma göz atmakta fayda vardır. Çünkü bu bize yabancı dillerdeki kutsal kavramının anlaşılmasında az da olsa yardımcı olacaktır.

Günlük dilde yaygın ve çok kullanılan kelimelerden biri de 'kutsal' kelimesidir. Bu kelime eski Türk kültürün de uğur, mutluluk, hayır ve bereket anlamına gelen 'kut' kelimesinden türemiştir. Kavimler arasında 'kutlamak', takdis etmek anlamına gelmektedir.¹ Kut, Tanrı'nın bir ihsanıdır. Onu yükselten de düşüren 'de O'dur.² 'Kutsal', Tanrı'nın gücüyle donanmak ve O'na yaklaşmak anlamlarına gelen kut kelimesinden türetilmiştir. 'Kutsal' ile 'kudsi'nin benzerliği ve etimolojik tahlili ileriki bölümlerde ele alınacağından burada üzerinde fazlaca durmuyoruz. Fakat yine de *Din Felsefesi* literatüründe 'kutsal' teriminin karşılığında kullanılan kelimelere geçmeden önce günümüz Türkçesinde kutsala verilen karşılığı anlamakta fayda vardır.

Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı sözlükte kutsal kelimesi, "1- Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes; 2- Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi, mukaddes; 3-Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken,

1. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 'Kut' md., İstanbul. 1986.

2. Saîd Başer. *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Ankara-1990. s.51.

üstüne titrenilen; 4- Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan" şeklinde tanımlanmaktadır.”³

Bir başka sözlükte ise kutsal “mutlak bir değere sahip olan, insanı aşan, ... mutlak kudret karşısında bir '*korku*' unsuru, bilinmezlik karşısında bir '*sır*' unsuru kapsar, ... kutsal nesne tamamıyla kendine özgü bir '*büyüleyici*' güce sahiptir.”⁴ şeklinde tanımlanır.

Hilmi Ziya Ülken kutsal için, "kutlu da denilebilir... yasaklar ile kutsal dışı (*profane*) denilen şeylerden ayrılan demektir", der.⁵ Hilmi Ziya'nın tanımı sosyolojik bir tanımlama şeklidir. Sosyolojik tanımlamalarda daha çok tabu'ya, yasaklar'a, çeşitli korku'lara ve büyü'lere ağırlık verilmektedir. Bununla birlikte tarihî ve ulusal değerlerle ilişkili, antropolojik yönü baskın tanımlamaların da az olduğu söylenemez. Oysa kutsalın temelini korkuya dayalı hisler değil muhtelif duygular belirler.

a-Kullanımına göre kutsal

'Kutsal' kelimesi bir çok dilde geniş bir anlam yelpazesiyle kullanılır. Bu yaygınlık nedeniyledir ki bazı kavramların çok rahat bir

3. Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*, İstanbul-1992.

4. *Meydan Larousse*, "Kutsal" , md., İstanbul-1986

5. Hilmi Ziya Ülken. *Sosyoloji Sözlüğü*, "Kutsal" md., İstanbul. trsz.

6. Otto, *a.g.e.*, s.216

şekilde kutsal'ın yerine kullanıldığını görmek mümkündür: Mesela bizde de 'kutsal' yerine 'manevi' değerler, 'mübarek' değerler tamlamalarını kullanılmaktadır. 'Kutsal' topraklar için 'mübarek' topraklar veya 'mübarek' gün ve geceler için 'kutsal' gün ve gece diyebiliyoruz.

Aynı şekilde Batı'da da 'kutsal' kelimesi yerine kullanılan çok zengin bir vukaböler vardır. Mesela '*mystery*', '*divinity*', '*sacred*', '*holy*', '*sactity*', '*deity*'... ve bunun gibi bir çok kelime 'kutsal' anlamına gelebilecek şekilde kullanılmıştır. Fakat en çok kullanılan '*sacred*' ve '*holy*' kelimeleridir. Genellikle '*sacred*' ve '*holy*', aynı fenomeni ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶ Latince'de 'kutsal' anlamına gelen '*sanctum*' ve '*sacrum*' kelimeleri vardır. '*Sanctum*' da, 'kutsal' (*holy*) gibi, ilahî güce ulaşma anlamındadır. '*Saint*' (aziz) '*sanctus*' tan gelir. '*Sanctum*' aynı zamanda insan saygısını da anlatır. Latin bölgesinde oluşan '*Latincenin Kızları*' aynı vukabölere sahiptir. '*Sanctum*' dan, İtalyancanın ve İspanyolcanın '*santo*'su, Fransızcanın '*saint*'i türetilmiştir. Aynı şekilde Latince'deki '*sacrom*', İtalyancada '*sacro*', İspanyolcada '*sagrado*' ve Fransızcada '*sacre*' olmuştur. Almancada kült anlamında '*sakral*' kelimesi kullanılmaktadır.⁷

Yalnızca yaşayan dillerde değil, eski dillerde de kutsal kavramının karşılığı olan terimler bulmak mümkündür. Mesela "sacer özcüğü Polinezyaların 'tabu' kelimesinin karşılığıdır. Yunanlıların 'αγος' sözcüğü

7. Oxtoby, R. "Holy" md., *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1986

ile İbranilerin 'qadovş' sözcüğü de Polinezyalıların 'tabu' Afrikadaki (Madagaskar), güney ve orta Asya'daki birçok kavimlerin başka adlarla ifade ettikleri bir sözcük olsa gerektir."⁸ Freud'den nakledilen bu görüş 'kutsal' kavramına klasik ve düz bir tabu anlamı yüklemektedir.

Esasen kutsal karşılığı olarak daha çok '*holy*' ve '*sacred*' kelimeleri kullanılmaktadır ve bu kelimeler benzer şekilde kullanılmalarına rağmen '*sacred*' de insanî unsur daha fazlaymış gibi gözükmetedir.

20. yüzyıl Batı dünyasında kutsal üzerine incelemeleri olan birkaç yazardan ikisi, Rudolf Otto ve Mircea Eliade, kendilerine en çok müracaat edilen düşünürler olarak gözükmetedir. 1920'lerde yazan R.Otto kitabına İngilizce '*holy*' kelimesinin Almanca karşılığı olan '*Das Heilig*'i ana başlık yapmıştır. Fakat 1950'lerde Mircea Eliade aynı konudaki kitabına '*Le Sacre Et Le Profane*' ismini vermiştir. Yine M.Eliade'nin nesli ve sonrası çoğunlukla '*sacred*' kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. J.W.Harvey, 1958'de İngilizcesini yayınladığı R.Otto'nun kitabına yazdığı ilavede Otto'nun kullandığı (*heilig*) için, '*holy*'yi tercih etmesinin nedeni olarak şöyle demektedir: *Holy*; *sacred*, *senctity*, *divinity*, *deity*, ve *hollow* kelimelerinin hepsi yaklaşık anlamdadır. J.W.Harvey, '*sacred*' kelimesini değil de '*holy*'yi kullanmasının nedenini, '*holy*'nin İncil'in terminolojisinden olması olarak gösterir. İncil'in İşaya bölümünde defaaten geçer. Ona göre '*holy*'.

8. Sigmund Freud. *Totem ve Tabu*. çev. Niyazi Berkes. İstanbul 1978. s.30.

'*numinous*'**'un insanda bıraktığı ruh halini '*sacred*' dan daha belirgin ve hisedilir bir şekilde açıklar.⁹

Her ne kadar Türkçeye aktarılırken bu iki kavram arasında fark gözetilmese de, *The Encyclopedia of Religion* (Din Ansiklopedisi)da '*holy*' maddesinin yazarı Carston Colpe, adı geçen iki kavram arasında bazı farklılıkların olduğunu iddia eder. Ona göre;

1-'*Sacred*' son dönem İngilizcesinde kullanılmakta olup Latince kökenlidir. Fransızcadan İngilizceye geçmiştir. Oysa '*holy*' (*heilig*) Germen (*Anglo-Saxson*) orijinlidir.

2-Sacred '*holy*'nin bütün semantik kullanımını içermemektedir. Mesala İncil'de '*sacred man*' (rahib), '*sacred spirit*' (Kutsal Ruh) şeklinde değil '*holy man*' ve '*holy spirit*' şeklinde geçer.

Ona göre '*sacred*' ile '*holy*' arasındaki farklardan bir diğeri de şudur: '*Sacred*', '*sacre*'nin past halidir. Bu bize sacred anlamındaki kutsallığın sonradanlık içerdiğini göstermektedir. Burada olmuş-bitmiş bir kutsallık vardır. Oysa '*holy*'de bir süreklilik hali vardır. Holy'de Tanrı tarafından kutsallaştırılmış ve kısmen öznel bir anlam vardır. '*Holy*' kelimesini kullandığımızda, sanki kastettiğimiz kendi kutsalımızmış gibi bir durum vardır. Fakat '*sacred*' için bu öznel durumdan çok bir tür dışarıdanlık ve nesnellik vardır. Bir Hristiyan kutsal kitabına referansta bulunuca '*Holy*'

* Otto'nun kutsallık anlayışında belirgin bir özellik içeren numinous kavramı ileriki bölümlerde açıklanacaktır.

9. Otto. *a.g.e.*, s.216.

Bible’ der. Fakat başkalarının kitabından bahsedince ‘*sacred*’ kelimesini kullanır. Örneğin ‘*The sacred book of the East*’ (Doğunun Kutsal kitapları) ifadesiyle birtür kendini dışarıdan sayma niyeti sezmek mümkündür.¹⁰

Kutsalın temellendirmesini bu iki kelimenin etimolojisinden yola çıkarak göstermeye çalışan yazarlar vardır. Buna göre ‘kutsal’ iki temel anlamda kullanılmıştır:

1- İnsanın Tanrı ile ilişkilerinde ortaya çıkan durum ki Latince ‘*sanctus*’ terimiyle ifade edilir. Bu kelime Fransızca’da *saint*, İspanyolcada ‘*santo*’ şeklinde geçmekte olup ‘Tanrısal veya İlahî olan’ anlamını içerir. Aynı durum İngilizcede ‘*holy*’, Almancada ‘*heilige*’, İsveççede ‘*helig*’ kelimeleriyle ifade edilmektedir.

2- Kutsallık Tanrıya adanmak suretiyle kazanılan bir özelliktir. İnsan bir objeyi takdis edince veya feda edince bu durum oluşur. Bu da Latince ‘*sacer*’ ile ifade edilmektedir. Terim, Fransızcada ‘*sacre*’, İtalyancada ‘*sacro*’, İspanyolcada ‘*sagrado*’, İngilizcede ‘*sacred*’ ile karşılanır.¹¹

Bu iki kavram arasındaki farklılıkların gösterilmesi detaylı etimolojik ve semantik sorgulamalara ihtiyaç göstermekle beraber gerek günlük kullanımda ve gerek din felsefesi kitaplarında bu ayrımı dikkat edilmediği

¹⁰ *A.g.e.*, s.434

¹¹ Carlston Colpe. ‘Sacred and Profane’, *The Ency. of Rel.*, New York-1986, s. 518.

görülmektedir.¹² Hatta kutsalın kavramsal temellendirmesini başlıca konu olarak seçen Otto ve Eliade'nin kitaplarında bile bu iki kelimenin rastgele ve bir diğerrinin yerine kullanıldığını görmek mümkündür. Bu yüzden biz de hem kaynaklardan fragmentler iktibas ederken, hem de değerlendirme yaparken bu iki kavram arasında ayırım yapmadık.

b-Genel Olarak Kutsal

'Holy' veya 'sacred' kökenli kelimelerin buraya kadar verilmeye çalışılan ansiklopedik ayırımından başka genel olarak kutsal deyince akla gelen şey/şeyler de gösterilmelidir.

Öncelikle kutsalın kendisi için birkaç ön belirleme yapmak mümkündür.

1- İnsanın içinde kutsala karşı reflektif bir duygu vardır.

2- Kutsalı diğer eşyadan ayıran bir farkın olduğuna ilişkin ön kabulümüz vardır.¹³ Yani insan kutsal bir varlıkla karşılaştığında herhangi bir iradi çaba sarfetmeden duygusal bir tepki içine girer.

12. Bkz. David, A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London-1989.

« 140.

13 John Oman, 'Religion and Reality', *Classical and Contemporary Readings in the Phil. of Rel.* Ed John Hick, New York-1964, s.277-78

Oxford'un İngilizce sözlüğünde bu konuda birkaç sayfalık bir açıklama yapılmıştır. Burada kutsal kelimesine (*holy*) dair özetle şunlar yazılıdır:

1-Kutsal özellikle bir Tanrı sıfatıdır;

2-Kutsal, kutsallığını Tanrı'dan alan şeylerin sıfatıdır;

3-Tanrı'nın beklentileri ve istekleri doğrultusunda olan her türlü (tabii ve insani)eylemin sıfatı.¹⁴

Kutsalın bir din için en önemli ve en belirleyici özellik olduğunu ve hatta din için Tanrı anlayışının belirlenmesinden bile daha öncelikli bir değere sahip olduğunu savunan N.Söderblom, bu kavramı sosyoloji ve psikolojinin terimlerini kullanarak olgusal ve tecrübi bir çerçeveye indirgemek ister. Ona göre kutsal, ilkel dinlerin tecrübesinde iki kavramla karşılanabilir:

1-Malenezyalıların '*mana*'sı ki bu, '*pozitif kutsallık*' içerir.

2-Polinezyalıların kullandıkları '*tabu*' kavramıyla da '*negatif kutsallık*' kastedilir. '*Mana*'da gizemli bir güç vardır. Buna karşılık '*tabu*'da yasaklama, korku ve tehlike esastır.¹⁵

Eski Ahit'te ise İbranca kelimelerle kutsalın karşılığı belirlenmiştir. M. Kenzie'ye göre "Birçok bilim adamının nazarında İbranice'nin 'qdš'

¹⁴ Oxford English Dictionary, London-1933

¹⁵ N. Söderblom, 'Holiness', The *Enc. of Rel. and Ethic*, s.731

harfleri, kutsalın temel anlamını içerir. Söz konusu kelimenin Tanrı'nın kendisi anlamında kullanıldığını görüyoruz. Mahlukat ise kutsallık özelliğini, belli türden ilişkilerle Tanrı'dan alır.”¹⁶ M.Kenzie, R.Otto'nun 'tamamen farklı', 'hiç bir şeye benzemeyen' (*wholly other*) diye tanımladığı özellikle -ki biz bu durumu '*muhalefetun lil havadis*' (sonradan olanlara benzemeyen) diye tanımlarız- Tanrı'yı 'gizemli' (*mysterium*) olarak nitelediğini belirterek onun görüşlerini özetler. R.Otto'ya göre Tanrı tam bir bilinemezlik özelliğine sahiptir ki bunu R.Otto '*numinous*' kavramı ile anlatmaya çalışmıştır. Numinous ise Kant' terminolojisindeki '*numen*' kavramından türetilmiş ve onunla anlam yakınlığına sahiptir. Tanrı'nın kutsal (*holy*) oluşu O'nun '*numinous*' oluşundan dolayıdır. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın numinous oluşu, O'nun hiçbir şeye benzemeyen , tamamen başka (*wholly other*) olmasındandır. Bu da anlaşılacağı gibi O'nu yaratılanlardan ayıran şeydir. Diğer taraftan numinousun etkisi iki taraflı ve paradoksaldır. '*Nominus*' korkutucu özelliğe sahiptir ki R.Otto buna '*tremendum*' demektedir. '*Fascinating*' olarak adlandırılan yönü ise cezbedici ve büyüleyici manasına gelir.¹⁷

Burada R.Otto'nun kutsalı, dolayısıyla Tanrı ve dini tam bir bilinemezlik içinde anlaması agnostik bir yaklaşımdır. Böyle bir tavır dinle ya da Tanrı'yla insan arasında birçok probleme yol açacağı tabiidir. Nitekim M.Kenzie de bu duruma işaret ederek Tanrı'nın 'tamamen başka'lık özelliğinden kaynaklanmış bir kutsal'ın insan tarafından tam

16. Mc Kenzie, 'Holy', *Dictionary of Bible*, New York-1965, s.365

17 *A.g.e.* s. 365

olarak tecrübe edilmesinin zor olduğunu belirtir. O, ‘Tezahür’ (*theophani*) kavramıyla sözkonusu bilinemezliği aşmaya çalışır. Ona göre insanın gördüğü onun azametidir. Bu da kutsalın kendisi değil tezahürüdür.¹⁸

R.Otto'ya göre insan doğuştan ‘kutsal’ı, içinde taşıyarak gelen bir varlıktır. O, daha önce söylendiği gibi Kant’ın terminolojisini kullanır. Ona göre ‘kutsal’ (holy) kelimesi tam anlamıyla , kombine ve kompleks bir ‘*kategori*’dir. ‘Akli’ ve ‘gayri akli’ (non-rasyonel) unsurlardan mürekkebtir. Her ikisi de tamamen birer ‘a priorik kategori’dir. Otto, kutsal’daki bu iki unsurun bütün duysal tecrübelerden beri, orjinal, üretilmeyen, bütün algılamalardan ayrı ve salt aklın içinde var olduklarını söyler.¹⁹ Otto daha da ileri gider ve “kutsallık adlandırması numen alan içindir, numen de Tanrısal (*deity*) demektir”,²⁰ ifadesiyle kutsalın Tanrı’nın bizzat kendisi olduğunu demeye getirir.

c-Tanrı-Evren İlişkisine göre kutsal

Kutsalı Tanrı-Evren ilişkisi çerçevesinde ele almak sıkça karşılaşılan yöntemlerden biridir. Mesela L.D. Xavier bunlardan biridir:

" İncil'e göre kutsallık aslında Tanrıya özgü olarak kullanılır. Fakat eşyanın da (kişi veya şeyler) özelliği olabilmektedir. Eşyadaki bu kutsallık

¹⁸ *A.g.e.* s. 365

¹⁹ Otto. *a.g.e.* s.112

²⁰ *A.g.e.* s.197

bize Tanrı ile varlıkları arasındaki ilişkinin sonradanlığını ifade eder. Söz konusu kutsallık ister Tanrı'nın eşya üzerindeki tasarrufuyla, isterse insanın Ahit'e bağlılığa çağrılmasıyla olsun, her iki durum da sonradan olan bir kutsallıktır.

Grekçe'de '*haios*' terimi genellikle İbrancaya '*qadosh*' (*qdō*) diye çevrilir; 'ayrı' ve 'ilaha ait' anlamında kullanılır. Eski Ahit'te olduğu gibi Yeni Ahit'te de yalnızca Tanrı'nın kutsal olduğu söylenir; onun adı kutsal olmalı, ki Tanrı herkesce Tanrı kabul edilebilsin."²¹

Yazara göre Tanrı'nın kutsallığı kendisini muhtelif şekillerde meleklerle, peygamberlere, seçilmişlere, tapınaklara ve kurallarına yansıtır.²²

d-Zıddı açısından kutsal

Acaba kutsalın anlamında her zaman iyilik ve Tanrısal bir yönü esas almak mümkün müdür?. Mesela S.Freud'a göre kutsal, R.Otto'nun düşüncesini aksine 'asıl iyi' (*mainly good*)²³ değildir: " 'Sacer' salt 'kutsal' 'takdis edilmiş' (*mukaddes*) anlamlarını içermemektedir. Aynı

²¹ Xavier Le'on-Dufur, 'Holy', *Dictionary of the New Testament*, New York-1980

s. 329- 30

²² *A.g.e.* s. 230

²³ Otto, *a.g.e.* s.216

zamanda bizim yalnızca ‘mel’un’, ‘menfur’ sözcükleriyle çevirebileceğimiz bir anlamı da kapsamaktadır.”²⁴

Anlaşılabacağı üzere terminolojik belirlemede bir başka sorun da kutsalın (*Holy* veya *Sacred*) karşıtının (zıddı) ne olduğudur. Burada ilk akla gelen terim ‘*profan*’dır. Dinî terminolojide, *profane* (Germen ve Romen dillerinde olmasa da) ‘*saeculum*’dan türemiş olan ‘*secular*’ kelimesiyle karşılanır ki o da ‘*dünyevî*’ anlamına gelmektedir. Fakat *secular* kavramı ‘*profane*’ kadar ‘*holý*’ye zıd düşmez ²⁵ Bunu ‘*profane*’ kavramının açılımı yapıldığında daha iyi görmek mümkündür. *Profane*, Latincedeki ‘*pro*’ ve ‘*fanum*’ kelimelerinin birleşiminden oluşturulmuştur. ‘*Pro*’, öñü, dışı; ‘*fanum*’ ise tapınak demektir. Eşğin dışı, ‘kutsal dışı alan’ken içerisi ise ‘kutsal alan’dır.²⁶ Buna karşılık *sacred*, daha çok ‘*secular*’ ve sıradan varlıkların Tanrı ile olan iletişiminden çıkan gerceğı ifade için kullanılır.²⁷ Xavier’e göre “*Sacred* ve *profane* ayrımı insan ruhunun ilahi alanla iletişiminden çıkarılır. Bu iletişim ona dünyada özel bir yer kazandırır. Fakat bu aziz (*saint*) ile günahkar (*sinner*) arasında var olan ayrımın aydınlatılmasından başka birşey değildir”... Ona göre *sacred-secular* ayrımı , *saint-sinner* ayrımından başka birşey değildir.²⁸

²⁴ Freud. *Hz. Musa ve Tektanrıçılık*. Çev. K. Şigal.İstanbul-1987.s. 187

²⁵ Poul Tilich. *Sistematic Theology* III c. Chicago-1964. s.98

²⁶ Xavier. *a.g.e.* s.356

²⁷ *A.g.e.* s.365

²⁸ *A.g.e.* s.365

R.Otto, ‘*profane*’ı yaratılanlar anlamında kullanır. Birazda Hristiyanlık geleneğine atfen ‘*profanum*’ ve ‘*sanctum*’ ile ‘sin’ ve ‘holiness’ kavramlarının paralelinde yaratık (*creature*) ve halık (*yaratan=creator*) terimlerini kulanır. ²⁹

Doğrusu kutsalın zıddının ne olduğunu belirlemek, kutsalı belirlemek kadar önemlidir. Ancak kutsalın tersini bilebilmek için de kutsalın ne olduğunu bilmek lazımdır ki bu bizi bir döngü içine sürükler.

