



Dinin Sembolik Dili

Latif TOKAT*

Atıf/©: Tokat, Latif (2009). Dinin Sembolik Dili, Milet ve Nihal, 6 (1), 75-98.

Özet: Metafizik alan hakkında konuşan kutsal kitapların dilini anlamada çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Temel sorun, metafiziğe dair konuların "dil" aracını ve anlatım biçimlerini kullanıyor olmasıdır. Dilin dünya ile sınırlandırılması sadece metafiziğin değil, sanat ve ahlak gibi değerler alanına dair konuşmaların da anlamsızlığı ile sonuçlanmaktadır. Dini sembolizm düşüncesi, sadece dilsel olarak ifade edilmiş olmasıyla değil, topyekün dinin sembolik bir anlatım biçimine sahip olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinin ve kutsal metinlerin dilini, varolma maksatları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Metafizik söz konusu olduğunda kategorik yapının ötesinden bahsedildiği için, kullanılan dilin ve ifade biçimlerinin sembolik olması kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Dini Sembolizm, Din Dili, Tanrı Hakkında Konuşmak, Farabi, Tillich.

1. Giriş

Kutsal metinlerin veya daha geniş bir ifadeyle Tanrı hakkındaki konuşmaların mahiyetinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği İlkçağdan beri tartışıla gelmiştir. Xenophanes, "eğer atların ve aslanların elleri olsaydı ve tıpkı insanlar gibi resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerdi" derken Tanrı hakkında konuşmanın gücüne dikkat çekmekteydi. Acaba Tanrı hakkındaki ifadeler sıradan konuşmalardan farklı mıdır? Bu ifadeler lafzi olarak değerlendirilebilir mi? Dini ifadeler kendi içinde farklı bir kritere göre mi ele alınmalıdır? Dine ait özel bir dil veya söylem tarzından mı bahsedilmektedir? Yoksa din, felsefe,

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

tarih, bilim vb. bütün alanlar için geçerli olan tek bir dilden mi bahsedilmelidir?

Tanrı ve metafizikten bahseden kutsal metinlerin anlaşılması noktasında temel sorun, bu metinlerin aşkın alandan veya metafizikten bahsederken, kategorik yapı içinde olan insanın kullandığı bir aracı ve anlatım biçimlerini kullanıyor olmasıdır. Nasıl olur da, bir "varlık" olup, sonlu alana ait olan ve eşyanın adlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkan "dil", kategorik yapıya dâhil olmayan metafizik alan hakkında doğrudan kullanılabilir?

"Din dili" ifadesi en geniş anlamıyla bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, daha dar anlamıyla kutsal metinlerin dili kastedilmektedir. Teolojik konuşmalar ve kutsal metinler Tanrı'nın zata, sıfat ve fiilleri; âlemin yaratılması ve sonuna dair ifadeler; ölüm ötesi hayat; peygamberlerin mucizeleri; melek, cin ve şeytan adıyla yer verilen metafizik varlıklar; geçmişe ait birtakım kıssalar ve meseller; dini emirler, yasaklar ve diğer ilkeler gibi konuları içermektedir. Ancak din felsefesi özellikle iman ve ibadet objesi olan Tanrı hakkındaki ifadeler üzerinde yoğunlaşmakta ve din dili tartışmaları da çoğunlukla bu noktada yapılmaktadır. Çünkü diğer bütün dini ifadeler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillenmekte ve anlaşılmaktadır. O halde, acaba "Tanrı alemi altı günde yarattı", "peygamberini gönderdi", "Tanrı arşa istiva etti (oturdu)", "Tanrı'nın eli onların eli üstündedir" gibi dini ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Bu tür ifadelerde yer alan "altı gün", "göndermek", "oturmak" ve "Tanrı'nın eli" terimleriyle yine Tanrı'ya atfedilen görme, işitme, isteme, bilme, konuşma, acıma ve affetme gibi insan dünyasında kullanılan sıfat ve fiiller Tanrı için de aynı anlamda kullanılabilir mi?