Romen ve Germen dillerinden gelen ve ‘kutsal’ın kaşılığı olarak kabul edilen ‘*secular*’ veya ‘*profane*’ın Türkçe karşılığının da ne olduğu tartışmalıdır. M.Ali Kılıçbay, Mircea Eliade’nin ‘*Le Sacre et le Profane*’ isimli eserini, ‘Kutsal ve Din Dışı’ şeklinde çevirmiştir. Görüldüğü gibi burada ‘*Profane*’, ‘din dışı’ anlamında kullanmıştır. Bu durumda ‘Kutsal’ (*sacre*) da ‘dinî olan’ anlamında düşünülebilir. Oysa ‘kutsal’ı, ‘dinîlik’ anlamında almak naiv bir perspektifle bile bazı sorunlar ortaya çıkaracaktır. Mesela, her kutsal dediğimiz şey dinî midir? Veya her dinî olan kutsal mıdır? Buna bağlı olarak Mevlit ve benzeri gibi tarihsel süreç içinde oluşmuş geneleksel törenler ve dinî ritüeller kutsal mıdır? Bu suallerin cevabı ne olursa olsun kutsallığın ölçüsünü vermek gerekir.

Eğer kutsalı, numen olarak kabul edilirse, sadece bilinmezlik temeli üzerine oturtulmuş olacaktır. Bu da bir anlamda bilgisel bir kutsallık yaklaşımı demektir. Yani bilinmeyen, gaybî ve metafizik karakterli bütün

²⁹ Otto, *a.g.e.* s.171

varlıklar kutsal kabul edilmiş olur. Olgusal olan veya bilinebilir herşey ise kutsal olmayan durumuna düşer.

Günümüzde mevcut bilim-din, yönetim-din çekişmesinin temel kaynağı kutsalın veya kutsal olmayanın keyfiyet ve sınırlama bakımından tanınlanmamış olmasıdır. Çünkü eğer dokunulmaz ve kutsal olanın başlangıç ve bitiş noktası belirlenirse insanın faaliyet alanı belirlenmiş olur. Veya tersinden söyleyecek olursak kutsalın mahiyeti belli olursa insanın yaptıkları kutsal düzeyine sublime edilemeyecektir.

Daha önce de ifade edildiği gibi “Kutsalın zıddı nedir?” şeklindeki bir soruyu cevaplamak “kutsal nedir?” sorusuna cevap vermek kadar önemlidir.Çünkü herşeyden evvel kutsal olmayanı belirlemek kutsalı dolaylı olarak tanımlamak demektir. Diğer taraftan bizde olduğu gibi Batı’da da en önemli ve en öncelikli toplumsal ve entellektüel sorunlardan biri kutsal ve kutsal olmayanın sınırını belirlemektir. Bu sorunun önemi dinin bireysel ve toplumsal işlevinden güç almaktadır.

‘Kutsal’ın zıddı olarak kullanabileceğimiz bir çok kavram vardır. Bunlar, *dindışı, seküler, laik, dünyevî, fenomenal* gibi terimlerdir. ‘Kutsal’ın tersi belkide bütün bunların ortak paydasını oluşturan bir kavram olmalıdır. Çünkü bütün bunların, tek tek ele alındığı zaman kutsal ile bire bir zıtlık oluşturduğunu söylemek zordur. Örneğin bunu dindışı için düşündüğümüzde dinî olan herşeyi kutsal kabul etmiş oluruz. Bu durum dünyevî, akıldışı (non-rational) ve fenomonol kavramları için de böyledir.

e-Bilinemezlik ve Kutsal

R.Otto'nun kullandığı, *nonrasyonal* (akıldışı) özellik taşıyan ‘*numinous*’ kavramı, kutsalın içeriğini en iyi ve en kapsamlı bir şekilde ifade eder gözükmektedir. Fakat bir müslüman için bu kavramın yelpazesi ve kapsamı geniş olabilir. Bu nedenle “numen olan kutsaldır” şeklindeki bir yargı bir müslümanın hoşuna gitmeyebilir. Mesela *cin* veya *şeytan* fenomenal alana ait birer varlık olmadıkları gibi aynı zamanda kutsal da değildirler.

‘*Numinous*’, Kant’ın ‘*numen*’ kavramından alınmış olup Latin kökenlidir.³⁰ Kant ise ‘*numen*’i aklın kategorilerinin uygulanmadığı, fenomenal alanın dışında kalan ‘kendinde şey’ (*ding an sich*) diye tanımlar. Ona göre ‘kendinde şey’ (*numen*) kavramı bilgimizin sınırını gösteren bir kavramdır.³¹ “İnsan ‘kendinde şey’i (*numeni*) bilemez; bizim için olan şeyi, bize görüldüğü şekilde şeyi, yani fenomeni bilebilir. Şimdi bundan çıkacak bir diğer sonuç, hakkında her hangi bir deney sahibi olamayacağımız veya bize deneyle verilmiş olmayan hiçbir şeyin bilgisinin gerçek anlamda mümkün olmadığıdır. Öte yandan Tanrı, ruh ve özgürlük gibi şeylerin bize deney tarafından verilmiş olmadıkları için onlar hakkında hiçbir duyuşal deneye sahip olmadığımız açıktır.”³² A.Comte’un pozitivist bilgi anlayışına zemin hazırlamış olan bu yorum

30. Otto, *a.g.e.* s. 6.7

31. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul-1985, s.495

32. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara-1994, s.28

İslâmi geleneğin bilgi kavrayışıyla- bilginin sınırları ve imkanı bakımından- benzeşmektedir. "Pozitivizm'in 'duygularla kavranabilen alem'in içinde kalmaya çalışması ve bu alanın dışında konuşmaması agnostik bir tavrıdır. Bu anlayışın gerisinde ise fizik ve metafizik varlık şeklindeki ikili varlık anlayışı vardır. İslam dünyasında da alem-i şehadet (ve alem-i gayb, M.Ç.) şeklinde kamuya mal olmuş ikili bir varlık anlayışı bulunmaktadır. Gayb alemi, ancak Allah'ın bildirdiği kadarıyla bilinebilir. Üstelik bu alanda zatî bilgi verilmemiştir. Başka bir ifadeyle gayb bilgisi daima eksiktir. Belki de bu yüzden bu alem imanın konusu olarak görülmüştür. Nitekim Gazâlî bu varlık alanı hakkında insanın bilgi sahibi olamayacağını kabul ederek metafizik agnostisizmi savunmuştur." 33

Şimdi bu noktada sorulması gereken soru şudur: 'Numen' alanının veya 'alem el-Gayb'ın bilinemezliği onun kutsal olduğu anlamına gelir mi? Biz olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü bir şeyin kutsallığı onun bilinemezliği üzerinde temellendirilince, ister istemez pozitivizmin içine düştüğü hataya düşülmüş olacaktır. Yani dinî tavır veya tapma ihtiyacı bilgi eksikliği nedeniyle. Bu eksiklik bilimle giderildikçe din, yerini bilime terkedecektir. Bu pozitivist anlayış çok farklı yönlerden eleştirilmiştir.*

33. Rahmi Karakuş, "Geleneksel İslâmi Düşünce ve Pozitivizm Arasında

Mukayese Mümkün Müdür?", *Yeni Hüran Çevresi* Dergisi, Ş.Urfa-1995, S.9-

10, s.8

* Pozitivizmin çeşitli açılarından eleştirisi için bkz. H.Arslan *Epistemik Cemaat*,

İslâm dininde bir şeye kutsallık atfetmek için o şeyin bilinemez olması gerektiği düşünülebilir. Fakat bunu yeterli görmek -yukarıda ifade edilen gerekçeler hatırlandığında- mümkün değildir. O halde bilinemezliğin yanında, kutsallığın kendisinde bulundurması gereken başka bir özelliği de olmalıdır. Bu da kutsal bir şeyde '*immanent*' (içkin) ve gizli bir gücün olduğuna inanmak gerekir. Öyleyse bir müslüman kutsal olanı tecrübi alanın içinde düşünmeyeceği gibi esasen buna istekli de olmaz. İstemeyişinin birçok nedeni olabilir. Bu kutsalın kaynağını ve kutsalın duygusal yönünü oluşturur. İleriki sayfalarda bu mesele tartışılmaya çalışılacaktır. Nasıl ki numen kutsalın anlamını tüketemiyorsa 'fenomen' de kutsal olmayı karşılayamamaktadır.



I. BÖLÜM:

KUTSAL VE KUTSAL DIŞI AYIRIMI



1- KUTSAL VE KUTSAL DIŞI AYIRIMI MÜMKÜN MÜDÜR?

Acaba insan zihnine ve veya duygularına konu olan varlıkları kutsal ve kutsal olmayan diye iki alana ayırmak mümkün müdür? Tarih içinde varlığı çeşitli tasniflere tabi tutarak anlamaya çalışan doktrinler olduğu gibi bütüncü bir yaklaşımla değerlendiren görüşler de ortaya konmuştur. Kutsal konusunda kavramsal belirlemeler yapmaya çalışmak, varlığı anlamaya çalışan ayırıcı ve bütüncü yaklaşımların zorluklarıyla hemhal olmak anlamına gelmektedir. Çünkü kutsal olan veya olmayan aynı zamanda bir çeşit varlık'tır. Bu sebeple meselenin ontolojik boyutunun yanı sıra, kutsal'ın zıddı anlamında düşünülecek kavram/kavramlar bile gerek Türkçe'de, gerek Batı dillerinde ve gerekse-ileride izah edileceğı gibi- Arapça'da bir çok probleme yol açması kaçınılmazdır. Fakat bundan önce tartışılması gereken bir sorun birinci cümlede ifade edilen varlığın kutsal ve kutsal dışı şeklinde ikili bir ayırımının mümkün olup olmadığıdır.

Kutsal ve kutsal dışı ayırımına başvurmaksızın varlık hakkındaki bütüncü görüşleri iki sınıfta toplayabiliriz. Birincisi fiziksel evreni inkar edip yalnızca Tanrı'nın var olduğunu iddia eden '*acostmist*' teoriler,¹ ikincisi ise evreni merkez alıp evrenin bütünüünün Tanrı olduğunu söyleyen '*pancosmist*' teorilerdir. Panteizmin iki ayrı vechesi olan bu teoriler felsefe tarihinde çok net bir şekilde tanımlanmış değildirler.²

¹ *Dictionary of Philosophy*, Ed. D. Runnesh. USA- 1971.

² Erdem, *a.g.e.* s.

Evrendeki bütün varlıkları tek bir sınıfta toplamak bir takım sorunları beraberinde getirir. Mesela böyle bir anlayışta iyi ve kötü ayrımı yapmak veya insanın özgürlük sorununu konuşmak oldukça zor olacaktır.

Kaba bir tasnifle bizimle doğrudan ilişkide olan varlıkları kutsal dışı, buna karşılık bize korku veren ve bilgisel açıklığa kavuşturulmamış bireysel varlıkları ise kutsal olarak kabul eden görüşler vardır.³ Bunlardan biri olan Söderblom, "Fakat bazı ruhçu dinler bu ayrıma karşı çıkar ve herşeyi tamamen kişisel olarak kabul eder. Böylece hayatın tamamını kutsallığın etkisi altına almak isterler. Beniisrail peygamberi İsrailileri 'seçilmiş kavim' saymakla hepsini kutsal olarak kabul etmiştir. Fakat ruhçu dinlerin herşeyin ve herkesin kutsal olması gerektiğini düşünmesi ilkelerin tabusuna ve kutsallığına saçma gelir."⁴ diyerek bazı şeylerin kullanılması için serbest bırakılması gerektiğini düşünmektedir. Söderblom'a göre eğer herşey kutsal olsaydı aile, üretme, toplum ve günlük işler asla devam edemezdi.O. 'kutsal dışı' için '*unclean*' (pis, necis) terimini kullanmaktadır. Ona göre Sami dinlerinde '*holy*' (kutsal) ve '*unclean*' (pis) ayrımına rağmen bu ikisinin ortasında bazı şeyler vardır. 1- '*Profane*' veya '*common*' (yaygın); 2- '*Clean*' (temiz). Birincisinin 'pis' olana veya 'profane'a dönüşme eğilimi, ikincisinin ise '*holy*'ye

3 Söderblom, *a.g.e.* s. 731

4 *A.g.e.* s. 731

dönüşme eğilimi vardır. O, bu dönüşümü izah için aşağıdaki şemayı çizer :

Kutsal: *holy*

Aradakiler : *common*(yaygın), *profane*, *clean* (temiz)

Pis: *unclean* ⁵

Yukarıdaki şemanın aradakiler kısmında yer alan varlıklardan biri insan olunca, geçiş daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hatta ilkel dindarlık anlayışında bazı ayinler kişinin varlık sıralamasında ‘sıçramalar’ yapmasını sağlar. Bu da insanın kendisini "var oluşunu doğal düzeyinde, verilmiş haliyle tamamlanmış olarak kabul etmediğini göstermektedir."⁶ Bir bireyin gerçek anlamıyla insan olabilmesi için şunlar gerekmektedir:

"1-Ancak doğal insanlık aşıldıktan ve bir bakıma ilga edildikten sonra olunabilmektedir. Çünkü erişkinler topluluğuna katılma sonuçta

5. Söderblom, *a.g.e.* s.7.

6. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M.Ali Kılıçbay, Ankara-1991, s.164

paradoksal doğaüstü bir ölüme yeniden diriliş veya ikinci doğuş deneyine indirgenmektedir;

2-Sınamalar, simgesel ölüm ve yeniden dirilişler içeren erişkinler topluluğuna katılma ayinleri, tanrılar, medenileştirici kahramanlar veya efsanevi atalar tarafından ihdas edinmişlerdir."⁷ Eliade'ye göre ayine katılan kişi tanrısal olan bir davranışı taklit eder. İnsan “başka olmak ister”; “doğal düzeyde kalmak istemez”. Başka bir ifade ile insan daima kendini yapmanın peşindedir. ⁸

Esasen, bu tür bir varoluşsal yorumu, bütün dinlerde görmek mümkün değildir. Mesela İslâm dininde kutsal dışı veya kirli iken ontolojik konumunu değiştiren böyle bir varoluşsal sıçrama sağlayan ayinden bahsetmek zordur. Bülüğa ermek olayını bu şekilde anlamak mümkün görünse de bu olguya yakından bakıldığında tamamen farklı olduğu anlaşılabacaktır. Buluğa ermek tamamen doğal bir seyirin ürünüdür; ayin değildir. Ayrıca dinî bir konum farklılığından çok, kişiyi modern hukuk anlayışında olduğu gibi mükellef kılmak içindir. Üstelik çağdaş hukuklarda bu mükellefiyet belli bir zaman noktasına bağlandığı için -18 yaş gibi- o zaman noktası kişi için büyük önem arz etmektedir. Çünkü kişi o tarihte hukuksal olarak bir çok kazanımlar elde etmektedir. Fakat bülüğa erme olayı kişinin farkına varamayacağı

7 A.g.e. s.164

8 A.g.e. s.165

kompleks nitelikli zihinsel, ruhsal ve fiziksel olgunlaşma sürecinden başka bir şey değildir.

Erişkinliğe katılmak için bir taktis töreni olmadığı gibi zamana veya mekana bağlı bir ‘eşik’ ten de söz etmek zordur. İslam dininde eşyanın veya olgunun ontolojik konumu ayinlerle, dua veya yeminlerle değiştirilemez.

Bu İslâm dininin kutsallık anlayışının uzantısıdır. İslam’da insanın kutsal olması veya kutsallaşması mümkün değildir. Kişi ‘*esfele safilin*’ den (aşağıların aşağısı) ⁹ ‘*ahsen-i takvim*’e (engüzel suret) ¹⁰ yükselse de; nefis, ‘*emare*’ makamından ‘*merziye*’¹¹ makamına yükselse de -ontolojik bakımdan- konum değiştirmiş olduğundan bahsetmek güçtür. Hatta peygamberlerin bile bu anlamda farklı bir kategori oluşturdukları söylenemez. Allah onlarında sadece birer insan olduğunu sık sık hatırlatır.¹² Peygamberlerin insan üstü vasıfları masunluk ve masumiyetleridir. Bu da onların risalet görevlerinin gereğidir. Çünkü elçilik tarafsız ve objektif aktarmayı gerektirmektedir. Bu durumda O’nu her alanda masum ve özellikle masum kabul etmek bir nevi kutsamadır. Bu da Hristiyanların İsa Mesih hakkındaki kabullerinden başka bir şey değildir.

9 Tin. 95/4

10 Tin. 95/5

11 Feer. 89/29

12 Keni. 13/10 : Fussilet. 4

Kutsal ve kutsal dışı ayrımı konusunda birbirinden farklı düşüncelere rastlamak mümkündür. Yukarıda görüşlerini aktardığımız Söderblum'un 'kirli' (*unclean*) ile 'kutsal' arasındaki 'nötr' olan 'profan'ın aksine Winston L. King kutsal ve kutsal olmayan ayrımına değişik bir noktadan yaklaşır:

"Klasik anlamıyla kutsal olmayan profan kabul edilir; oysa günümüzde 'profane' , 'kutsal olmayan' dan çok kutsala karşı olan (anti sacred) anlamı içermektedir. Profane, bazen 'sacred'a karşı olan 'secular' ve dinî olmayan veya dine karşı 'kurumlar' önerir. Bu yüzden biz 'common' (yaygın, sıradan, toplumsal, M.Ç.) kelimesini kutsal alanın dışında kalanı tanımlamak için kullanıyoruz." 13

King, kutsalı, bir içgüdü kabul ederek şöyle der:

"Kutsallık (*secredness*) içgüdüdür. dinin olduğu her yerde görülebilir. Geçekte din bir kutsal ve özel alan belirleyerek kendini savunur ve herşeyden ayrı tutar." 14

Kutsallık özelliğinin onu taşıyan varlıkların doğasında olduğuna ilişkin iddiaların aksine antropolojik kutsal anlayışları da yok değildir. Mesala W. S. Urquhart Din ve Etik Ansiklopedisi'ne yazdığı 'profanity' (kutsaldışılık) maddesinde "bir yerin başka bir yerden daha kutsal olmasının fitrî (*intrinsic*) bir kaynağı yoktur. Eğer tapınak

13 Winsten L. King. *Intruduction to Religion* .New York-1968. s.32

14 A.g.e. s.32

mevcut pozisyonundan uzakta ise şu anda kutsal olmayan (*profane*) mekan kutsallaştırılabilir, demektir. Aynı şekilde şu anda kutsal olanın da profan ve yaygın olması mümkündür. İlkel dinlerde kutsallığın veya profanlığın yerleştirilmesi bir çok tesadüfi değişkene bağlıdır. Kutsal ve kutsal olmayanın ayrımının önemsenmesi tamamen harici bir faktördür. Mesela, Avustralya dinlerinde totemik hayvan veya eşya olarak kabul edilen varlıklar özel bir saygı hakkı kazandıracak bir değere sahip değildirler. Kutsal objeler kozmik düzende sürekli bir saygıyı hakedecek bir pozisyona sahip değildir. Kutsallığını koruyacak yeterli koruyucu gücü de içlerinde bulunduramazlar." 15

Varlıklara kutsallığın yüklenmiş olduğunu kabul eden Eliade'ye göre kişinin kutsallık düşüncesinden tam olarak arınmak imkansızdır. Dine karşı kayıtsız insanın tecrübesine göre "mekan türdeş ve yansızdır; hiçbir kopuş onun kitlesinin çeşitli parçalarını niteliksel olarak farklılaştırmamaktadır... Hemen eklemek gerekir ki böylesine bir din dışı var oluşa saf haliyle rastlamak mümkün değildir. Ulaştığı dünyanın kutsallıktan arındırılma dercesi ne olursa olsun, din dışı bir hayatı seçmiş olan insan, dinsel tavrı ortadan yok etmeyi başaramamaktadır. Kutsallıktan en fazla arınmiş varoluşun bile, dünyanın dinsel olarak değerlendirilmesine ilişkin izleri hala taşıdığını görebiliriz." 16

15 Urguhut. W. S. 'Profanity', *Enc. of Rel. and Ethic*, New York-1951, s. 379

16 Eliade. M. *A.g.e.*, s.3

"Saf haliyle din dışı insan, çağdaş toplumların kutsallıktan en fazla arınmış olanında bile, oldukça nadir rastlanan bir olgudur. ' Dinsiz'lerin çoğu bu konuda hala dindar bir şekilde davranmaktadırlar... Asıl önemlisi kendini din dışı sayan ve böyle olduğunu iddia eden çağdaş insanın hala koskoca bir gizli mitolojiye ve çok sayıda yozlaşmış ayinselliklere sahip olmasıdır."¹⁷ " Dindışı mekan deneyinde de, mekanın dinsel deneyini karakterize eden, türdeş olmama durumunu az veya çok hatırlatan değerler müdahale etmeye devam etmektedirler. Diğerlerinden niteliksel olarak farklı ve ayrıcalıklı köşeler varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler; doğduğu yerlerin manzarası ilk aşkların yaşandığı yer veya gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı kentin bir sokağı veya bir köşesi. ... Bütün bu yerler, en samimisinden din dışı bir insan için bile özel 'yeğane' bir niteliğe sahip olmaya devam etmektedirler; buraları onun özel Evren'nin 'kutsal yerleri'dir, sanki bu din dışı varlığa, gündelik varlığıyla katıldığında farklı bir gerçeği ifşa edilmiş olması gibi" ¹⁸ Fakat acaba böyle bir tavır kutsallığa denk sayılacak bir his veya tavır mıdır? Pareto, profane alanını "mantıksal ve davranışsal tecrübe diye adlandırır. Hayata adaptasyon alanıdır. Kutsallık alanı ise bu faydalı alandan daha mükemmeldir. Malinowski'nin dediği gibi Durkheim kutsalın profane alandan daha saygın olduğunu söyler. Din kutsala karşı hedefi olmayan bir tavır alıştıdır. Tavırlar sembollerle ortaya çıkar. Bunlar, kutsalı aşırı bir saygı

¹⁷ A.g.e..

¹⁸ A.g.e..

olarak sunar. Bu da büyük din fenomenolojisti olan Van der Lui tarafından bir tür korku olarak tanımlanır. Kutsal sayılan şeyler yasaklarla sınırlandırılmış ritüel davranışlarla izole edilmiştir. Dinî ritüeller başlangıçta bir şeyi tam anlamak ve ona ulaşmak için yapılmazlar; sadece sözlü ve tavır halindedirler.

William James'a göre din hisler, davranışlar ve deneylerden oluşur; sonra teoloji, felsefe ve mistisizm onu genişletir.

Durkheim kutsal (*sacred*) için insanın oluşturduğu ve etkilediği yedi tane özellik sayar.

1-Tecrübede bir şeyin gücünü kabul etmek veya ona inanmaktır. Bu dinî kültlerin ifade edildiği semboller ve objeler değildir; onlardan çıkan güçtür. Bu güç dinî tavır doğrultusundadır.

2- Kutsal belirsizlik üzerine kurulmuştur; gücün veya güçlerin belirsizliği. Belirsizliğin iki sonucu vardır. Kutsal şeyler veya kutsal güçler aynı zamanda hem fiziksel hemde ahlaki ; hem olumlu hem olusuz; hem hayırlı hem hayırsız; hem cazip hem itici ve hem faydalı hemde tehlikeli olmaları bakımından belirsizlik oluşturlar.

3- Kutsal faydacıl olmalı

4- Deneysel olmalı

5- Bilgisel olmamalıdır.

Kutsal faydacılık ve günübürlük olmaktan uzaktır. Bunlar kutsal dışı faaliyetin belirtileridir. Durkheim kutsallığın eşyanın aslından

olmadığını söyler. Onu eşyaya dinî düşünceler ve hisler katmıştır. Kutsal, eşya üzerinde etkili olmamızı sağlamaz. Duygusal tecrübeler üzerine kurulmuş bir bilgi değildir.

6- Kutsalın gücü ve etkisi kendisinin üzerindedir. Kutsal güçler mü'mini, ibadet edeni etkiler. Dinî tavır mü'mini yükseltir; olduğunun üzerinde tutar.

7- Kutsal mü'minde bir istek oluşturur. İnsanın zihninde ahlâki kurallarla çakışır. Durkheim'in analizlerinde kutsal, kutsal olmayandan (*profane*) kesin bir şekilde ayırır; Faydacı ve deneysel değildir; bilgi değil güç içerir; belirsizdir; yüceltici ve güçlendiricidir. Dindar insanda aşırı bir saygı ile ahlâki isteklere dönüşür.”¹⁹

Otto da Kant'ın '*numen*' kavramını kullanır. Numene ilişkin yargı ve takdirlerimiz, kutsal olana aittir; numen hakkındaki yargı ve takdirlerimize zıt olan anlayış ise (*profane*) kutsal olmayandır.²⁰

Sonuç olarak kutsal ve kutsal dışının ayrımı hakkında yazan herkes ihtiyatı elden bırakmamıştır. Mümkün olduğunca farklı görüşleri ortaya koymaya çalışmışlardır. Urquhart, yukarıda aktardığımız sözlerinin aksi istikametinde ve farklı bir görüş olarak şunları aktarır.

“Bir diğer görüş de kutsal (*sacred*) ve kutsal dışı (*profane*) arasında kesin ve sert bir ayrımın olduğuna ilişkindir. Kutsalın çevresi

19 Thomas F. O'dea, *The Sociology of Religion*, New Jersey-1966, s.20-21

20 Otto, *A.g.e.* s.51

açık bir şekilde duvarla ve başka koruyucularla profandan ayrılmıştır. İki alanın baskın özelliği o alanın ayırıcı özelliğidir.”²¹ Ayırımın kendiliğindenliği ve suniliği arasındaki kapalı ilgi açıkça ortadadır. Kutsal ve din dışı ayırımının sonradanlığı üzerine bir başka iddia da Colpe'undur. Colpe kutsal ve kutsal dışı ayırımını tarihsel olgular şeklinde düşünerek konuyu antropolojik çerçevede ele alır. Ona göre;

"Kutsal (*sacred*) dinin bir parçası olabilir. Fakat tarihi sorgulaması yapıldığında onun dinden bağımsız olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Buna göre;

1-Kutsal ve kutsal olmayan eş zamanda doğmuştur.

2-Kutsal, kutsal olmayanın sublime edilmesiyle oluşmuştur.

3-Bu kutsalın birliğine (*pansacrality*) dayanan bir anlayıştır.

Dünya tek varlık olarak kutsal kabul edilmiştir. Profan ise ondan evrimsel olarak geliştirilmiş temel bir sekülerleştirme çeşididir.”²²

Yukarıda aktarılan metinlere göre herşeyden evvel insanların varlığın kutsal ve kutsal dışı şeklinde bir ayrıma tabi tutulmasının yadırgamayan bir tavır olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda düşünenler adı geçen ayırımın belirginleştirilmesinin güçlüğüne görmeleri sebebiyle varlığın kutsal ve kutsal dışı şeklindeki ayırımına,

²¹ Uggahart W. S. *A.g.e.* s. 379

²² Carsten Colpe, 'Sacred and Profane' md. *Enc. of Rel.* s.522

açıkca lehte veya aleyhte tavır almamışlardır. Ayırımı taraftar olanlar da arada nötr nitelikli bir varlık tabakası tasavvur etmek durumunda kalmışlardır. Buna göre ya kutsal olmayan varlıklar veya nötr olan varlıklar kutsallaştırılarak, kutsallık yaygınlaştırılmıştır. Burada ise kutsallığın nasıl taşındığı veya aktarıldığı problem oluşturmaktadır.

2. KUTSALIN TEZAHÜRÜ

Kutsallık şüphesiz din ile ilgili bir kavramdır. Bu sebeple kutsalın ne olduğunun dinde veya bir şekilde din ile irtibatlı bir durumda aranması doğaldır. Diğer tarfatan herkes kabul eder ki bir dinin en temel kavramı Tanrı'dır. Bu çıkarımdan yola çıkarak şu soruları sorabiliriz. Eşyanın (kişi veya şey) özünde kutsallık olmadığı halde sonradan var olabilir mi? Kutsal olan Allah'ın, kendi dışındakiler (*masiva*) ile irtibatı nasıldır? Bu irtibat, kutsalın bulaşması ve taşması anlamına mı gelmektedir? Herhangi bir şekilde kutsallık kazanan bir varlığın kutsallığı kalıcı mı yoksa geçici midir?

Eğer yaratılış anında topyekün varlığa yüklenmiş kutsallık ilkeleri varsa bu ilkeler karşısında bir dindar insanın tavrı nasıl olmalıdır? Aslında kutsal olmadığı halde tarih içinde ve insanın yapıp etmesiyle oluşan bir kutsallıktan bahsedilebilir mi?

Bütün bu problemler bize göre öncelikle Tanrı-alem ilişkisi içinde ele alınmalıdır.²³ Ancak bu konuda peşinen, dindar kişinin, öyle ya da böyle taşıdığı kutsallık anlayışının Tanrı anlayışına bağımlı ve paralel geliştiği söylenebilir.

Örnek olarak kutsallığın insana ve diğer varlıklara verilmiş olduğu kabul edildiğinde İslam dünyasındaki bazı ontolojik kabullerin bu çerçevede mütalaa edilmesi mümkün görünmektedir. Mesela İslam felsefesinde ve özellikle İbni Sina'daki '*sudur*' nazariyesinin de taşıdığı hiyerarşik düzenle bu tür bir kutsallık fikrini içinde barındırdığını söylemek mümkün. Burada Vacib el-Vücud olan Allah'tan taşma (*feyz eden*) ile belli bir varlık sıralaması oluşur ve adeta Tanrısal nitelikler diğer varlıklarca kademe kademe paylaşılır.²⁴

Tasavvufi gelenekte yaygın olan ve ilk yaratılış gerekçesi olarak kabul edilen "Ben gizli bir hazineydim ve bilinmek istedim" şeklindeki anlayış da yukarıdaki gibi değerlendirilebilir. Burada da Allah'ın kendi zatına olan sevgisi sebebiyle, kendi dışına taşması söz konusudur.

Batı'da kutsal'ın tezahürü konusunu sorgulayan yazarlardan biri de M.Eliade'dir. "Kutsalın ortaya çıkış olayını ifade etmek için Eliade '*hierophanie*' (kutsalın tezahürü) terimini önerir. Çünkü bu terim

23 Bkz. Tanrı-alem münasebetleri için. Hüsamettin Erdeni: *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayyesesi*, Ankara- 1990 Giriş Bölümü.

24 Bkz. Hayrani Altıntaş, *İbni Sina Metafizikî*, II. basım Ankara- 1992, s. 87

kullanışlıdır, üstelik ek bir kesimlemeye ihtiyaç göstermemektedir; yalnızca etimolojik içeriğinde varolanı ifade etmektedir."²⁵

Grekçe asıllı bir kelime olan ‘*hierō*’, ‘*sacred*’ (kutsal); ‘*phainein*’ ise ‘göstermek’ ve ‘şov’ anlamına gelmektedir. Kutsalın kendisini ortaya çıkarması demektir. Bu anlam ‘*hierophany*’ tamlamasının yalın halinde de vardır.²⁶ Bu terimin anlamının böyle yalın olmasında fayda vardır. Çünkü bu, kutsalın herhangi bir tezahürünün açıkca ve kolayca anlaşılmasını sağlar. Hangi durumda olursa olsun hiyerofanın her zaman bariz bir özelliğini görmek mümkündür. Profan veya nötr olan eşyadan birini benzerlerinden ayırıp farklı konuma yerleştiriyor. Söz konusu objedeki güç doğal gücün ötesinde bulunan bir güçtür. Mesela bir taş atfedilen kutsallık taş olduğu için değildir. Bu taşın taş olmanın ötesinde bir özellik kazandığı içindir. Çünkü artık söz konusu taş veya bitki botanik veya jeolojik bir şey değildir. Her zamankinden farklı şekilde, bulunduğu dünyaya ait olmayan şekli ile vardır artık. Bu dünyaya ait olmayan doğanın dışında bir güç sıradan bir cisimde tezahür ederek O'nun varlık konumunu değiştirir. O artık ‘*ganz andere*’nin (tamamen farklı = *wholly other*) bir tezhürüdür. ²⁶ Eliade'ye göre kutsal objenin bu şeklinde paradoksal bir durum vardır. Çünkü, "herhangi bir nesne kutsalı açığa çıkarırken, kendi olmaya son vermeksizin başka bir şey haline gelmektedir. Çünkü etrafındaki

²⁵ Eliade, *A.g.e.* s.IX

²⁶ Eliade, M. ve Laurence, E. Sullivan, ‘Hierophany’, *The Enc. of Rel.* s.313

²⁶ Eliade, *A.g.e.* s.X

kozmetik ortama katılmaya devam etmektedir."²⁷ Mesela Kabe müslümanlar için kutsal kabul edilen bir yerdir. Her müslüman için Kabe, özellikle de Hacer el-Esved, içinde bulunduğu doğadan ve çevreden farklıdır; türdeş değildir. İçinde bulunduğu mekandan kopuk ve niteliksel olarak farklılık arz eder. Fakat buna rağmen fiziksel olarak türdeşdir. Doğadaki oluş ve bozuluştan etkilenmekte ve bu sürece katılmaktadır.

Duvarlar ve taşlar zaman içindeki sıcaklık farkından etkilenip fiziksel ve mekanik çözülmeye uğramaktadır. Fakat bütün bunlara rağmen dindar insan için kutsal mekanı, diğer mekanlardan ve çevresinden ayıran bir eşik vardır. Bu kutsal ile kutsal olmayan mekanı ayıran kesin bir çizgidir. Böyle bir mekanı "kendini çevreleyen din dışı (kutsal olmayan M.Ç.) mekandan niteliksel olarak nasıl farklı olduğunu gösteremezsiniz, kutsal mekanın yapısı hakkında nutuk atmak boşuna olacaktır."²⁸ Kutsal tezahür edince " din dışı mekanın şekilsiz alışkanlığının ortasına sabit bir nokta, 'kaos'un içine bir 'merkez' koymakla kalmamakta, aynı zamanda bir düzey kopuşunu icra etmekte, kozmik düzeyler arasında (Gökyüzü ile Yeryüzü) iletişimi açmakta ve ontolojik düzlemde bir tarzdan değerine geçişi mümkün kılmaktadır. İşte 'aşkın ' ile iletişim kurabilen, 'merkez'i yaratan şey din dışı dünyanın türdeş olmama durumundaki böylesine bir kopuştur: ... Kutsalın mekanda tezahürünün sonradan kozmolojik bir değeri

²⁷ A.g.e. s. X

²⁸ A.g.e. s. XIII

olmaktadır. Her mekansal kutsal tezahür veya bir mekanın kutsallaştırılması, bir evrenin yaratılışına eş değerdir. ... Her dünya tanrıların eseridir, çünkü yol tanrılar tarafından doğrudan yaratılmıştır. Veya insanlar tarafından yaratılış eyleminin örnek olayı ayinsel olarak yeniden gerçekleştirilerek kutsallaştırılmış, yani evrenselleştirilmiştir. "

29

Eliade kutsallığın insan zihninin evrendeki bir objeyi yorumlaması anlamında ele alır. Bu da kutsallığın nesnelliğini bir anlamda inkardır. Kutsalın objektif algılamasından çok onun öznel ve antropolojik yönü üzerine konuşmaktır. Zaten Eliade'nin söz konusu kitabına bakıldığında mukayeseli dinler tarihi açısından kutsalı ele aldığı görülecektir. Burada sergilenen son derece olgusal bir yaklaşım tarzıdır. Rudolf Otto ise kutsal hakkındaki değerlendirmelerini farklı bir anlayışla ortaya koymaya çalışmıştır. '*The Idea of the Holy*' (*Das Heilige*) adlı kitabında kutsalın felsefi ve teorik temellendirmesine ilişkin gayretler daha çok rasyonel bir perspektif taşır.³⁰

29 Eliade. *A.g.e.* s.44

30 Özellikle "Numinous" kavramının özelliklerinin anlatıldığı bölümlere bakınız.

Burada yeri gelmişken bir hususu belirtmeden geçemeyeceğiz. Otto'nun kitabının Almancasıyla . İngilizce çevirisinin indeks kısmının sistematigi değiştirilmiştir. Almancasında maddeler halinde 'Numinous' kavramının özellikleri sayılan bölümler John W. Har ay tarafından 1958'de yapılan İngilizce çevirisinde ayrı bölümlermiş gibi daha dağınık ve değişik bir dizinle ele alınmıştır. Ayr. bkz., II.Bölüm-Kutsalın tanımlanması. -

Eliade yaratılışı kutsalın püskürmesi olarak kabul eder. Ona göre yaratılış ontolojik bir öz taşkınlığıdır.³¹ Öbür taraftan efsanenin “mutlak kutsallığı ifşa” ettiğini de söyler.³² Efsanevi bir hareketi tekrarlamak, ilahi olana katılma isteğidir.

“Tanrısal modellerin bu sadıkane tekrarının çifte bir sonucu vardır: 1) Bir yandan iman tanrıları taklit ederek kutsalda ve bunun sonucunda hakikatte tutunmaktadır; 2) Öte yandan, örnek alınacak tanrısal hareketlerin kesintisiz yeniden güncelleştirilmesiyle dünya kutsallaştırılmaktadır.”³³

Her ne kadar kutsal objeler veya kavramlar toplumdan topluma değişse de kişi ile kutsal arasındaki tavırda orta bir yönden bahsetmek mümkündür. Sujenin kutsal objeye karşı duyduğu korku (*tremendum*) ve heyecan (*fascinans*) kutsalın mistik (*mysterium*) yönünü belirler. Esasen ne kadar dinden ve dinî tecrübeden uzak olursa olsun, hemen her insanın bir tür kutsal anlayışı vardır. “Ulaştığı, dünyanın kutsallıktan arındırılma derecesi ne olursa olsun din dışı bir hayatı seçmiş olan insan dinsel tavrı ortadan kaldırmayı başaramamaktadır. Kutsallıktan en fazla arınmış varoluşun bile, dünyanın dinsel olarak değerlendirilmesine ilişkin izleri hala taşıdığını söyler.”³⁴ “Din dışı bir

³¹ Eliade, *A.g.e.*, s.77

³² *A.g.e.*, s.76

³³ *A.g.e.*, s.79

³⁴ *A.g.e.*, s.3

insanda nisbi olarak farkedilebilecek şey, onun da zamanda belli bir süreksizliği ve türdeş olmama halini tanıdığıdır. Onun içinde, oldukça tekdüze olan çalışma zamanının dışında, eğlence ve seyir zamanı olan ' bayram zamanı' vardır. O da çeşitli zamansal ritmlere göre yaşamakta ve değişken yoğunlukta zamanlara tanık olmaktadır." 35

Kutsallığın nesnel olduğunu kabul etmeliyiz. Çünkü kutsal insan tecrübesiyle oluşan tarihsel bir olgu olduğunu kabul edersek izah konusunda sıkıntı yaşanır. Diğer taraftan Eliade'nin din dışı insan için iddia ettiği kutsallık anlayışının sonu yoktur. Buna göre doğum gününe verilen önemin de bir tür kutsallık olduğunu söylemek mümkündür. Tarihsel süreç içinde kutsal algılamadaki sapmalar kutsalın ontolojik ve ilahi (*divine*) vechesini görmemize engel olamamalıdır.

Kutsallık hissi sonradan kazanılmış ve subjektif bir değer değildir. Çünkü insan 'değer' (*value*) ile olan münasebetinde onun iyi olduğuna ilişkin bir tavır içindedir. Gerçi bu tavır kutsal izah için yeterli değildir. Zira kutsal ile olan irtibatında kişi daha farklı ve komplike bir tavır içindedir.

"Kutsallığın yaygın kullanımı hem ilahi hemde dinî anlam içerir. Fakat dinî bir kavram olarak kullanıldığında pek ilahi bir özellik içermez. Bu yüzden ilkel dinlerde 'kutsallık' (*holiness*) her ne kadar bazen mutlak anlamlar içerse de genellikle fiziksel olarak kabul edilir.

35 *A.g.e.* s.50. Ayr. Bkz., M.Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İstanbul 1994, s.25 ve devamı.

O insanı veya eşyayı ilahi (*divine*) kılan temel, fiziksel ve kutsalın doğasında bulunan bir özelliktir. Veya olumsuz yanını görececek olursak o kötü ruhlardan biri olmaktır."³⁶

Eliade başka bir çalışmasında kutsalın Mutlak Varlık ile olan bağlantısını ifade eder. Ve ilkel insanın kutsallık konusundaki çoğulcu ve farklı yaklaşımını bir yöneliş hatası ve bir yanılgı olduğunu savunur:

"Asıl gerçeklik kutsal olandır; zira, yalnızca kutsal olan mutlak, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür. Sayısız kutsallaştırma testleri- yolların, toprak parçalarının, nesnelerin, insanların vb. kutsallaştırılması - ilkel insanın gerçeklik takıntısını, varlık arayışını açığa vurmaktadır." ³⁷

Mutlak varlığın tezahürüne genellikle kutsal deriz. Bu, Doğu ve Batı dinlerinin hepsinde böyledir. ³⁸

"Eski Ahitte kutsallık ne fiziksel ne de ahlâki bir özelliktir; fakat her ikisini birleştiren bir sıfattır; kişiyi bazen ahlâken bazende öteki açıdan etkiler. ... İnsanın gördüğü, Tanrı'nın kutsallığı değil onun şanı ve kutsallığının tezahürüdür. Yehova kendisinin kutsallığını göstermek istediği zaman ilahlığını gösterir. Bu her zaman bir güç gösterisidir.

³⁶ Burns, I. F. 'Holiness'. *The Enc. of Rel.* s.741

³⁷ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s.25

³⁸ Winston A.g.e. s.36

Fakat bazen de dinî değerleri dikte etmek içindir. Aynı şekilde Yehova kutsalını ahlâki iradesini belirtmek süretiyle de tezahür ettirir. Bu yüzden o kutsallığını doğruluğuyla gösterir. O, ahlâki kötülüğe karşı nefretini ise -ki o da kutsallığının bir özelliğidir- günah konusundaki yargısıyla gösterir.”³⁹ Yine Eski Ahid’e göre "Yahvenin (*Yehova*) kutsallığını kabul etmek her insanın görevidir; O’nun tamamen başka olduğunu kabul etmeli ve fiziksel olarak onu yaratıklar seviyesine indirgememeli. Yahova’nın (yahve) adı kutsaldır ve insan kutsal olana layık olmayan bir tavır içine girince kutsal adı profanlaştırır. Böylece kişi O’nun kutsallığını kabullenmekte zorlanır; veya başkasının kabul etmesini engeller. " ⁴⁰

Mc Kenzi, Beniisrailin kutsallığını onun Yahovaya ait olmasına bağlar, bu yüzden onlar ilahi alana ait oldular, der. ⁴¹

Leon-Dufour Xavier de kutsallığın Tanrı’ya ait olduğunu ve insana onunla ilişki içinde olunca geçtiğini kabul eder:

"İncil’de kutsallık Tanrı’ya layıktır. Eşyanın (kişi ve şey) da özelliği olabilir; Tanrı ile varlık arasında yeni bir ilişki olduğunu ifade eder. Bu ilişki ister Tanrı’nın ondaki baskısıyla isterse insanın Ahit’e bağlılığa çağırmasıyla olsun, her iki durum da da bu yeni ilişki vasıtasıyla olur. Gerekçe’de 'haios' ve 'ilaha ait' anlamında kullanılır.

³⁹ John Mc Kenzie, 'Holy', *Dictionary of Bible* s.365

⁴⁰ *A.g.e.* s.765-6

⁴¹ *A.g.e.* s.366

Eski Ahit'te olduğu gibi Yeni Ahit'te de yalnızca Tanrı'nın kutsal olduğu söylenir." 42

Kur'an'ın terminolojisine bakınca da bunu görmek mümkündür. Cebaril için kullanılan '*Ruh el-Quds*' 43 her ne kadar 'Kutsal Ruh' diye çevriliyorsa da bu yanlış bir tercümedir. Söz konusu terki, izafet terki, belirti, isim tamlaması olarak çevrilmesi gerekir. Yani çeviri 'Kutsal'ın 'Ruhu' şeklinde olmalıdır.44 Bu durumda da 'kutsal'ın Allah olduğunu söylemekte her hangi bir yanlışlık olmayacaktır. Fakat bu kavramın tefsir çalışmalarında -incelediğimiz kadarıyla- 'Kutsal Ruh' şeklinde çevrilmesi Hristiyanlığın etkisine bağlanabilir. Adı geçen kavramın tahlili ileriki sayfalarda biraz daha detaylıca yapılmaya çalışılacaktır..

Kutsalın kökenin Tanrı olduğu konusunda S.H.Nasr şunları söyler:

"Kutsal, maddî olanda manevî olanın, dünyada semanın 'mucizevî' varlığını belirtir. O dünyevî insana semavî kökenini hatırlatmak için sema'dan bir yankıdır."45

Kutsallık, objenin Tanrı ile iletişiminden bulaşır. "Varlıklar kutsallıklarını Tanrı ile olan özel birleşmeleriyle veya ilişkileriyle

42 Leon- Dufour Xavier. 'Holy'. *Dictionary of The New Testament*. s.329-30

43 Kuran 2/87, 2/203, 5/110, 16/102

44 Quds kelimesinin etimolojisi için III. Bölüm I.başlığa bkz.

45 Seyid H.Nasr. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*. Çev. İ. Demirhan. İstanbul-1992. s.4

almışlar. ... Kültik (ibadet- erkan M.Ç.) kutsallık fiziksel bir özelliktir. Bir eşyadan veya kişiden bir başkasına fiziksel temasla geçer. Fakat bu temasta kutsallığın dominant bir özellikte olduğu unutulmamalıdır. Bu temas profan olanı kutsallaştırır. Fakat profan kutsalı yok edemez. " 46

Yukarıda naklettiğimiz bir fragmentte Mc Kenzie'nin aksine Nathan Söderblom varlıkları tamamen kutsal ve kutsal olmayan diye ayırmaktan kaçınır; ve her ikisinin arasında, yer değiştirebilen bazı nötr varlıklar kabul eder. Mesela temiz varlıkları arada kabul eder. Mc Kenzie ise kutsal ve profanın paralelinde 'temiz' (clean), ve 'pis' (unclean) terimlerini kabul eder. 'Kutsal' ve 'profan' arasındaki ilişkide kutsal dominant bir özellik arz ederken, 'temiz' ile 'pis' arasındaki ilişkilerde ise 'pis' olan dominanttır. 'pis', 'temiz' olanın kirlenmesini sağlar.

Otto, 'Yehova'nın öfkesi' derken kullandığı 'orge' (wrath) kelimesini 'numenin öfkesi' anlamında da [orge (δpyri) of the numen] kullanır. Ona yönelenin bir kalkana ihtiyacı vardır. Bu da kutsamadır (consecration). Bu aynı zamanda yönelen kişiyi numinousun kendisi yapan bir işlemdir. Onu 'profan'lık tan uzaklaştırıp 'numen' ile bir ilişki için hazırlar. Bu kutsamanın (consecration) veya cazibenin (grace)

46 John Mc Kenzie, *a.g.e.* s.366

anlamı insanları birleştiren, numenden veya numenle oluşturulmuş bir unsur içerir. 47

3- KOZMİK AÇIKLIK

Eliade'ye göre dindar insan 'açık' bir evrende yaşamaktadır ve kendisi de dünyaya açıktır. Bundan şunu anlamak gerekir: a) Bu insan tanrılarla iletişim halindedir; b) Dünyanın kutsallığına katılmaktadır.⁴⁸ Bu, kutsalın, iz düşümsel tezahürünü anlatır.

"Açıklık bir varlık tarzından bir diğerine, varoluşsal bir konumdan bir başkasına geçişi mümkün kılmaktadır."⁴⁹ Bu geçişin bir eşiği vardır. "Eşik 'dışarı' ile 'içeri' arasındaki sınırlamayı olduğu kadar, bir alandan diğerine (din dışından kutsala) geçiş olanağını da somutlamaktadır."⁵⁰

Kutsal açısından varlıkların ontolojik açıdan konum değiştirmeleri iki şekilde mümkündür:

1-Mutlak varlık olan kutsal'ın fenomenal (olgusal) alana ait bir cisim ile irtibata geçmesi suretiyle:

47 Rudolf Otto *a.g.e.* s.54

48 Eliade, *A.g.e.* s.150

49 *A.g.e.* s. 157

50 *A.g.e.* s.158

2- Fenomenal alana ait bir varlığın kutsal ile irtibata geçmesi. suretiyle.

Bunlardan birincisini yukarıdan aşağıya açıklık, ikincisini ise aşağıdan yukarıya doğru açıklık olarak kabul etmek mümkündür. Öyle görünüyor ki, insanî tesirin yoğun olduğu, aşağıdan yukarıya doğru bir açıklıkta Eliade'ye göre kutsallaşmadan söz edilebilir. Fakat bunun nasıl ve ne tür bir kutsallık olduğunu açıklamak oldukça zordur. Varlıkların insanî veya tabii gücün etkisiyle ontolojik bir hareketliliğe sevk edilmesi mümkün gözükmemektedir. Kutsallık varoluşsal, yani sonradan kazanılmış bir özellik değildir. Bu durumda o yaradılıştan ve özde olması gereken bir özellik olmalıdır. Öyleyse mantıklı gözükürse, kutsallık tezahürünün yukarıdan aşağıya olmasıdır. Mesela, Kabe'nin kutsallığı eğer orada bir takım tarihî olayların yaşanmasına bağlıysa bu, antropolojik ve insanın yapıp etmesiyle oluşan bir varoluşsal kutsallık olacaktır. Bu tarz bir kutsallığın yukarıda da söylendiği gibi kişinin doğum gününü kutlaması ve o günü diğer günlerden önemli saymasından farkı yok gibidir. Belki fark derece farkıdır, mahiyet farkı değildir.

Dindar insanın dinî ritüelleri (*ibadet-erkân*) yerine gerirmesi, *Din Felsefesi*, *Din Sosyolojisi* ve *Din Psikolojisi* gibi disiplinlerde 'dinî tecrübe' olarak adlandırılır. Dinî tecrübe 'kutsal' ile olan ilişkide varlık kazanır. Buradaki kutsal, bizzat Tanrı'nın kendisidir. "Kutsal objeye karşı yapılan bazı davranışları şekillendirmeye çalışmak isteyince

'ritüel' alanın ortasına girmiş oluruz." ⁵¹ Dindar insan (*homo religious*) ibadet ve tapınmayı Tanrı'ya veya Tanrı seviyesine çıkardığı bir varlığa yapar. İbadet eden bir kişinin (*mümin*) ruh halinin özellikleri 'kutsal'ın tecrübesi sırasındakilerle benzerlik taşır. Burada da bir çift boyutluk; gizemlilik, korku ve cazibe vardır. Otto '*numen*' olarak adlandırdığı kutsala karşı iki duygu beslediğimizi söyler. İlki, insanda mutluluk ve cazibe uyandıran subjektif bir değerdir. İkincisi ise saygı uyandıran objektif bir değerdir.⁵² Ancak kutsalın duygusal zeminini ve çerçevesini hazırlayan her türlü zihinsel durumun subjektif niteliği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü burada bir anlamda iman veya inanma tavrı vardır. Başka bir ifadeyle kutsalın imanla ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır. Bu konunun da Din Felsefesinin önemli problemlerinden biri olan iman-bilgi münasebeti ve inanmanın mahiyeti gibi meselelerle birlikte ele alınması gerekir.

Bir din sosyoloğu olan Thomas F.O.'dea da 'kutsal'ın duygusal vechesini vurgular. O'dea "dinî tecrübe isimli bir başlık altında 'holy', sacred ve carisma"yı (*kutsal* ve *karizma*) ele almıştır. O'na göre dinî tecrübeyle insan olağan üstü olana, mutlak güce ve yaratılışa cevap

⁵¹ Susanne K. Langer. *Philosophy in A New Key*. New York-1949. s.124

⁵² Otto s. *a.g.e.* s.52

verir. Cevabı şekillendiren de aşırı saygı ve cazibedir, der.⁵³ Kutsalın tezahürü bunun en iyi ifade şeklidir.⁵⁴



⁵³ Thomas F. O'Dea. *The Sociology of Religion*, . s.24

⁵⁴ R. Otto. *a.g.e.* s.143

II. BÖLÜM

KUTSALIN TANIMLANMASI



1- KUTSALIN İRRASYONELLİĞİ

Kutsalı tanımlarken Söderblom'dan daha önce aktardığımız bir fragmenti hatırlatarak başlamak istiyoruz. Nathan Söderblom şöyle diyordu:

"Gerçek bir din 'Tanrı' (*divinity*) kavramını tanımlamadan varabilir. Fakat kutsal ile kutsal olmayanın ayrımını yapmayan bir din olamaz ... Kutsallık, Tanrı'ya dinî bir anlam yükleyen en temel özelliği oluşturur. Kutsal (*holy*) olmayan Tanrı kavramı dinî değildir. (Schleiermacher'den naklen) Bir Tanrı'nın varlığı onun 'mana'sı, gücü ve kutsallığı' ile birlikte dini oluşturur."¹

Mircea Eliade, R.Otto'nun kutsal hakkında yazdığı '*Das Heilige*' isimli kitabını kastederek şöyle demektedir:"Otto, Luther'i okumuştur. Ve bir mümin için 'canlı Tanrı'nın ne anlama geldiğini kavramıştı. Bu, filozofların, bir Erasmus'un tanrısı değildi; bu bir fikir, soyut bir kavram, basit bir ahlâkî alegori değildi; bu tanrısal 'öfke'de ifadesini bulan korkunç bir 'güç'tü .

Rudolf Otto kitabında bu dehşet verici ve irrasyonel deneyin niteliklerini tanımaya çaba sarfetmiştir." ²

1 N.Söderblom. 'Holiness', *The Enc. of Rel. and Ethic*, s.731

2 M.Eliade. *a.g.e.* s.VII

Görüldüğü gibi Söderblom, Eliade ve Otto kutsaldaki duygusal niteliğin öneminin farkındadırlar. Ancak onların buna yönelik belirleme çabalarında farklılıklar vardır.

Daha önce işaret edildiği gibi '*numen*' Otto'nun en temel kavramıdır. Onda bütün irrasyonel tecrübeler numen'e (Latince Tanrı) ilişkindir Otto'nun kitabına baktığımızda 'kutsal'ın olumlu yönünü görürüz. Bunu da (*numinous*) kavramı ile izah eder. 'Numinous'un iki özelliği vardır: '*Tremendum*' ve '*fascinans*'; her ikiside gizemlilik (*mysterium*) özelliğine sahiptir.

Otto, '*numinous*'u "zihinde reflektif olarak oluşan his (*feeling*)" diye tanımlar ve insan zihnini etkileyip belli bir kavramsal yapıya kavuşur, der. Ona göre aşk, güven ve benzerleri dahil, bütün duygularımızın ortak unsuru olan birşey vardır. Bu da *mysterium* (gizemlilik) duygusudur. Bu duygu, bazen zihni, bir ibadet aşkıyla kaplar. Bazen ruhu sakinleştirir ve bazen de ruhtan fişkırp değişik heyecanlara neden olur.³ *Tremendum*, *mysterium*'un '*korkutuculuk*' vechesini oluşturur. Açık olarak tanımlamamasına rağmen *mysterium*'u doğa üstü, alışılmamış, esoterik ve içsel diye niteler.⁴ Otto'nun kitabında *numinous*'un *mysterium*'u (kutsallığın gizemlilik özelliği) için yapılan açıklamalar aşağıdaki gibi bir sıralama izler.

1)Korkutuculuk özelliği (*tremendum*)

3 R.Otto. *a.g.e.* s.12

4 *A.g.e.* s.13

2)Yüceltilmişlik, üstünlük özelliği (*macestas*)

3)Enerjiklik. (*emmergy*)

4)Kendisinin dışında bir şeye benzememe özelliği, (*Ganz andere* veya *Wholly other*)

Tabii bunlar numinousun özelliklerinden, sadece bir tanesi içindir. Harwey yaptığı çeviride Almanca baskısına sadık kalmayarak Otto'nun, kutsalın temelini oluşturan numinous'un özelliklerini değişik bir sıralamayla vermiştir. Yukarıda sıralanan özellikleri de kapsayan Otto'nun kendi sıralaması şöyledir:

1)Numinous, mahlukat özelliğine sahiptir. (*creature- feeling*)

2)Korkutucu gizemlilik (*mysterium tremendum*)

3)İlahî bir uyum (*hymnen*)

4)Cazibeli gizemlilik (*mysterium fascinans*)

5)Şaşırtıcı ve alışılmışın dışında bir gizemlilik (*ungchever*)

6)Azamet (*augustus* veya *augustum*) ⁵

Otto'ya göre mukaddes anlamına gelen ve Yunancada '*augustus*' şeklinde okunan (δεδυδτος) kelimesi ünvan olarak öyle rastgele

⁵ Bu sıralama, Otto'nun kitabının Almanca baskısından alınmıştır.

kimseye verilmezdi. İlk Hristiyanlar onu ‘*numen*’ anlamında kullanmışlardır.⁶

Otto’ya göre ilkel insan ile modern insanın korku anlayışı farklıdır. Dine yönelişteki yanılgılar mitoloji ve yarı tanrılı (*daemons*) efsaneyi üretir. Otto, Luther’in ‘doğal insan’ı, tanrıdan tam olarak korkmaz, düşüncesi sadece psikolojik açıdan değil aynı zamanda korkmama özelliğine de sahiptir, demektedir. Ürperti der (*shuddering=graven*) Otto; zihinde önceden vardır; tecrübe dünyasında yeri yoktur.⁷

Otto’ya göre ‘*kanım dondu*’ veya ‘*tüylerim ürperdi*’ derken ‘donmuş kan’da belki doğal bir belirti vardır. Fakat tüylerin ürpermesinde doğal olmaktan başka doğa üstü bir belirti de vardır.⁸ Dinî alanda kullanıldığında bu ürperti (*shudder*) şaşkınlık halini kaybetmiştir. Zihni kaplayan, söze gelmez (*ineffable*) bir şey de değildir artık.. O mistik bir korkudur.⁹ Otto’ya göre Eski Ahit’de Tanrı’nın azabı anlamında kullanılan ‘*orge*’ (ὄργη) *tremendum*’ dan başka bir şey değildir.¹⁰ Fakat Tanrı’nın gazabında (*the wrath of god*)

⁶ Otto, *a.g.e.* s.14

⁷ *A.g.e.* s.15

⁸ *A.g.e.* s.16

⁹ *A.g.e.* s.17

¹⁰ *A.g.e.* s.19

"doğal öfkenin uyandıramadığı, görülebilen, açık ve doğa üstü bazı çarpıntılar ve parıltılar vardır" ¹¹

Otto' nun 'kutsal' yerine kullandığı 'numinous' bir çeşit değerdir. Ve bu değer in olduğu her yerde: numinous' un zihni bir ifade olduğunu görüyoruz. Bu tamamen nevi şahsına münhasır (*sui generis*), bir zihni kavramdır. Detayına inilip her kavram gibi tartışmaya alındığı zaman, kesin olarak tanımlanamaz. ¹²

Otto, 'tremendum' ve 'augustum' terimleriyle izah ettiğı -sırasıyla- 'dinî korku' ve 'dinî saygı' konularının tam anlamıyla tanımlanamayacağını söyler. Çünkü bunlar bir müzik kompozisyonunun güzelliğı gibi non-rasyonel (akıl dışı, akli olmayan)'dır. ¹³

Kutsalın irrasyonel vechesine dikkat çekmek amacıyla kaleme aldığı kitabında Otto' nun bu konudaki nonrasyonalist düşünceleri hemen hemen her bölümde hissedilir. Mesela 'tremendum' unsurlarından olarak zikrettiğı 'awefulness' (korku) kelimesini 'korkunun verdiği doğal bir his' olarak tanımlar ¹⁴ İbrancadaki 'hiqdish' kelimesiyle eşleştirip 'kalpte bir şeyi kutsal tutmak' diye çevirir. ¹⁵

¹¹ A.g.e. s.19

¹² A.g.e. s.7

¹³ A.g.e. s.59

¹⁴ A.g.e. s.13

¹⁵ A.g.e. s.13

Otto ifadelerinde 'felsefi Tanrı'ya karşı çıkarak 'inanan insanın Tanrısı' için, canlı, tutkulu, duygulu, iradeli, güçlü, heyecanlı vs. anlamına gelen '*energy*' ve '*urgency*' kelimelerini kullanır. Bu, tanımlanabilen spekülâtif ve rasyonel nitelikli bir Tanrı anlayışına karşı keskin ve sert bir çıkıştır. Otto, her ne kadar bu tarz Tanrı anlayışlarında antropomorfist uzantılar var denilmişse de Tanrı'nın mahiyetinin rasyonel çerçeveye indirgenmesine engel olmak gerektiğini düşünür.¹⁶ Fakat onun bu anlayışına da eleştiriler gelmemiş değildir. Çünkü Otto bu korku ve cezbe unsurlarını, trans, arzu, coşku cezbe (*extasy*) gibi, dindeki '*dionizyak*' (metafizik güçler) unsurlarla irtibatlandırır.¹⁷ Bu düz teori bizi oldukça soyut bir göreceliğe götürür.¹⁸ Bilindiği gibi uç noktalarda bir görecelilik (*relativism*) din için bir belirsizliğe yol açar. Poul Tilliche göre dinin aşkınığa, belirsizlik (*ambiguity*) sebep olur. Bu belirsizlik tecrübe edildiğinde ya da giderildiğinde sekülerleşme ve kutsallıktan arınma gerçekleşir.¹⁹ Hatta biraz daha ileri giderek şöyle der: "Din aşkınığının getirdiği belirsizlikten dolayı sekularize edilerek sonuçta seküler formlar içinde eritilip yok edilebilir. ... Fakat derin sekülarizm (*radical secularism*) de ahlâk ve kültürü hazırlayan aşkınılık unsurlarından kaçamaz."²⁰ "Belki

16 *A.g.e.* s.23

17 H.J.Paton. *The Modern Predicament*, New York-1958, s.134

18 *A.g.e.* s.134

19 Poul Tillich, *Sistemâtiik Theology* III, cilt s.101

20 *A.g.e.* s. 101

din özel bir alanda kutsallıktan arındırılabilir. Fakat nihai gayenin ve ruhun bir gücü olma özelliğini yok edemez." ²¹ Bu görüşler için Eliade'nin yukarıda naklettiğimiz görüşlerine de bakılabilir.

Aşırı irrasyonelliğin dine zarar verdiği iddia edilebilir. Bu konuyla ilgili İslâmi düşünce tarihinde örnekler bulmak mümkündür. Batınlığın (*esoterism*) din için ortaya koyduğu görüşler ölçsüzlük derecesindeki görecelilikten başka bir şey değildir. Fakat irrasyonelliğin böyle "bir tehlikesi var olsa bile hayatımızdan göreceliliği, aşkınlığı ve sembolleri atmamız son derece güçtür. "İnsan her zaman rasyonel hareket etmediği gibi ibtidai ile Avrupalı arasındaki fark da rasyonellik bakımından derece farkıdır. Cinlerden, ruhlardan medet ummak, ruh çağırmak Avrupanın ve Amerikanın münevver sayılan muhitleri arasında da yaygın bir faaliyettir." ²²

Otto rasyonalizmin kutsallık düşüncesini zayıflattığını düşünmektedir.²³ Otto daha çok Batı dinlerindeki ahlâkî kavramlarla karışmış olan kutsal irdelemek ve mutlak iyi ile eş anlamda görmek ister. Fakat bu, Otto'nun kutsalın kaynağı (*origin*) ile ilgilenmediğini gösterir. Otto'nun 'hloy' veya 'numinous' kavramı ahlâkî ve akli kavramların üstünde bir şeydir. O, üç Batılı dinî gelenekte bir

²¹ *A.g.e.* s. 102

²² Yürükan Turhan, *İbtidâilerde Kutsal ve Kutsal Dışı Sahalar Ayrılığı*,

İstanbul-1954 s.34

²³ Thomas O Dea, *a.g.e.* s.21

etkileşiminden bahseder. Bu etkileşim üç önemli dilden gelmiştir: *Qadosh* (İbranice), *ayios* (Yunanca) ve *sanct* veya *sacre* (Latince).

Otto'ya göre kutsal, içsel ve esoterik bir şeydir. Onu ancak duygularda yaşayabiliriz. Tamamen başkadır. Alışılmış, olağan dünyanın tamamen üzerinde birşeydir. Kutsal tecrübesi müminde bir değerlilik hissini uyandırır.

Durkheim ve Otto'nun izahlarında önemli bir çok ortak nokta vardır. Bunlar fenomenin insan ile ilişkisinde gizemlilik oluşturan, korku karakterli ve özgürlük hissi gibi özelliklerdir. ²⁴ "Kutsal her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermektedir. Dil '*tremendeum*'u, '*magestas*'ı veya '*mysterium fascinans*'ı doğal alana veya insanın din dışı ruhsal dünyasına ait terimlerle ancak safcasına tarif edebilir. Fakat bu anolojik terminoloji aslında insanın '*ganz andere*'yi (hiçbir şeye benzemeyen) ifade edebilme yeteneksizliğinin sonucudur."²⁵

Buraya kadar kutsallık hakkında aktarılan bilgiler bize onun basit bir kavram almadığını göstermektedir. "Yani kutsal değişik şekilde ve ayrımları çok kompleksli olabilir. Uzaysal veya ruhsal, etik veya fiziksel, kesin ayrımlı veya bir süreklilik içinde, aynı kişi, obje veya yerde bazen olup bazen olmayabilir. Şu ana kadar ayrımına vardığımız temel belirleyicilik şudur: Kutsallık özel bir dinî duyarlılığı özel bazı

²⁴ A.g.e. s.21

²⁵ M.Eliade, a.g.e., s.VIII

alanlarda ve özel bazı şekillerle diğer hepsiden ayıran davranışı temsil eder. Bu ayırıcı tavır kültürlerle göre değişir. Fakat şekli ne olursa olsun bir tecrübe, bir mekan, kişi veya objeye yönelik son derece özel bir ayrımı belirten ve diğerlerini dışarıda bırakan davranış bizim gerçek kutsallığa çok yakın olduğumuzu gösterir. Bu özel alanda da, bu dinin özel bir tecrübesi olarak bazen Mutlak Güç'ün bir tezahürü görülecektir. Buna rağmen kutsallığın aldığı şekilleri, özel alanların çeşitlerini ve şekillerini ve farklı dinlerdeki 'kutsal ayırım'ları tanımlamak zor olacaktır ." 26



26 Winston L. King., *ibid.*, s.38

2- KUTSAL'IN RASYONELLİĞİ

Yukarıdaki sayfalarda kutsal hakkında önemli sorgulamalarda bulunmuş olan Otto'nun kutsalın değişik cepheleri hakkındaki görüşlerini aktardık. Bu görüşlerde o, irrasyonelliğe yakın durmakla beraber esasen kutsalın rasyonelliğini tamamen gözardı etmemektedir denemez. Bir kere kitabının alt başlığının açılımı "*İlahî Düşüncede Akıldışı Etki Ve Onun Akli Olanla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*" şeklindedir. Ayrıca dine ait bir konuyu kavramlaştırmak veya kavramsal çerçevede ele almak, bir anlamda rasyonalize etme faaliyeti olacaktır. Diğer taraftan Otto, öncelikle .dinî bilgilerin kaynağının akla dayanıp dayanamayacağı şeklinde felsefî bir problemle uğraşmıştır. Kutsal hakkındaki bu çalışmada Otto üzerinde yoğunlukla durmamızın sebebi de onun hem bu yönü, hem de bu konudaki tanınmış ve kabul edilmişliğidir.

Otto kitabında, kutsalın (*numinous*) iki özelliği olarak sunduğu şu kavramların rasyonolize edildiğini söyler. Numinous'un korkutan ve iten özelliği olan '*tremendum*', akla dayalı adalet ve ahlâk olarak şematize edilmiş ve 'Tanrının öfkesinin kutsallığı' şeklinde yorumlanmıştır. '*Fascinans*' ise ona göre, *numinos'un* çeken ve cezbeden özelliğidir. İyilik, sevgi vb. düşüncelerle şematize edilmiştir. Bunlar biraz gizemli (*mysterium*) bir renk de taşır.¹ *Mysterium*

¹ R. Otto, *o.g.e.*, s.14.

özelliğinde 'kokutucu'luk ve 'cazibe'deki gibi gayri akli özelliklerle akli özellikler şeması arasında tam bir benzerlik olduğunu görebiliriz.²

Rasyonellik, çoğunlukla düşünmekle, non-rasyonellik ise hissetmekle özdeşleştirilir. Nitekim Otto da bu ayrımı, düşünme ve hissetme eylemleriyle özdeşleştirir. Ona göre bir obje tamamen düşünülebiliyor veya idrak edebiliyorsa rasyonel, hissedilip idrak edilemiyorsa non-rasyoneldir. Fakat dinî tecrübelerde artı birşeyler vardır. Ancak Otto'ya göre rasyonel kavramlarımız non-rasyonele dayanak ve yüklem olmalıdırlar. Veya kavramsal anlayıştan uzak akıl üstü konu (subject) olmalıdırlar bu farklı duygusal tepkisel 'kaynaklı' yoldur. Non-rasyonel ve kavramdışı bir yoldur. Bu, dinin bütün aşamalarında yer alıp onun 'özünü' oluşturur.

Bütün bunlar birçok ciddî problemler ortaya çıkarır. İlk olarak hiçbir kavramın objesini tam olarak karşıladığı söylenemez. Üstelik Tanrı'nın herşeyi bilen gibi bir sıfatının bize ait bir kavramla izah edileceğini söylemek imkansızdır.

İkinci olarak kelime veya terim kullanmaksızın dinî hisler veya onların objeleri hakkında nasıl konuşulabilir? ³

² *A.g.e.* s.141

³ H. J. Paton, *a.g.e.* s.131

Her ne kadar bu konuda netlik olmasa da düşünme ve hissetme arasında ciddi bir farkın olduğu bir gerçektir. Ve eğer dikkatleri dinî hissin ayırımına yöneltebilirsek bu büyük bir hizmet olacaktır." 4

İmanın duygusal temele mi yoksa rasyonel temele mi dayandırılması gerekir? şeklindeki klasik din felsefesi problemine Otto farklı bakmaktadır. Ona göre bir din sadece bir imanda ibaret değilse insanın kişisel inanç bazından çıkıp zihinde bağımsız bir doğru olarak kabul edilen prensibler oluşturmalıdır; 'tarih' ve 'tecrübe'nin ürünü olmamalıdır.⁵ "Biz 'kutsal'ı (*holy*), bir taraftan zihinde bir a priorik kategori olarak aldık; bir başka açıdan ise dışa tezahür eden bir tecelli olarak yorumladık. Buradaki çelişki veya zıtlık, içsel veya dışsal (*zahir/batın*) veya genel ve özel ilham arasındaki yaygın çelişki ile aynıdır. Eğer biz, 'akıl', (*ratio*) zihinden çıkan veya gelişen bütün anlayışları kapsayan bir terim olarak alırsak bu çelişki tarih olaylarına dayanır. Ve böylece biz *a priorik* kategori olan 'kutsal' ile anlamlı tezahür veya tecelli olan 'kutsal ' arasındaki ayırımın daha çok 'akıl' (geniş anlamıyla) ile tarihin ayırımıyla aynı olduğunu söyleyebiliriz."⁶

Otto a priori kavramına rasyonel bir yaklaşımda bulunur: ve onu Tanrı anlamında alır.

4 A.g.e. s.132 \

5 R. Otto. a.g.e. s.132

6 A.g.e. s.175

“Tanrı eşya (*obje*) ile yanyana veya onların üstünde değildir. ... Zaman, mekan ve hertürlü birebir ilişkiden aşkındır. Bu yüzden ‘kutsal’ı; (sacred) varlıklarla transandantal bir ilişki içine girmek diye tanımlayabilmeliyiz.”⁷

Esasen Otto’nun bu felsefi transandantal yaklaşımı ‘*Das Heilig*’ (1917) isimli kitabını yazmadan öncedir. O bu eserle, sözkonusu düşünceyi terketmiştir. Böylece o, *a priori*nin transandant halini irrasyonellikten kurtarıp rasyonel hale getirmek istemiştir.⁸

Kant’ın terimolojisinden alınan ‘*a priori*’ kavramı, çoğu zaman yanlış yorumlanmış veya anlaşılmıştır. ‘*A priori*’ daha ziyade bir bilgi türü olarak anlaşılmıştır. Oysa *a priorik* kategoriler hazır olan bilgi değil bilgi formları; deneysel bilgiyi algılama formlarıdır.⁹ Otto da aynı şekilde bu yanılgıya düşer.

“Kutsallığın karmaşık yapısındaki hem rasyonel unsurlar hem de non-rasyonel unsurlar *a priorik* nitelikli kategorilerdir. Hem de aynı derecede. Din, ahlâkın ve gayeliliğin (ethos ve telos) boyunduruğunda değildir. Din kendi hayatîyetini varsayımlardan çıkarmıştır. Gayri aklî (non-rasyonel) içeriği en az aklî olanı kadar ruhun derinliğinde kendi

⁷ Carston Colpe. ‘Sacred and Profane’. *The Enc. of Rel.* s.524

⁸ *A.g.e.* s.524

⁹ *Dictionary of Philosophy*. Ed. Dagobert D. Runes. USA-1956

bağımsız rotalarına sahiptir. Aynı *a priori* özellikte olan rasyonel ve non-rasyonel, dinde üçüncü bir noktada birleşirler.”¹⁰

Otto dinin duygusal-tepkisel yönünü ve gelişmesini ruhun eğilimi olan bir özellik olarak görmek ister. Bunu da kendiliğinden olduğu gerekcesiyle *a priori* olarak kabul eder.

H.J. Paton, *a priori* teriminin, *a priori* karakterde olmayan zihni fenomenler için kullanılmasının bazı zorluklar doğuracağını söyler. Çünkü, ona göre bazı duygular *a priori* konusuna gimezler. ¹¹

Asıl güçlük ise şudur. İlahi alan eğer *a priori* bir idea ise real dünya ile iletişimi nasıl olacaktır? Paton'a göre Otto, Kant felsefesinin temel çıkmazı olan bu sorunun farkında değildir. ¹²

Otto, Kant'ın *a priori* formları için kullandığı '*aklın ideleri*' ve '*anlamların kategorileri*' kavramlarını harmanlayarak birlikte kullanır. Ona göre kutsal'ın ideası veya kategorisi bize aşkın bir objenin bilgisini verebilir.

Otto bu kavramları yüzeysel olarak ele almıştır. Ona göre 'kutsal' (*holy*) rasyonel ve non-rasyonel unsurları birlikte içerir.¹³ "Otto ödünç

¹⁰ R. Otto, *a.g.e.* s.136

¹¹ H. J. Paton, *a.g.e.*, s.136

¹² *A.g.e.* s. 137

¹³ *A.g.e.* s.138

almış olduğu kavramların anlamını ters yüz etmiştir. Kutsal (holy) kategorisine bağı salt rasyonel kavramlar aksine irrasyonel kavramlar gibi tanımlanmıştır. Artı, bu rasyonel kavramlar 'kategori' diye tanımlanmasına rağmen aslında birer ideadırlar. ... Otto inandığı gibi yazmıştır. Çünkü o dindeki non-rasyonel unsurları bir şekilde - açıklanmamış bir anlamda- rasyonel olandan daha üstün göstermek istemiştir. Fakat Kant'ın mezarda kemikleri sızlıyor olmalıdır."¹⁴



14 A.g.e. s.139

3- ANTROPOLOJİK KUTSALLIK

Kutsalın insan zihninin ve dolayısıyla tarihin bir ürünü oluşunu söyleyen antropolojik görüşler de vardır. Genellikle sosyoloji, psikoloji ve antropolojinin kutsallık anlayışı bu yöndedir. Bu anlayışlar çoğunlukla kutsalın nesnelliğini inkar edip öznel, dolayısıyla göreceli bir kutsallığı temellendirme taraftarı olmuşlardır. Söz konusu bilimler insanın doğasını ve tarihini yönlendiren ve yöneten, evrensel ve bilimsel kuralları bulma peşindedirler. Adı geçen bilimler insanın bireysel ve toplumsal davranışlarını fizik, biyoloji ve benzeri bilimlerin mekanizmalarını ve işleyişini kullanarak tesbite çalışırlar. Bu, bütün insanları - birey ve toplum olarak - aynı kabul etmeyi gerektirir; bütün insanlar duyguları ve ihtiyaçları bakımından benzerdirler. Bu anlayışa göre davranış ve düşünce farklılığı fiziki ve coğrafi farklılıklardan dolayıdır. Böyle bir anlayışla kutsala ait bir sorgulama yapıldığında da şöyle bir sonuca ulaşılması kaçınılmazdır. Kutsal sayılan şeye karşı hangi dinde olusa olsun çoğunlukla insanların tavır ve ruh halleri aynıdır. Başka bir ifade ile kutsal sayılan varlığın niteliği kutsallık anlayışının kendisini değiştirmez.

Dinî hayatın dışa yansımaları ve tezahürü ne kadar kompleks ve girift görünse de bunu teke ve baside indirgemek mümkündür. Her yerde aynı ihtiyaca cevap verir ve aynı kaynaktan çıkar.¹⁵ Kutsallık konusundaki düşüncelerini temiz ve pis kavramları üzerine

15 Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri*, Çev. H.Cahit Yalçın, İstanbul-1924.

temellendirmiş olan Durkheim, kutsallık içeren bu varlıkların bazen bir diğerine transferi mümkün olduğu için esasta bir birinden farklı olmadığını söyler.¹⁶ "Kutsal objelerdeki (eşya veya kişi) birlik ve çeşitlilik, toplumsal hayatın çeşitliliğinden başka birşey değildir."¹⁷ Ona göre, esasen bu menfi ve müsbet varlığın zeminini oluşturan temiz ve pis olma özellikleri toplumun değer yargılarından çıkmıştır.

Bir diğer anlayış da Freud'a aittir. Freud, totem ve tabû terimlerini 'kutsallık' anlamında kullanır. Freud, totemin kaynağına ilişkin görüşleri üç grupta toplar: Nominalist , psikolojik ve sosyolojik görüşler. Bunlardan nominalizmi bir tür sembolizm olarak anlatır.

Nominalizm: Freud tarihsel metaryalist yaklaşımçı Pikler ve Somlo'dan naklen eşyada totem anlayışını " dinî bir ihtiyaçtan değil insanların bayağı ve günlük ihtiyaçlarından doğmuştur. Totemizmin esası olan adların verilmesi ilkel yazı tekniğinin bir sonucudur. Totem kolayca gösterilebilen bir yazı sembolü gibidir. İlkel insanlar, önce bir hayvan adını taşırlarken, akrabalık fikrini bu hayvanlardan çıkarmışlardır."¹⁸ şeklinde izah eder. Bir topluluğa hayvan veya bitki isimleri verilince zamanla bu isimler söz konusu toplumla

¹⁶ *A.g.e.* s. 323

¹⁷ *A.g.e.* s. 328

¹⁸ Sigmund Freud. *Totem ve tabû* s. 160

¹⁹ Mehmet Taplamacıoğlu. *Dir Sosyolojisi*, Ankara-1983, s.84

özdeşleştirilmiş ve daha sonra atalara saygı çerçevesinde bu hayvan veya bitkilere kutsallık atfedilmiştir.

Bu durumu eski Arap kabilelerinde de görmek mümkündür: "Araplarda kabileye adını veren totem ya bir hayvan ya bir bitki veya doğal bir nesnedir. Fakat çok defa totem bir hayvandır. İslâm'dan önceki Araplarda kabile adlarını incelediğimizde, bunların arslan, kaplan , köpek balığı gibi hayvan adları olduğu görülür. Beni Esed, Arslan; Beni Memir, Kaplan; Beni Klap, Köpek; Beni Kurayş , köpek balığı; Beni Zobba , dişi kertenkele demektir." 19

"Totemizmde kutsal ve kutsal dışı ayrımı vardır. Bu ayrımı yapan sistem ise dindir. Burada kutsal olan totem denilen nesne, hayvan veya bitki değil, fakat bunlardan gizlendiği sanılan mana gücüdür. Türkler buna kut, Ziya Gökalp ise Altın Işık demektedir." 20

"Durkheim, bütün olay, olgu ve nesneleri kutsal-kutsaldışı diye ikiye ayırmıştır. Tanrı ve ona bağlı olan herşey kutsaldır. Bunun dışında kalanlar kutsal değildir. Bu duruma göre dinin temel şartı, kutsaldışı olanların kutsal olanlara yaklaşmasını yasak etmektir. Tapınmanın iç yüzü ise kutsal olmayan insanın kutsal olan tanrıya yaklaşmasıdır." 21

Kutsalın antropolojik yorumuna Otto'da da yer yer rastlamak mümkündür. Otto, insandaki dinî bilincin ilk aşamada, gayri aklı bir 'metafizik bir korku' (*daemonic dread*) ile başladığını, sonra

20 M. Toplamacıoğlu *a.g.e.* s.84

21 *A.g.e.* s. 82

'tanrılardan korkma' haline geldiğini daha sonra da 'tanrı korkusu' olduğunu savunur. Ona göre böylece bu korku ibadete dönüşmüştür. Sonuçta da bu dinî his bir 'kutsal korku' (*holy awe*) olur. Yanlış benzerlikler ve tesadüfî birlikler evrimsel olarak reddedilmiştir. 'Numen' tanrı ve ilah olmuştur. Bu da *qadosh, sanctus, ὁγχοδ, holy* vb. sıfatlarla tanımlanmıştır. Ona göre bu dinî gelişmenin zirve halidir.²² Bu gelişme sürecinden kutsal (*holy*) iyi, iyi kutsal olur. Otto, buna 'numinousun rasyonalize edilmesi' der. Ona göre 'Tanrı fikrinin ahlâkileştirilmesi' süreci din tarihinin en önemli sorunudur.²³

Kutsalın bu tarihi gelişmesi, yani Otto'nun deyimiyle 'numinous tecrübesi', insandaki doğal algı yeteneğinden dolayı inançların ve hislerin farklılıklaşmasına yol açmıştır.²⁴

Enrende ve insanın düşünce geleneğinde aşamalı bir iyiye dönüşün olduğunu savunan evrimci gelenekten Otto da kurtulamamıştır. Tanrı anlayışının politeizminden monoteizme doğru bir ilerleme olduğu şeklindeki anlayış bizi zorunlu olarak Tanrı'nın insan kültürünün bir ürünü olduğu sonucuna götürür. Konumuzla doğrudan bir bağlantısı olmadığı için çok fazla detaya girmeyeceğiz. Fakat bize göre her medeniyette tek Tanrı'dan çok Tanrıya doğru bir gelişme olmuştur. Çünkü insanlık tarihi boyunca peygamberî bir gelenek vardır. Ve bütün

22 R. Otto, *a.g.e.* s. 109,110

23 *A.g.e.* s.111

24 *A.g.e.* s.114,115

peygamberler tek Tanrı anlayışını yaymışlar. Fakat insan zihni atalete meyilli olduğundan, soyut ve derin düşüncede zorlandığında, Tanrı'yı yakınında ve somut halde görmek istemiştir. Bu durum insanın, keyfiyeti zor anlaşılan Mutlak Varlık'ın yerine yalın ve hatta çoğu zaman kendine benzeyen tanrılar varetmesine vesile olmuştur.

Bu durumun kutsal fikrine yansıması da son derece normaldir. Böylece mabud meydana getiren insanın kendi özelliklerini yüklediği çok sayıda kutsalla çevrilmesi söz konusu olmuştur. Bunu '*yanlış kutsallık*' olarak değerlendirmek ve bu tip bir kutsallık anlayışını '*kutsaldan sapma*' olarak adlandırmak mümkündür.

III. BÖLÜM

İSLAM VE KUTSALLIK SORUNU

1-KUTSAL KELİMESİNİN ARAPÇA VE TÜRKÇE'DEKİ ETİMOLOJİK YAPISI

İnsanların günlük dildeki kullanımını hareket noktası olarak kabul edersek 'kutsal' kelimesinin şu şekilde kullanıldığını görebiliriz: Kutsal topraklar, kutsal kitap, kutsal görev, kutsal emanetler, kutsal ruh... vb. Bir sıfat tanımlaması olarak kullanılan ve kutsal olarak nitelendirilen yer, kitap, görev, emanet, ve ruh gibi kelimelerden herbirinin kutsal oluşunun nedeni aynıymış gibi gözüküyor. Örneğin kitabın ve ruhun kutsallığı ilahî kaynaklı oluşuna bağlı iken görevin kutsallığı ise daha subjektif ve aksiyolojik gözükmektedir. Böylece günlük dildeki kullanımına bakarak kutsal oluşun birbirinden farklı gerekçelere sahip olduğunu söylemek mümkün görünüyor.

Diğer taraftan günlük dildeki kullanımına bakarak şöyle bir ayrıma varmak da mümkündür: Dinî gerekçelerle kutsal kabul edilenler ve toplumsal gerekçelerle kutsal kabul edilenler. Kamu vicdanında yer etmiş bazı değerler olduğundan, ecdad yadigarı olduklarından veya toplum için sembolik bir değer taşıdığından toprak, bayrak ve vatan kutsal kabul edilmişlerdir. Bu tür kutsallıklar konu dışı olduklarından burada tartışılmayacaktır.

Kutsal kelimesi Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı Türkçe Sözlük'te tapınılacak veya yolunda can verilecek mukaddes , karşı çıkılmaması gereken , Tanrı'ya adanmış olan Tanrısal olan şeklinde açıklanıyor. Burada kutsal 'mukaddes'in tam karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aynı sözlükte 'mukaddesat' kelimesi, "kutsal sayılan

her türlü inanç ve davranış" şeklinde açıklanmıştır. Mukaddes'in mastar hali olan 'takdis' kelimesine de 'kutsamak' anlamı verilmiştir. ¹

Kutsalla ilgili olan bir başka kelime de 'mübarek'tir. Söz konusu kelimeye - yer yer kutsal veya mukaddes anlamında kullanılmışsa da- daha çok 'uğurlu' anlamı verilmiştir.

Esasen kutsal, mukaddes ve mübarek sözcüklerinin kökenleri ve kullanımları üzerinde yapılacak bir çalışma, bunların yakın anlamda olduklarını gösterecektir.

Meydan Larouss'ta kutsal şöyle tanımlanır: "Mutlak değerlere sahip olan, insanı aşan. Mutlak kudret karşısında bir 'korku' unsuru kapsar, ... kutsal nesne tamamıyla kendine özgü bir büyüleyici güce sahiptir." ²

Günümüzün yaygın kullanımlarına bakacak olursak kutsalın tamamen belirsiz olduğunu söylemek mümkün gibidir. Örneğin İzlenim Dergisinde yayınlanan Mimar Turgut Cansever'in sözlerine bir bakalım. Cansever, "İslâm mimarisi kutsal sanatın bir yansımasıdır. Kutsal sanat terimi, sadece dinî nesneler yahut yapılara, cami ve mescitlere ya da ibadetlerde kullanılan eşyaya adanmış sanat eserleriyle sınırlı değildir. Aslına bakılırsa, İslâm'daki Tevhid kavramı kutsal ile seküler arasında bir ayrıma gidilmesine izin vermez. Çünkü İslâma göre

¹ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, İstanbul-1992

² *Meydan Larouse*, İstanbul-1981

yer yüzündeki her nokta ve varlığın her anı kutsal varlığın bir tür tecellisidir"³ demektedir.

Kutsal fikrinin kaynağı konusunda tanımlara geri döneceğiz: Bu alıntılar meseleye girmeden önce bir fikir vermesi için yapılmıştır.

‘Kutsal’ kelimesi her ne kadar, Arapça kökenli olan ‘Kutsî’ kelimesine benziyorsa da bu ikisi farklı kökenlidir. ‘Kutsal’ kelimesi eski Türkçe’de kullanılan ‘*Kut*’ kelimesinden, çoğu muhafazakar aydınların ‘maymuncuk’ ve ‘uydurma’ olarak kabul ettiği ‘sel-sal’ eklerinin ilavesiyle oluşturulmuş türetme ve yeni olmasına rağmen çok yaygın bir kelimedir. "Kut" kelimesinin eski Türklerde çok çeşitli kullanımları ve geniş bir anlam yelpazesi vardır.

Oğuzlar arasında ‘kut’, ‘uğur’ anlamında kullanılmıştır. İmkan, fırsat, hayır, bereket manalarına da gelmektedir. Ayrıca bu bakımdan "kutlu olsun" demekle "uğurlu olsun" demek aynı anlamı içermekteydi. Kavimler arasında "kutlamak", takdis etmek anlamına gelmektedir. ⁴

" Kut; mefhum itibarıyla mücerret, tecellileri bakımından ise müşahhas bir mahiyet taşımaktadır." ⁵ "Kut, Tanrı'nın bir ihsanıdır.

³ Turgut Cansever, ‘Kutsal Sanat Bize Ne Söyler’, *İzlenim Dergisi*, Nisan 1996

⁴ ‘Kut’ md., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul-1986

⁵ Sait Başer, *Kutatgu Bilig’de Kut ve Töre*, Ankara-1990, s. 51

Kut'u yükselten de Tanrı'dır ... Bayat (*Kadim Tanrı*) kime inayet ederse o kişi iki cihan da kut bulur." ⁶

"Kut insandaki 'asıl cevher' dir, Kut ilahî kaynaklıdır. Demek ki bu cevher de ilahî kaynaklıdır. Arazilardan tasfiye olup, safiyet kazanması, kendi tabii halini bulması 'Kut kazanmak' manasına gelmektedir."⁷

"Kut'u ; belki bütün kainattaki hakim kudretle, insanın kendi varlığında yüz yüze gelmesi ve onun yardımını ve türlü tecellilerini kendi varlığında yaşaması ve (Kut'un fonksiyonları yanında; sebeplerini, onun hoşlanmadığı şeyler olarak düşünürsek) O'nun adına tasarrufta bulunması diye izah edebiliriz, ki Kut'un Tanrı'dan geldiğini biliyoruz."⁸

"Kut kelimesinin 'Tanrı'nın vermiş olduğu devlet idare etme yetki ve şansı' anlamında kullanıldığı, Türk Kağanlarına ait ünvanları şöyle sıralayabiliriz; Göktürkler'de İltiş Kutluk Kağan" ⁹ Uygurlar'da Kutluk Bilge Kül Kağan... vb. İzah edildiği gibi 'Kut' kelimesinin Türk hakanlarının ünvanı olarak kullanılışında temel düşünce "Tanrı'nın devlet idare etme yetkisini vermesidir."¹⁰ Uygur kağanları kendilerinin

⁶ A.g.e., s.52

⁷ A.g.e., s.54

⁸ A.g.e., s.66

⁹ Hikmet Tanyu, *İslamıktan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, Ankara-1980, s. 75

¹⁰ A.g.e., s. 75

Tanrı buyruğu ile kağan olduklarına inanırlardı. Yani tanrı kendilerine Kut verdiği için kağan olurlar ¹¹

"Kut'u bazan siyasal terminolojide de görmek mümkündür. Kut'un (devlet) anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Kutadgu Bilig adı ise, çokların yanlış olarak belirttikleri "saadet veren bilgi" değil, "devlete erişme bilgisi" anlamındadır.¹² "Eski Türk devletinde siyasi iktidar kavramı 'Kut' tabiriyle ifade ediliyordu."¹³ "Kut'tan feragat etmek Devlet'ten siyasi istiklalden vazgeçmek manasına gelirdi."¹⁴

Eski Türkçe'de devlet yönetmek anlamına gelen Kutadmak fiilindeki 'Kut' sözcüğü Türkçe'nin en eski kültür ve politika terimlerinden biridir.¹⁵ Eski Türk devlet anlayışına göre 'Kut' herhangi bir fiilî otorite değil, siyasal egemenlik gücü ve yetkisi, bir çeşit kutsallığı olan manevî bir kudrettir.¹⁶ Uygur hükümdarları da diğer Türk kağanları gibi egemenlik güçlerini yani kut'larını Tanrısal bir kaynağa bağlamak istemişlerdir. ¹⁷ Kut'u elde etmenin yolu töreye

¹¹ A.g.e. s.77

¹² A.g.e. s.78

¹³ İbrahim Kafesoğlu. *Türk Milli Kültürü*, İstanbul-1988. s.237

¹⁴ A.g.e., s.238

¹⁵ Mahmut Aslan. *Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İstanbul-1987. s.3

¹⁶ A.g.e. s.42

¹⁷ A.g.e. s.57

uymaktır. Çünkü törenin asıl manası Tanrı'nın koyduğu nizamdır. Töre ilahî nizam olduğu için Tanrı kendi nizamına uyan kişiye kut vermektedir; yani onu kendisine yaklaştırmaktadır. Böylece Tanrı, töre istikametindeki davranışların mükafatı olarak ihsanlarıyla taltif etmektedir. Hükümlerlik da töre hükümleriyle sınırlandırılmıştır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Tanrı, Türk kağanlarını, Türk töresini yürütmeleri için tahta çıkarmaktaydı.¹⁸

Eski Türk devletlerinde klasik biçimi ile Kağan, 'kut' un yani imparatorluk ve otorite egemenliğinin gözle görülür cisimleşmiş bir sembolüdür. Yine eski Türklerde hükümdar olağanüstü ve hatta doğaüstü nitelik ve yeteneklerle donatılmıştır. Bu nitelikler ya da yetenekler dolayısıyladır ki gök-tanrı tarafından gönderilmiş bir kişi sıfatıyla hükümdarlığı elinde tutmaktadır.¹⁹

Bazen 'Kut' un mitolojik bir unsur olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Mesela gökten inen bir nurdan doğan Buğuhan ve oğullarının elindeki 'Kut' taşı Uygur soyunun egemenliğini sağlıyordu. Bu taşın elden çıkması durumunda ise onların iktidarını kaybedip göçmelerine neden oldu.²⁰

Ayrıca Kutadgu Bilig'in 92. beyitinde 'Kut'un Tanrının bir ihsanı olduğunu, Tanrı tarafından 'Kut' verilip alındığını anlıyoruz:

18 Sait Başer. *A.g.e.* s.7

19 Mahmut Aslan. *A.g.e.* s.5

20 *A.g.e.* s.40

Bayat kimke kılsa inayet basut

Anıñ oldı ayun bolu birdi kut

Yani "Tanrı kime inayet ve yardım ederse dünya onun olur ve o kut'a kavuşur" denilmektedir. ²¹

Özetleyecek olursak ‘Kut’ kelimesi eski Türkçe’de uğur, devlet, baht, saadet, tarih ve bunun gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yukarıda verilmiş olan fragmentlerden de anlaşıldığı gibi ‘Kut’ un kaynağı tanrısaldır. Onu bir sebeple veren de, alanda da Tanrı’dır.

Anlamı ve kullanılış şekli eski metinlerde çok açık olan ‘kut’un arkasına ‘sal’ eki getirilerek ‘Kutsal’ kelimesi oluşturulmuştur. "Kut'a ait olan" anlamında kullandığımız "Kutsal" kelimesi tanrısal ilahi anlamında olmalıdır.

‘Kut’ almış birşey veya kişiden, gerektiğinde ‘Kut’ geri alınır. Fakat kutsal bir objenin kutsallığı geçici midir? Acaba kutsallık belli davranışlarla kazanılıp kaybedilir mi?

Arapça (ق-و-ت) kökünden gelen Osmanlı Türkçesinde de kullanılan ‘Kut’ un yukarıdan beri sözünü ettiğimiz ‘Kut’la ilgisi yoktur. Arapçadaki ‘Kut’ yemek anlamındadır. Hatta OsmanlıTürkçesinde ‘Kut-ı Mesih’ , hurma veya şarap ²² anlamında

²¹ Sait Başer. *A.g.e.*, s.52

²² Ferit Devleioğlu. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara-1988

kullanılmıştır. Dolayısıyla ‘sal’ eki olan Eski Türkçe'deki ‘kut’ tur; Arapçadan Osmanlıcaya geçmiş ve (ق-و-ت) harflerinden türeyen (QUT) değildir.

‘Kutsî’ kelimesine gelince her ne kadar ‘Kutsal’ la bir ses benzerliği varsa da ‘kutsî’ Arapça kökenli bir kelimedir. (ق-د-س) kökünden gelen bu kelime değişik türevleriyle (iştikak) ‘kutsal’ kelimesinin karşılığında kullanılabilir. Bir çok sözlükte ‘sacre’ veya ‘holy’ mübarek ve mukaddes diye çevrilir. ²³ Aynı şekilde günümüz Arapçasında da ‘sacre’;ve ‘kutsal’ karşılığında ‘mukaddes’ kelimesi kullanılmaktadır.²⁴ Kök itibarıyla malum (geçişli) bir fiil olan (Q-D-S) fiili İbn-i Manzur'a göre, Allah'ın tenzih edilmesi, eksiklikten arındırılması ve tebrik etmek demektir. Mesela mukaddes toprak demek, mübarek toprak demektir.²⁵ Firuzabadî’de de bu fiil temizlenmek ve mübarek olmak demektir. Burada (Q-D-S) fiil kökü temizlemek diye tanımlanır. ‘Kutsalın’ tam karşılığı olarak kullanılan kelime ‘mukaddes’dir. ‘Q-D-S’ fiil kökünün Kur'an-ı Kerim’de yalın haliyle kullanıldığında da geçişlilik özelliğine sahip olduğunu belirtmek gerekir.

23 İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul--1341

24 Bunu için bkz., Hasan Hanefi, *Draset el Felsefiye*, Kahire, 1987, s.528; Şark El-Avsat Gazetesi, 26 Şubat, 1997, s.1

25 İbn-i Manzur, *Lisan el-Arab*, Beyrut-1992

Geçişli (*malum*) bir fiilin işlemleri için bir özne bir de nesne olmalıdır: Takdis eden ve takdis edilen. İşte tam bu durumda (Q-D-S)'nin kullanımına baktığımız zaman Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarını iki katagoride toplamak mümkündür. Allah tarafından kullanılanlar ve Allah'ın dışında melek, insan vs. tarafından kullanılanlar. Burada dikkati çeken bir durum da insanın (Q-D-S) kullanımlarında obje (nesne) sadece Allah olmaktadır. Eğer Allah'ı 'mukaddes' (kutsal) sayacak olursak, insan, diğer objeleri takdis (*kutsama*) edemeyeceğine göre O'nun mukaddesliğini ancak hatırlar veya anar (zikir). Bu, melekler için de böyledir. Fakat Allah'ın (Q-D-S) kullanımlarında obje muhtelif eşya, kişi, zaman veya mekan olabilmektedir.

Şimdi Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarını görelim .

Nukaddisu: (نُقَدِّسُ) Takdis ederiz

"(Melekler) ; Bizler hamdinle sana tesbih ve seni tasdik edip dururken (kutsarken), yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek insanı mı halife kılıyorsun dediler."²⁶

el-Kuds: (mâstar hâli, kutsal demektir)

1-"Meryemoğlu İsa'ya mucizeler verdik ve onu Ruh'ul- Kuds ile destekledik."²⁷

²⁶ Bakara 2/30

²⁷ Bakara 2/87

2-" Meryemoğlu İsa'ya açık mucizeler verdik, kendisini Ruh'ul-Kuds ile te'yid ettik."²⁸

3-"Allah o zaman şöyle diyecek: Ey Meryemoğlu İsa! Sana annene nimetimi hatırla! Hani seni Ruh'ul Kuds ile desteklemiştim..²⁹

4-" De ki: O'nu Ruh'ul-Kuds, iman edenlere sebat vermek , müslümanları, doğru yola iletmek ve onlara müjde vermek için Rabbin katından hak olarak indirdi."³⁰

el-Kuddus: (kutsal, münezzeh, mukaddes)

1-"O öyle bir Allah'tır ki, kendisinden başka Tanrı yoktur. O, malik ve sahiptir, münezzehdir, selamet verendir."³¹

2-"Göklerde ve yerde olanların hepsi mülkün sahibi, mukaddes, aziz, hakîm olan Allah'ı tesbih eder."³²

el-Mukaddes:(kutsal) ³²

²⁸ Bakara 2/253

²⁹ Maide 5/110

³⁰ Nahl 16/102

³¹ Haşır 59/23

³² Cuma 62/1

³² Yukarıdaki bölümlerde B-R-K ve K-D-S'ye bakınız.

1-"Muhakak ki ben senin Rabbinim! Hemen nalınlarını çıkar!
Çünkü sen (ey Musa) Kutsal Vadi Tuva'dasın!" ³³

2-"Tur'daki Kutsal Vadi'de Rabbi O'na (Hz. Musa) seslenmişti."
34

3-(Hz. Musa kavmine şöyle demişti): "Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı Kutsal Toprak'a girin ve arkanıza dönmeyin yoksa kaybederek dömüş olursunuz. "³⁵

Fahrettin er-Razi, yukarıda sözünü ettiğimiz 'nukaddisuh' için "Tesbih Allah'ı kötü ve çirkin vasıflardan uzak tutmaktır,. 'Takdis' de böyledir" ³⁶ diyor.

Esasen bir eylem olan (Q-D-S) burdaki kullanımda artık, bir anlamda eylemlilik halini yitirmiş durumundadır. Örneğin bir takdis seramonisi olan Hristiyanlığın vaftiz töreni (yedi sacrementten biri) her ne kadar kilise İsa adına yapıyorsa da,³⁷ gerçek anlamda, nesnel alemde olan (*alem eş-şehade*) iki şeyden biri diğerini takdis etmektedir, arındırmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi İslam dininde Allah'ın dışında ister *gaybî* ister *şuhudî* aleme ait olsun, hiçbir

³³ Taha 20/12

³⁴ Nazi'at 79/16

³⁵ Nahl 5/21

³⁶ Fahreddin Razi. *Tefsir-i Kebir*. Çev. S. Yıldırım. Ankara-1990. Cilt. II. s.255

³⁷ Suat Yıldırım. *Mevcut Faynaklara Göre Hristiyanlık*. Ankara-1988. s.144

varlığın kirli olan, kutsal olmayan (*profane*) bir varlığı takdis edemeyeceği açıktır. Yukarıdaki ayette (Bakara-30) geçen meleklerin takdis etmesi bir hatırlama olarak düşünülebilir. Aksi taktirde Allah'a (c.c.) önceden sahip olmadığı bir sıfat yüklemiş olmak noktasında İslâm'ın Tanrı anlayışıyla çelişilmiş olur..

Yukarıda meallerini verdiğimiz ayetlerden bazılarında '*Ruh el-Kuds*' geçmektedir. F.Razi Bakara suresinin 87. ayetini açıklarken "Ruh el-Kuds, Cebrail '(a.s.)dır. Ruh Cebrail, Kuds ise Allah'ı Te'alâdır. (Yani Allah'ın Cebrail'i demektir.) Yüce Allah sanki Cebrail (a.s.)'ın şanını yüceltmek için onu kendisine muzaf (tamlanan, M.Ç.) kılmıştır."³⁸ "Ruhu'l-Kuds'den maksat el-Ruh el-mukaddes (kutsallaştırılmış ruh, sıfat tamlaması, M.Ç.) demektir... Beden nasıl ruhla diriliyorsa, din de Cebrail'le hayat bulmaktadır. Çünkü Cebrail peygamberlere vahy getirmeyi üstlenmiştir."³⁹ Çoğunlukla Cebrail'den İslâmî literatürde "Kutsal Ruh" şeklinde bahs edilmiştir, Cebrail için. Kur'an-ı Kerim'de isim tamlaması olan bu iki kelime sıfat tamlaması şeklinde algılanmıştır. Bu da şu anlamı beraberinde getirmiştir: 'Kutsal Ruh' dendiğinde kutsal olan Cebrail'in kendisidir. Yalnız hemen belirtelim ki 'Allah'ın Ruhu' derken Allah'ın ruhunun ne demek olduğu veya bu kullanımın tam olarak ne anlama geldiğini kavramak veya izah etmek de problem oluşturabilir. Literatürümüzde '*Ruh el-Kuds*' kavramının İslâmî çerçevede kavramsal bir sorgulaması veya kritiği

³⁸ F. Razi, *a.g.e.* Cilt. IX. s.278

³⁹ F. Razi, *a.g.e.* Cilt.III. s.205

yapılmamış; sorun gibi görülmemiştir. İlave olarak Cebrail'in daha çok peygamberlerle birlikte edebiyata konu olmasından dolayı çok çeşitli isimleri vardır. "Cebrail, Kur'an-ı Kerim'deki isimleri yanında Ruhullah, Hamidullah, Er-Ruhu'l A'zam, el-Aklu'l Ekrem, en-Namus el-Ekber, el-Aklul-Faal, Vahib'us-Suver, Hazinu'l- Kuds, Tavusul-Melaike gibi ünvanlarla da anılır. "40

Fakat Cebrail " insanlarnın manevi açıdan temizlenmesini sağlayan vahy getirdiği veya hiç günah işlemeyen tertemiz bir kul olduğu için Ruh-el-Kuds diye nitelendirilmiştir."41

Ayrıca Cebrail kelimesinin de kendisi Kur'an-ı Kerim'de Cibril şeklinde geçmektedir.⁴¹ İsim tamlaması şeklindedir. "Yahudi ve Hristiyan kaynaklarda ise Gabriel şeklinde geçer. 'Güçlü insan' anlamındaki 'Ceber' ile Tanrı manasındaki 'el' kelimesinden oluşan Gabriel'in Keldanî veya Süryanî meşe-i olduğu kabul edilir. Kelime Yunaca ve Latince'ye de aynı şekilde geçmiştir"⁴² Müslüman dilcilerin çoğu Cebrail'in 'Allahın kulu', bazıları da 'Ceberutullah' tamlamasından geldiğini ileri sürerek 'Allah'ın Gücü' anlamına geldiğini söylemiştir. ⁴³

40 'Cebrail' md. *İslam Ansiklopedisi*, Cebrail md.

41 Aynı yer

41 Bakara 2:97,98; Tahrim 66/4

42 'Cebrail' md. aynı yer

43 'Cebrail' md. aynı yer

"el-Kuddus, 'Allah, bereketleri çok olandır.', anlamındadır. " 44

"Arz-ı Mukaddes" Kutsal Topraklar veya Kutsal Coğrafya demektir. Mukaddes Belde, 'Temizlenmiş toprak' olup buralar afet ve belalardan arınmış yerlerdir. Müfessirler bu beldenin, şirkten temizlenmiş olduğunu ve peygamberler için de bir mesken olduğunu söylemişlerdir ki bu görüş üzerinde biraz düşünmek gerekir. Çünkü bu topraklar, Hz. Musa'ya, 'Arz-ı Mukaddes'e girin' dediği zaman, ne şirkten temizlenmiştir, ne de peygambere bir ikametgah idi.⁴⁵ Buna "Bu topraklar önceki devirlerde böyle(şirkten temizlenmiş) idi" diye cevap verilebilir.⁴⁶ Bu yüzden Kutsal Toprak kabul ediliyor. Fakat bir yerin kutsallığından bahsediliyorsa, o yerin sınırları çizilebilmelidir. Çünkü kutsal ile sıradan yerin değeri ve anlamı farklıdır. Kutsal'ı kutsal olmayandan ayıran kısmın bir eşiği olmalıdır. Giriş-çıkışın huşû ve bir ruh haliyle yapılması için bu şarttır. Aksi halde kutsal'ı kutsal olmayandan ayıran bir eşik yok demektir. Bu da aynı anda hem kutsal hem de kutsal olmayan bir yerin varlığı anlamına gelir ki bu da açık bir çelişki ortaya çıkarır. Bir şeyin hem var hem yok olması, veya bir cismin aynı anda hem durması hem de hareketli olması gibi. Oysa mesela Tevrat'ta da geçen Hz. Musa'ya, girmesi için, ayakkabılarının çıkarılması uyarısının yapıldığı '*Kutsal Vadi*'nin nereden başlayıp nerede bittiğini kestirmek zordur. Bunu '*Arz-ı Mukaddes*' için de

44 F. Razi, *a.g.e.*, Cilt. XXI, s.421

45 F. Razi, *a.g.e.*, Cilt.IX, s.16

46 F. Razi, *a.g.e.*, Cilt .IX, s.16

söyleyebiliriz. Esasen aynı tarzda, aynı emirde ve aynı Yaratıcı Güç tarafından yaratılan evrenin homojen olmayıp bazı yerlerin ve bazı zamanların ontolojik anlamda bir farklılığa ve üstünlüğe sahip olduğunu açıklamak zordur. Fakat yine de " dindar insan için mekan türdeş değildir; onun için mekan kopuklar, kırıklar sunmaktadır; diğerlerinden niteliksel olarak farklı olan mekan parçaları bulunmaktadır." 47

(B-R-K) kökünden gelen ‘Bereket’ ve iştikakları (türev) da ‘kutsal’a yakın anlamlar içermektedirler. İbn-i Manzur (B-R-K) için mutululuk veya mutlu etmek, mübarek kılmak " Tebareke: Takaddesallah ve tenez zehellah demektir. Bu sıfat sadece Allah için kullanılmıştır"48 der. Firuzabadi, berekete, birşeyin artması mutlu, olması (artma) ve hareketlenmesi anlamını veriyor. O da , tebareke kalıbında kullanılınca Allah'a mahsus bir kullanım olduğunu, ‘tenezzehe’ ve ‘tekaddese’ anlamına geleceğini söyler. 49

(B-R-K)nin ayetlerdeki kullanımlarını görelim:

Bareke: (Bereketler yarattı)

"Yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada da dört günde rızıklarını arayanlar için eşit gıdalar takdir etti."50

47 M.Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s.1

48 İbn-i Manzur, *Lisan el- Arab*, Beyrut-1992

49 Firuzabadi, *Kamus el- Muhit*, trsz.

50 Enbiya: 21,10

Barekna: (Bereket yarattık veya bereketlendirdik)

1-"Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de içini bereketle doldurduğumuz yerin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirascı kıldık."⁵¹

2-"Bir gece kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa 'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir." ⁵²

F.Razi " bu bereketin meyveler ve çiçekler verme ile tefsir edildiği gibi peygamber durağı, meleklerin iniş noktası olması sebebiyle olduğu da söylenmiştir."⁵³ der.

3-"Biz onu (İbrahim peygamber) ve Lut'u kurtararak içinde cümle aleme bereketler verdiğimiz ülkeye ulaştırdık."⁵⁴

4-" Süleyman'a kasırga rüzgarı ki onun emriyle içinde cümle bereketler yarattığımız; yere doğru eserdi. Biz herşeyi biliriz."⁵⁵

⁵¹ A'raf 7/137

⁵² İsra 17/1

⁵³ F. Razi, a.g.e., Cilt. XIV, s.389

⁵⁴ Enbiya 21/71

⁵⁵ Enbiya 21/81

5-"Onların (Sebe kavını) yurdu ile, içine feyz ve bereket verdiğimiz memleketler arasında sırt sırta nice şehirler varettik."⁵⁶

6-"... Kendisini (İbrahim) ve İshak'ı mübarek (kutlu ve bereketli) eyledik."⁵⁷

Burike : (Bereketli kılınmış)

(Musa) oraya geldiğinde şöyle seslenmişti: Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Alemlerin Rabbi olan Allah eksiklerden münezzehtir. "⁵⁸

Tebareke: (Yüce ve uluolmak)

1-" Alemlerin Rabbi olmak ne yücedir."⁵⁹

2-"... Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir."⁶⁰

3-"... Allah yüceler yücesidir."⁶¹ Ayrıca yaklaşık aynı şekilde "tebareke" kelimesi 25/10,25/61,40/64,43/85,55/78,61/1. ayetlerde de geçmektedir.

⁵⁶ Sebe 34/18

⁵⁷ Saffat 37/113

⁵⁸ Neml 27/18

⁵⁹ A'raf 7/54

⁶⁰ Mü'minun 23/14

⁶¹ Furkan 25/1

Berakat: (Bereketler)

1-"O ükelerin halkı insanlar ve korusalardı, elbette onların üstüne, gökten ve yerden nice bereket açardık."62

2-" Denildi ki: Ey Nuh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle in..." 63

Mübarek:(Mukaddes demektir)

1-"...sana indirdiğimiz, mübarek ve kendinden önceki kitapları doğrulayıcı bir kitaptır."64

" me'ani alimleri, ' mübarek bir kitap' ile bereketli ve menfaatli devamlı olan , hayrı çok sevap ve mağfireti müjdeleyen kötü fiillerden ve günahlardan insanı alıkoyan bir kitaptır; demişlerdir."65

2-"İşte bu (Kur'an) da bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."66

4-"Ey Muhammed ! Sana bu mübarek kitabı ayetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik." 67

62 A'raf 7/96

63 Nuh 71/48

64 En'am 6/92

65 F. Razi.a.g.e. Cilt. I. s.24

66 En'am 6/155

67 S'ad 38/29

5-" Hz. İsa şöyle der: "Nerede olursam olayım, O, beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekatı emretti." 68

6-" Ve deki (ey Nuh!) :(ya Rabb) Beni bereketli bir yere indir..."69

7-"Gökten bereketli su indirdik..." 70

8-" Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili içinde lamba bulunan bir kandill gibidir. O lamba bir billur içindedir. O billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibi dir ki, doğuyada, batıyada nisbet edilmeyen mübarek bir ağaçtan yani o ağaçtan çıkan yağdan tutuşturulur. (Bu, öyle bir ağaç ki yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu ışık) nur üstüne nurdur. Allah insanlara (işte böyle) temsil verir; Allah herşeyi bilendir."71

9-"... Evlere girdiğinizde Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir yaşama dileği olarak kendinize (birbirinize) selam verin..."72

10-"Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi. Ey Musa! Bil ki ben, bütün alemlerin rabbi olan Allah'ım"73

68 Meryem 19/31

69 Mü'minin 23/29

70 Kaf 50/9

71 Nur 24/35

72 Nur 24/61

11-" Andolsun o kitab-ı mübine ki biz onu mübarek bir gecede indirdik..."⁷⁴

Bereket'e Rene Guenon, eski Türkçedeki kut'a benzer bir anlam veriyor: "Müslüman geleneği 'Barakah'nın (bereket) kaybolabileceğini de öğretir; Orta Doğu geleneğine göre "Tanrı"nın vekaleti (Hilafetullah M.Ç) hükümdarın fonksiyonlarının kozmik düzenle uyum içinde düzenli -olarak yerine getirmediğinde yok olacaktır."⁷⁵ Tanrı'nın vekaleti'nden kasıt hilafettir.

Bereket, "Çeşitli dinlerde dua ayin ve ibadetlerle elde edilmeye çalışılan bolluk, zenginlik, hayır ve saadet anlamında dinî bir tabirdir."⁷⁶ "İslâm, dinî Rükû, Secde, Kurban, Dua vb. ibadetleri yalnız Allah'a hasretmek suretiyle tevhidde gösterdiği titizliği bereket'de de göstererek bereketin yalnızca Allah'tan olduğu ilkesini benimsemiştir."⁷⁷

Barekna'nın kullanımının çoğunlukla Allah'a mahsus olduğu görülmektedir. "Biz Mescit-i Aksa'nın etrafına bereket verdik

⁷³ Kasas 28/30

⁷⁴ Duhan 44/3

⁷⁵ Rene Guenon, *Muddi İktidar Ruhani Otorite*, Çev. B.Üzma, İstanbul-1992 s.94

⁷⁶ 'Bereket' md., *İslam Ansiklopedisi*

⁷⁷ Aynı yer

(bereketlendirdik)"⁷⁸ ayetindeki bereketlendirme iki türlü olabiliyor. F. Razi'ye göre "ya dinî bakımındandır, çünkü ekseri peygamberler oradan çıkmış, onların şeriatları ve dinlerinin eserleri orada yayılmıştır yahud bu bereket dünyevî açıdandır."⁷⁹ F. Razi yukarıya aldığımız ayetleri yorumlarken çoğunlukla bereketi ürün bolluğu anlamında veya peygamberlere veya ehl-i İslâm'a mekanlık etmesi olarak yorumlamayı tercih ediyor. "Mübarek topraklar deyince hiç de verimli toprağı kastetmiyoruz. Bu daha çok dinî olmayan bir anlamdır. Peygamber gönderildiği için mübarek olan bir yerde daha sonra küfrü temsil eden bir güç tarafından işgal edilirse oranın bereketi gider mi? O topraklardan getirilen her hangi bir cisim (toprak,taş vs.) de mübarek sayılır mı? 'Mübarek' dediğimiz bir cismin mübarek olmayan bir cisimden farklılığı anlatılabilir mi?

2- İSLAM VE KUTSALLIK

Önceki bölümde Batı dillerinde 'sacre' ve 'holy' kelimeleri veya muhtelif türevleri karşılığında kullanılan 'mukaddes' kelimesinin İslâm düşüncesinde de ne anlama geldiği İslâm dünyasında tartışılmıştır. Bize göre bir dinin değişmezleri, tartışmasız ve şartsız buyrukları, o dinin varlık ve değer konusundaki paradigmasını oluşturur. İşte bu bir dinin kutsal saydığı şeydir. Her din kutsalı oluşturan bu değişmezlerini belirlemek zorundadır. Çünkü zaman ve tarih değişkendir. Eğer din zamanın ve tarihin fevkinde durmazsa vak'a ile özdeş hale gelir. Din vak'a ilişkisinde bir özdeşlik ve aynılık olursa din donuklaşır. "Hegel

78 İsra 17/1

dinin (*sacre*) ve dünyevî olanın (*profane*) teorik düzeyde bir olduğunu söyler. Ve bu ayrım dinî düşüncenin kendi içinde veya dışında cüretli bir adımdır. Çünkü dinî düşünce, kaynağı, doğası veya gayesi bakımından hep ikilik üzerine kurulmuştur. Oysa kutsal (mukaddes) olan dünyevî olandır; dünyevî olan kutsal olandır. Çünkü hayattan ayrı bir alan yoktur kutsal için. Aksi durumda kutsal olan taşlaşır. Sonra da dünyevî olan dünyevî seyri içinde kutsalı kendi zatından üretir durumuna gelir. Veya sözkonusu ikilik tam bir uyum içinde yaşar. Hareket dünyevî olan içinde sürer; kutsalı da bir örtü gibi kullanır. Bu yüzden de teoride uyum, pratikte ise çatışma olur."¹ Hasan Hanefi'nin bu düşüncesi bizi kaçınılmaz olarak doğada ve eşyanın dönüşümünde (oluş ve bozuluş) gizli olan bir doğal dine götürür. Varlığa ve varlığın işleyişine dair bütüncül, taraflı değerlendirmeler bizi panteist ve kaderci (cebriyeci) düşüncelere götürür. Fakat bu tarz bütüncü düşünceler sistematik olmayan bir şekilde yaygındır. Mesela, daha önce temas edildiği gibi bir mimar kutsallık hakkında şöyle söyleyebilmektedir: "İslam mimarisi kutsal sanatın bir yansımasıdır. Kutsal sanat terimi, sadece dinî nesneler yahut yapılara cami ve mescitlere ya da ibadetlerde kullanılan eşyalara adanmış sanat eserleriyle sınırlı değildir. Aslına bakılırsa, İslâm'daki Tevhid kavramı, kutsal ile seküler arasında bir ayrıma gidilmesine izin vermez. Çünkü İslam'a göre yeryüzündeki her nokta ve varlığın her anı kutsal varlığın bir tecellisidir."² "*Kutsal An*

¹ Hasan Hanefi. *Fi Fikri el- Garbi el - Muasır*, Lübnan-1982 s.189

² Turgut Cansever. "Kutsal Sanat Bize Ne Söyler?". *İzlenim Dergisi*, Nisan, 1996

Mefhumu ve Kandiller" konusunda tez hazırlayan Salih Özer "O hergün (her an) bir iştir."3 ayetine dayanarak zamanın Allah ile olan bağlantısını ve dolayısıyla bütün zamanın kutsal olduğunu ima eder.4 Yeri gelmişken şunu da belirtmekte fayda vardır.. Bir çok müslüman yazar ve düşünür kutsal üzerine yazmasına rağmen açık bir şekilde kutsalın mahiyeti üzerine düşünmeden kutsalın kaynağı ve tezahürü (*hierophanie*) üzerine konuşmuştur. Yukarıda kendilerinden alıntı yaptığımız iki yazardan başka Rene Guenun ve -özellikle- S. Hüseyin Nasr kutsala ilişkin bolca fikir üretmelerine rağmen kutsalın kavramsal ve etimolojik sorgulamasını yapmamışlardır. S.H. Nasr'ın Türkçeye aktarılmamış olan *Bilgi ve Kutsallık* (Sacred and Knowledge) isimli kitabında bunu açıkça görmek mümkündür.

Bize göre dinin varlığa ve varlığın işleyişine ilişkin değişmezleri oluşla ve zamanla içkin değil aşkın olmalıdır. "Bütün kutsallıkların mutlak kaynağı Tanrı'nın kutsallığıdır; fakat buna rağmen o Muhalefetun lil-Havadis (*wholly other*)dir. ... İnsan bizzat Tanrı ile irtibata geçebilir yetenektedir ve buna göre iman,ümit veya hayırseverlik gibi doğa üstü değerlerle cevap verir."5 Eğer kutsal olarak, sadece Tanrı'nın kendisini kabul edersek kutsalın nesnelliğini ve

3 Rahman 55/29

4 Salih Özer, *Hadis Literatüründe Mübarek Zaman/Kutsal An Mefhumu Ve Kandiller Örneğinin Tetkiki*, Ankara-1995, s.7

5 K. Wiladimir Truhlar, 'Holiness' *The Encyclopedia of Theology*, Ed. Karl Rahner, New York-1986 s. 638

varlık sıralamasındaki yerini belirlemek zor olabilir. Çünkü kutsallık fikri veya kutsallık hissi duyularla veya en azından zihinle birlikte var olan bir durumdur. Çoğu Din Felsefesi kitaplarında dinî tecrübe kısmında ele alınmıştır. Kutsallık fikri insan zihni olmadan var olamaz. Çünkü suje obje ilişkisi açısından sujesiz bir obje, en azından - kendisine konu (obje) olmadığı için- suje için bir anlam ifade edemez. Allah'ı tek kutsal varlık kabul edersek eğer - mutlak ve nesnel anlamda- O'nu konu edinen bir suje olmalıdır. Allah'ın kutsallığı bizim için o andan itibaren anlam kazanır. Tasvvufî kültürde yaratma gerekcesi olarak gösterilen 'bilinmek istediği' Allah'ın sujeye konu olma isteğidir. Allah'ın insandan ibadet etmesini istemesi de bundan farklı değildir. Temelinde 'istek' (=aşk) vardır. Kendi kendine olan sevgi vardır. Bize düşen kutsalın ontolojik sıralamadaki yerini araştırmaktan çok kutsalın bilgisel imkanı, sınırlarını araştırmaktır. Ancak bu şekilde insanın kutsalı tecrübe ettiği andaki hissi ve mantıki durumunu araştırarak kutsalın ortak ve genel geçer özelliklerini bulabiliriz.

Rasyonel çerçevede kalma kaygısı taşıyan kelam ve felsefe Allah-Alem ve Allah-İnsan ilişkisini çok tartışmıştır. Bu tartışmalar çoğunlukla rasyonel çerçevede kalmıştır. Fakat insanın Allah ile olan ilişkisinde teorinin dışında pratik ve tecrübi bir taraf vardır ki dindar insanı pür spekülâtif ve teorik olan rasyonel çerçeveden çok bu ilgilendirmektedir. Allah tecrübe anında hissedilir, yakın ve içimizdeymiş gibi bir yakınlık ve yüzyüzelik yaşanır. Artı, insan Allah ile olan bu tecrübi yakınlıkta çoğunlukla, davranış kalıpları, fiziksel objeler ve bazı ritüeller kullanmaktadır.

Aynı şekilde R. Otto'nun bahsettiği Tanrı anlayışı müminin hissettiği 'Aktif Tanrı' (Faal Tanrı) idi. Bize göre insanın Allah ile olan bu hissî ilişkinin mantığı anlaşılmalıdır. Aksi durumda dinî tecrübenin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçüsü tekrar kaçmış olur. Allah'ı soyut bir fikir ve zihinsel bir spekülasyondan çok intikam sahibi (*Zu intikam*), zorlayıcı (*Cebbar*), Şefkatli (*Rauf*) vs. özellikleri olan oldukça canlı bir ilah olarak karşısında gören ve hisseden insanın tavrı pratik ve tecrübî bir tavidir. Fakat bu doğal olanın değil, doğa üstü olanın tecrübesidir. Allah bu canlılığının sonucu olarak bulunduğumuz evrene etkide bulunmaktadır. Bu teofanik uzantılar (tezahür) bize göre kutsal alandır. Bunun gerekçeleri ve mantığı açık olmadığından belirsizlik baskındır. Sembollerle ifade edilir. Sembol, tanımı ve tasviri tam olarak yapılamayan (imkansız olan) şeyin veya durumun anlamı veya ifadesi kabul ettiğimiz davranış cisim veya sözdür. İslamî sembolik tasarımlar en azından böyledir. Namaz aslında bir tür kendini ontolojik anlamda mutlak varlık karşısında yok sayma eylemidir. Sembolleştirme aslında bir tür 'tenzih'tir. Bilme imkanından ve insani tecrübeden tenzihtir; Teşbih değildir. 'Tenzih' ise 'takdis' demektir.⁶ "Allah'ın gücü herşeye yeter demek de Allah'ın gücü hakkında konuşmak değil bir 'tenzih' tavidir."⁷ İslâm'da 'hikmetinden sual olunmaz' tavrı bilgisel bir tavidir. Bu daha ziyade Eş'arilerde görülen agnostik ve kutsallık barındıran bir tavidir. İslam'ın 'kategorik imperatifleri' olan bu hikmetinden sual

⁶ Bir önceki konuda K-D-S kökünden gelen filin anlamına bak.

⁷ Turan Koç. *Din Dili*, Kayseri-1995, s.97

olunmaz konular esasen çok fazla değildir. Bu konular bazen artırılmak istenmiştir. Ashabın tamamen siyasi çekişme sonucu içine düştüğü savaşlardan ve uygulamalardan da bazen sual edilmez tavrı savunulmuştur.

Doğal ve 'şuhudî' alan insanın tecrübesine açılmalıdır. İnsana böylece varoluşsal alan kısmen açılmış olur. İnsanın yapıp ettikleri keyfi veya tercihe bağlı olarak gerçekleşir. Bu anlamda İslâm'ın bazı kuralları insanın da içinde olduğu şuhudî aleme yöneliktir. Yorumlanabilir; denenebilir; ve sonuçları gözlenebilir şeylerdir. Hz. Ömer uygulamalarında, kamusal alanla ilgili kurallar için her zaman 'uygulanmalıdır' tavrı içinde değildir. Gayba yönelik olmayan, kamusal alana ait ekonomik, siyasal vs. konulara ayetlere muhalif dahi olsa farklı uygulamaları vardır. Çünkü nesnel ve fenomenal dünyaya ait olayları büyüden ve misteriumdan soyutlayabilmiştir. *Hacer el-Esved* konusundaki tavrı da böyledir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela zekatın verileceği yerlerden biri olan 'müellefe-i kulub' artık zekat verilmeyecektir gerekçesiyle adeta rafa kaldırılmıştır. Savaşanların ganimetteki payları konusunda da böyle bir tavır görmek mümkündür. Oysa bu konulardaki hüküm ayetlerde oldukça açıktır.

3-KUTSALIN TEZAHÜRÜNDE KOZMİK AÇIKLIK

Daha önce de söylendiği gibi eğer varlık içinde sadece Allah'ı kutsal kabul edersek kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ilişkinin keyfiyeti üzerinde durmak zorundayız.

Kutsal sadece Allah ise O tasarruf alanı ve güçleri dikkate alındığında tabiattan ve olgudan veya kendi dışındaki herşeyden soyutlanmış olmaz mı? Klasik Kelam'ın kimi eğilimleri aşırı 'tenzih' sonucu Allah'ı atıl duruma sokmuş; bir nevi deist bir anlayışa sürüklenmişlerdir. Tabii bu, müşebbihe ve mücessime şeklinde gelişen antropomorfist Tanrı anlayışına düşme korkusunun bir sonucudur. Allah adeta, insan gibi yapıp eden, akleden, işiten, konuşan, vs. şeklinde tasavvur edilmiş ancak bu özellikler hiç bir şekilde Allah'la özdeşleştirilmemiştir. Bu durumda Allah insandan ve evrenden ayrı ise söz konusu eyleme dair sıfatlarının gerçekleşme alanı neresi olabilir?

Bize göre kutsal da bu çerçevede ele alınmalıdır. Allah'ın kutsallığı, tenzihî de olsa izdüşümsel olarak evren ile ilişkilidir. İnsanın dinî tecrübesi kutsal değildir. Ama o anda '*tremendum*' ve '*fascinans*' (korku ve çekim) hisleri öznel anlamda bir kutsallıktır. Nesnel değildir. Çünkü dinî tecrübe sırasında her insanın hisleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bir insanın kutsal varlığa ilişkin hissettikleri için, 'işte kutsal budur' demek sakıncalıdır. Diğer taraftan dinî tecrübe aynı tarzda ifade edilebilen bir özelliğe de sahip değildir. Bu sebeple de bu tarz kutsallık duygusunun iletilebilirliği söz konusu değildir. Fakat kutsal varlığa karşı dindar insanın kutsal hakkındaki ifadeleri ve tavırlarını sorgulamak veya anlamaya çalışmak mümkündür. Bu

kutsalın etkisinden yola çıkarak kutsalı anlamaya çalışmaktır. Her dindar kişi kendi başına, Mutlak Kutsal ile olan duygusal ilişkiyi veya tecrübeyi yaşamalıdır. Önü sun'î ve mezhepsel kutsallık anlayışlarıyla tıkanmamalıdır. Kierkegaard'ın Hegel'i eleştirirken bahsettiği gibi 'mutlak gerçeklik' yerine 'özel' gerçeklik konmalıdır. Potansiyel olarak kutsallık düşüncesi taşıyan dindar insan fenomenal alemdeki tecrübesinde kendini bulmalıdır. Nesnel kabuller ve sınırlamalar 'mü'min'in bu anlamda var olmasını engellememelidir. Çünkü Allah canlı cansız bütün varlıklara böyle bir kendini dönüştürme imkanı vermiştir. Organik varlıklar tekrarla, inorganik varlıklar ise itme-çekme gücüyle kendini bulur. Bu Kierkegaard'ın "Tanrı önünde tekrar kendi olma dediği var oluşsal tekrardır."¹

Peki acaba kozmik düzen içinde kutsal ile kutsal olmayanın karşılaşmasında bir etkileşim mümkün müdür? Kutsal olan Allah'ın kutsallığı insana geçer mi? Eliade'ye göre "insanın açık' bir evrende yaşaması ve kendisinden de dünyaya açık olmasının iki anlamı vardır. 1-İnsan tanrılarla iletişim halindedir. 2-Dünyanın kutsallığına katılmaktadır."²

¹ Fritz Heinneman. 'Metafizik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem,

İstanbul-1990, s.148

² M. Eliade. *Kutsal ve Dindışı*, s.150

Acaba İslâm dininde Allah ile böyle bir irtibat ve dolayısıyla kutsallığa katılma imkanı var mıdır? Bize göre İslâm dininde kozmik açıklık yukarıdan aşağıya doğru mümkündür. Bunun Kur'an'da Q-D-S (ق-د-س) fiilinin kullanımına bakarak çıkarmak mümkündür. Öncelikle Q-D-S nesne gerektiren bir fiildir. Aşağıdan yukarıya olan kutsallıkta insanın etkisi belirleyicidir. S.Hüseyin Nasr İslâm toplumuna özgü olan hat sanatının ve yine İslâm toplumunda kullanılan ney'in görsel ve işitsel aracı olan kamışı ele alır. Kozmolojik bütünlüğün 'düşüş kavis'i' (qavsun-nuzuli) olarak kamışın hat sanatında kullanılmasını, seste kullanılan şeklini ise (Kalem) 'yükseliş kavis'i' (qavsun- suudi) olarak kabul eder. Nasr hat sanatını ilahi iradenin ve zevkin izdüşümü olarak kabul eder. Müzikteki ney sesini ise kökene geri dönüş eyleminin temsili olarak tanımlar.³ Ona göre "Müzik sanatı kutsal sanat konumundadır."⁴ Hat sanatını ise "ilahi eylemin insani planda taklidi" olarak niteler.⁵

Benzer bir düşünceyi Eliade'de de görmek mümkündür. Eliade, "bir hakikatın kökeninin zamanı, yani onun ilk belirlenişiyle ihdas edilen zaman, örnek bir değer ve işleve sahiptir. Bu nedenden ötürü insan onu, uygun ayinler aracılığıyla devrevî olarak yeniden genelleştirmeye çabalamaktadır."⁶ Bir olayda insan için, "bir şeyin ilk

3 S. H. Nasr. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s.33

4 A.g.e. s.33

5 A.g.e., s.35

6 M.Eliade. *a.g.e.*, s.64

gerçekleşmesi anlamlı ve geçerlidir, bir birini izleyen odaya çıkışları değil"⁷ Burada vurgulanmak istenen, insanın 'başlangıçlara' ve 'kökene' ilişkin faaliyetleri bir tür kutsama saymaktır. Bu şekilde aşağıdan yukarıya oluşturulan kutsallıklar bize göre İslâm'daki kutsallık anlayışına uygun düşmemektedir. Çünkü kutsal sayma ve kutsal yapma eşyanın ontolojik yerini değiştirmeye ilgilidir. Bunu insanın yapması, ancak sübjektif anlamda mümkündür. Zaten Q-D-S fiilinin Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda da aynı şeyi görmek mümkündür. Q-D-S'nin başlıca iki türlü kullanımı göze çarpmaktadır:Eşyayı nesne konumuna sokan ism-i meful haliyle kullanılmıştır. Bu birinci kullanım "mukaddes" şeklindedir. İkincisinde ise 'takdis' veya 'nukaddisu' şeklinde kullanılmıştır. Allah tarafından kutsallaştırılan şeyler için 'mukaddes' kalıbı kullanılır. Fakat 'mukaddes Allah' ve aynı anlama gelen 'Kutsal Allah' denilemez. İnsanlar ve melekler eğer bu fiili kullanılacaksa bu 'tenzih' anlamına geldiği için konu sadece Allah olmaktadır. Allah'a "seni kutsarız"⁸ derken peygambere, kitaba veya Kabe'ye 'kutsarız! (nukaddisu) diyemiyoruz.⁹

Bu açıklamalardan Allah'ın mukaddes (kutsallaştırılmış) değil bizatihi kutsal (kuddus) ve kutsalın kaynağı olduğunu anlıyoruz. Biz onu takdis ederken kutsallaştırmıyoruz; tenzih ediyoruz. Öyleyse

7 M.Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev.S.Rıfat, İstanbul-1993, s.36

8 Bakara 2/30

9 Kutsalın Arapça ve Türkçe karşılığının etimolojik yapısı bölümünde bu ayetler bakılabilir.

eşyanın kutsal hale gelmesi ancak Allah'ın eliyle mümkün. Eliade'nin dediği gibi “açıklık bir varlık tarzından bir diğerine, varoluşsal bir konumdan bir başkasına geçişi mümkün kılmaktadır”¹⁰ diyemiyoruz. Bize göre kozmik açıklık tek taraflıdır. Gerisi göreceli bir kutsallıktan öteye gidemez.

Esasen S.Hüseyin Nasr'ın bahsettiği kutsallık anlayışı katı görecelikten kurtulması imkansız bir kutsallıktır. Çünkü ana göre "insanoğlu tabiatın kutsal vechesinin bilincine kendindeki kutsalı ve nihayette de bizzat kutsalı keşfetmeksizin varamaz."¹¹

Nasr'ın kutsalı anlamak için analiz ettiği hat ve mimari sanatlarını icra ederken 'kendindeki kutsal'ın farkında olmaktan çok, bizce, kendisi tarafından 'kutsal dışı' diye nitelediği sanatlarda olduğu gibi sanatçılar, ilhamla sanatlarını icra ederler. Nasr'ın belirttiği gibi kutsal sanatları icra edenlerde kozmik bütünlüğe katılmak endişesinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Nasr mimarideki ve hat sanatındaki sembolik birlik anlayışlarını kozmolojik birliğe (bütünlük) katılma olarak kabul eder. Ve bu yüzden bu sanatı kutsal bir sanat olarak niteler.¹²

10 M. Eliade, *Kutsal ve Dindışı* s.157

11 S. H.Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Ş. Yalçın, İstanbul-1995. s.196

12 S. H.Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s.68

Yer yer Bizans ve Sasani öğelerini kullanan İslâm mimarisini 'vahyin doğrudan etkisi'¹³ diye tanımlayan, sanatın gelenekle bağlantısını içi içe ve neredeyse özdeş gibi izah eden Nasr'a göre, geleneksel olmayan sanat, kutsal sanat değildir. Oysa, Nasr'ın kutsal sanat dediği faaliyette din değil, milli-yerel kültürler ve coğrafya belirleyici olmuştur. Çünkü İslâm dünyasında biçim ve araç itibarıyla sanatsal bir birlikten söz etmek mümkün değildir*¹

Esasen bunu Nasr'ın kendi ifadelerinde de görmek mümkündür. O bu konuda şöyle demektedir:

"Kutsal sanat derken sadece dinî bir temaya sahip bir sanatı kastetmiyoruz; bununla birlikte geleneksel sanatın ilkelerine göre yapılan ve nihayet ilahî bir kaynağa ait olan simge ve şekiller -ki bunalar Eflatun'un paradigma adını verdiği semavî maddelerin dünyevî yansımalarıdır- yansıtan bir sanatı da kastediyoruz."¹⁴ Mesela Nasr: Dante'nin şiirini de zamanüstü görür ve kutsal sanata örnek olarak verir.¹⁵

13 S.H.Nasr. *A.g.e.* s.70

* Bu konuda bkz. Hüseyin Aykut, 'Geleneksel Sanatlarımızda Klasik Formlar Sorunu', *Yeni Harran Çevresi*, Şurfa-1994, S.5-6, s.65-67.

14 S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.55

15 S. H. Nasr, *a.g.e.*, s.56

SONUÇ

Buraya kadar yaptığımız analizlerden genel hatlarıyla şu sonuçlara vardık:

1-Kutsal tanımlanmamış bir anlayış, bir teoloji veya bir ideoloji olarak kalır; bir din olmaz

Dinin değerlerini ve hislerini teoloji ve felsefenin soğuk çerçevesinden kurtarmak onların - eğer varsa- kutsallığını ön plana çıkarmak gerekir. Bir dinde en başta gelen değer Tanrı'dır. Filozofların rasyonel Tanrısı, dindar insanın, kuluyla her an iç içe olan Tanrısından farklıdır. Felsefecinin tanımladığı Tanrı bir din oluşturamaz. Spinoza veya Liebniz'in Tanrısı belki kendi içinde yeterli bir paradigmaya ve tutarlılığa sahip olabilir. Fakat bu Tanrı kişiye korku, ürperti ve büyüleyici çekimi yaşatamaz. Öyleyse bir Tanrının din oluşturması gerekir. Bunun için de O'nun aktif ve canlı, insan ile ilişkili olması gerekir.

2-Bir din varlığını sürdürebilmesi için kutsal ve kutsaldışı alanın net ayrımını yapması gerekir.

Bütün varlıkları kutsal kabul eden bir anlayış panteist varlık anlayışının içine düştüğü çıkmazlarla kaçınılmaz olarak yüzyüze gelir. Bütün varlıkları (kişi veya şey) eşit değerde kutsal kabul eden bir dinde müminlerin kutsallık hissi ve duyarlılığı zayıf olur. İnsana özgürlük alanı ve iyi veya kötude tasarruf imkanı verilmediğinden üretim, evlilik alış veriş gibi hayatın seyri imkansızlaşır.

3-Kutsalın net tanımlanması bir dinin anlaşılma şeklini belirleyici etkindir.

Mesela İslam'ın kutsallık anlayışı tam olarak belirli ve tanımlanmış değildir. İlk bakışta bir müslümanın Kabe, Kudüs ve mübarek geceleri kutsal kabul ettiğini zannedebiliriz.

Ama aslında müslümanın kutsallık alanı o kadar geniş ki Allah rızasıyla veya Besmeleyle başladığı herşey kutsal kabuledilebiliyor. Bu yaygınlık beraberinde belirsizlik getirmektedir. Belirsizlik insanı kutsala karşı duyarsız hale getirir. Böylece kutsal olmadığı halde dini değerler sekülerize olmuş oluyor.

Belirsizliğin beraberinde ikinci bir sorun çıkmaktadır. Farklı kültüre ve birikime sahip olan müslümanlar nesnel olmayan subjektif bir kutsal icad ediyor. Kutsalın parçalanması diyebileceğimiz bu durum her müslümanın kendi kutsalını oluşturmasını sağlıyor. Bu, dinin temel metni (nass) olan Kur'an'ı anlamanın metodolojisini de farklılaştırıyor. Bugün kutsalın parçalanması sebebiyle kimi müslüman için sakal ve bıyık şekli İslam'ın başat ve belirleyici değeri iken, bir başkası için el-Hükmü lillah (Egemenlik Allah'ındır) ayetinin zahiri tekrarı başat değerdir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Kişinin iman-küfür durumunu veya takva derecesini belirleyen bu uç kutsallar birbirinden çok farklı İslami anlayışlara yol açmıştır.

4-Kutsallık, kutsal kabul edilen şeyin tecrübe edilemeyeceğini ve dokunulamaz olduğuna inanmaktır. Bu da o şeyde immanet gizli bir gücün var olduğunu kabul etmektir.

Kutsal kabul edilen bir objede Otto'nun 'mysterian' dediği bir gizemlilik vardır. Eşyanın kutsallığını sağlayan bilmemezlik değildir. Gizemliliğın 'korkutucu' ve 'büyüleyici' (cezbedici) iki özelliğı vardır. R.Otto, *mysteriumun* (gizemliliğın) bu iki temel özelliğini 'tremendum' ve 'fascinans' diye tanımlar. Bu kutsal eşyaya karşı takınılan salt bilgisel bir tavır değildir. Çünkü bilinemezlik kutsallığın yeterli bir temeli olamaz. Mutlak bilinemezlik tavrı, kutsallık tavrı değil dogmatik bir tavidır. Kutsalda kişi dogmayı tecrübe etmek istemez. Mesela Regaib gecesinin diğeri gecelerden farklı olduğunu söyleyip bu fikri tartışmaktan korkarsa ve ayrıca bu fikir bizim hoşunuza gitmiyorsa bu bir kutsallık tavidır.

5-İslam'da dokunulmaz ve dolayısıyla kutsal olan sadece 'Allah'tır. Bunun dışında iman (inanma) konusu olan şeyler kutsal olmak zorunda değildir.

KAYNAKLAR

Altıntaş, Hayrani

İbn-i Sina Metafizigi, II. baskı, Ankara- 1992

Arkoun, M.,

Kur'an Okumaları, Çev. A. Zeki Ünal, İstanbul- 1995

Arslan, Ahmet

Felsefeye Giriş, Ankara- 1994

Aslan, Mahmut

Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul-1987

Aydın, Mehmet

Din Felsefesi, İzmir-1990

Başer, Sait

Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre, Ankara-1990

Burns I. F.

‘Holiness (Greek)’, **The Encyclopedia of Religion and Ethic**,

Ed. James Hasting, New York 1951

Cansever, Turgut

‘Kutsal Sanat Bize Ne söyler’, **İzlenim Dergisi** Nisan 1996

Colpe, Carston

‘The Sacred And The Profane’, **The Encyclopedia of Religion**

Mc. Willian Publishing company, New York 1986

Develioğlu, Ferit

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara- 1988

Dictionary of Philosophy, Ed. Dagobert D. Runes, Ph. D.,
USA-1956

Durkheim. E.,

Dinî Hayatın İbtîai Şelilleri, çev. Hüseyin Cahit (Yalçın),
İstanbul. 1924

Erdem, H.

Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya 1997

Panteizm ve Vahdet-i Vücut ,Ankara-1990

Eliade, Mircea

'Hierophany', The Encyclogedia of Religion, Mc Millian
Publishing Company, N.V 1986

Kutsal ve Dindışı, Çev. M. Ali Kılıcbay, Ankara- 1991

Mitlerin Özellikleri, Çev. Sema Rifat, İstanbul- 1993

Ebedi Dönüş Mitosu, Çev. Ümit Aktuğ, Ankara- 1994

Feuerbach, Ludwig

Asl ed-Din, Arapçaya Çev. A. Halim Atiye, Lübnan-1991

Firuzabadi

Kamus el-Muhit, Trsz.

Freud, Sigmund

Hız. Musa ve Tek Tanrıçılık, Çev. K. Şigal, İstanbul-1987

Totem ve Tabu, Çev. Niyaz, Berkes, İstanbul-1978

Gökberk, Macit

Felsefe Tarihi İstanbul-1985

Gue'non, Rene,

Maddi İktidar Ruhani Otorite, Çev. Birsal Uzma İstanbul-1992

Hanefi, Hasan

Dirasat el- Felsefiye, Kahire -1987

Fi fikri el- Garbi el-Muasıra, Lübnan -1982

Heinemann, Firtz

'Metafizik', Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Çev. Doğan Özlem, İstanbul-1990

İbn-i Manzur

Lisan el-Arab, Beyrut -1992

İslam Ansiklopedisi. T.D.V. İstanbul-1992

İsmail Fenni

Lügetçe-i Felsefe, İstanbul-1341

Kafesoğlu, İbrahim

Türk Milli Kültürü, İstanbul- 1988

Karakuş, Rahmi

"Geleneksel İslâmi Düşünce ve Pozitivizm Arasındaki Mukayese

Mümkün Müdür?", **Yeni Haran Çevresi Dergisi**, Şubat-Mayıs-

1995 Ş.Urfa

King, Winston L.

İntrduction to Religion, New York-1968

Koç, Turan

Din Dili, Kayseri-1995

Langer, Susanne, K.

Philosophy in A New Key, A. Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art, New York- 1949

Leon-Dufour, Xavier

'Holy', Dictionary of the New Testament, New York-1980,

Mc. Kenzie, J.

'Holy', Dictionary of Bible, New York-1980

Meydan Larouse, İstanbul-1986

Nasr S.H.

İslam Sanatı ve Maneviyatı, Çev. A.Demirhan, İstanbul-1992

Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, Çev. Ş. Yalçın, İstanbul-1995

Knowledge and The Sacred, New York-1986

O'dea, Thomas F.

The Sociology of Reling, New Jersey-1966

Oman, John

**'Religion and Reality', Clasical And Contemporary Readings
In The Philosophy of Religion, Ed. Jhon Hick, New York-1964**

Otto. Rudolf

The İdea of the Holy, New York-1958

Oxtoby, R.

'Holy', The Encyclopedia of Religion, New York-1986

Oxford English Dictionary, London-1933

Özen, Salih

**Hadis Literatöründe Mübarek Zaman/Kutsal an Methumu
ve Kandiller Örneğinin Tetkiki, Yayınlanmamış Yüksek
Lisans Tezi, Ankara- 1995**

Pailin, David A.

Groundwork of Philosophy of Religion, London-1989

Paton H.J.

The Modern Predicament A Study in Philosophy of Religion

New York-1958

Razi, Fahreddin

Tefsir-i Kebir, Ankara-1990

Söderblom, Nathan

**'Holiness (General and Primitive)' The Encyclopedia of
Religion**

and Ethic, Ed. James Hasting, New York-1951

Şark el Avsat Gazetesi 26.02.1997 tarihli nüsha.

Taplamacıoğlu, Mehmet

Din Sosyolojisi, Ankara-1983

Tanyu, Hikmet

İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı . Ankara-1980

Tillich, Poul

Sistematic Theology, III. Cilt, Chicago-1964

Truhlar, K. Wladimir

**'Holiness' ; Encyclopedia of Theology, Ed. Karl Rahner, New
York- 1986**

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi "Kut" Maddesi, İstanbul-1986

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük , İstanbul-1992

Urguhart , W.S

‘Profanity’, Encyclopedia of Religion and Ethic, Ed. James

Hasting, New York-1951

Ülken, H. Ziya

Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul-Trsz.

Whitehouse, Owen C.

‘Holiness (Semitic)’ , The Encyclopedia of Religion and Ethic, Ed. James Hasting, New York-1951

Yıldırım, Suat

Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık, Ankara-1988

Yörükan, Turhan

İptidailerde Kutsal ve Kutsal Dışı Sahalar Ayrılığı, Sosyoloji

Dergisi, S.9, Ayrı baskı, İstanbul-1954

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**