Din dilinin merkez konusunu teşkil eden Tanrı hakkındaki konuşmalarda iki yol kullanılmaktadır. Tanrı, ya olumluluk ifade eden cümlelerle, ya da olumsuzlama yoluyla nitelendirilmektedir. Tanrı, ilim sahibi, mutlak iyi ve her şeye gücü yeten olarak olumlu şekilde nitelenebileceği gibi; hiçbir şeye benzemez, zamanda ve mekanda değildir, cisimli değildir gibi ifadelerle de olumsuzlama

yoluyla nitelenebilmektedir. Böyle bir ikileme karşışlaşmamızın sebebi, bütün ifadelerin insani alana ait bir araçla, yani dil ile yapılıyor olması, sıfat ve fiillerin tamamıyla insani olmasıdır. Temel sorun bizzat dini düşüncede de savunulduğu gibi Tanrı'nın kategorik varlık yapısının ötesinde olmasıdır. Oysa kullanılan dil, zaman-mekân, öz-varoluş, nedensellik, oluş-yokoluş, cevher-araz ve süje-obje kategorilerinin varolduğu bir alana aittir. Bu yüzden, her şeye rağmen Tanrı hakkında olumlu nitelermeler yapıyorsa bu insani alana ait bir araçla yapılmak zorundadır. Ya da sadece olumsuzlama yoluyla Tanrı hakkında konuşulabilecektir.

Tanrı hakkındaki olumlu nitelermeler daima Tanrı'nın "kişileştirilmesi", O'nun bir bedene sahip olması sorununu gündeme getirmektedir. Nitekim sorunun bu boyutuna dikkat çeken P. Tillich, Tanrı'nın bir varlık olmadığını iddia etmiş,¹ mistik düşüncelerin hemen hepsi Tanrı hakkındaki bütün ifadelerin literal anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini savunmuşlar; Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofları ise, Tanrı'ya sıfat atfedilemeyeceğini, zira bu sıfatların Tanrı'ya eksiklik getireceğini düşünmüşlerdir.

İslam düşüncesinde, Farabi çizgisindeki filozoflar probleme yönelik olarak sadece Tanrı hakkındaki ifadelerin değil, felsefi düşünce açısından tutarlılık arzedebilmesi için topyekün din'in sembolik bir yapıda olduğunu düşünmüşlerdir. Batı'da ise Thomas Aquinas'ın analogi doktrini hala canlılığını korumaktadır. Modern döneme geldiğimizde, rasyonalizmin iki önemli temsilcisi olan Spinoza ve Hegel'in Farabi düşüncesine benzer bir din anlayışına sahip oldukları görülmektedir.² Ancak rasyonalist çizginin ağırlığını kaybetmesi ve romantik düşüncelerin yaygınlık kazanmasıyla birlikte Batı felsefesinde sembolist düşüncenin farklı bir şekilde ortaya çıktığını ve daha ziyade mistik ve fideist (symbolofideism)³ bir çizgide geliştiğini görmekteyiz.

¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1963, C. I, s. 204-205.

² Felsefe, din ve sanatın aynı alana ait olduğu hakkında bkz. G. W. F. Hegel, *Estetik*, Çev. T. Altuğ – H. Hünler, Payel Yay., İstanbul 1994, C. I, s. 94, 100-101.

³ Bkz. Eugene Menegoz, "Symbolo-Fideism", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, (Ed. James Hastings), T and T Clark, Edinburg 1980, C. XII, s. 151.

Mistisizm, din dili konusunu dini tecrübeyi merkeze koyarak çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, din dili semboliktir, ama rasyonel olmadığı için değil, bir tecrübenin ifadesi olduğu için semboliktir. Eşyanın hakikatine ancak dini tecrübeyle ulaşabiliriz, bu tecrübenin başladığı yerde ise kelimelerin gücü tükeniverir.

Kant'ın teorik akla sınır getiren ve metafiziğin teorik olarak imkansız olduğunu savunan epistemolojisinin ardından, ilk olarak F. D. E. Schleiermacher din dili probleminin, gerçekte dilin yapısı problemine bağlı olarak ele alınması gerektiğini düşünmüş; W. Von Humboldt ise, "dünya"nın bir dil inşasından ibaret olduğunu iddia ederek, bütün gerçekliğin "dilsel" olması nedeniyle, "dil" in betimlediğinin dışına çıkamayacağımızı ileri sürmüştür.⁴ Dil-dünya, dil-düşünce ve dil-metafizik ilişkisi hakkındaki tartışmalar, 20. yüzyılda mantıkçı pozitivist felsefeyle, özellikle din dili açısından önemli bulunan uç bir noktaya ulaşmıştır. Kant'ın teorik akla getirdiği sınırlamayı L. Wittgenstein "dil" e getirmiş, sonuçta dil, "dünya" ile sınırlanmıştır. Büyük oranda Kant'ın teorik akli ve Wittgenstein'in I. dönemindeki "dünya ile sınırlı dil" anlayışı Mantıkçı Pozitivizm'e kaynaklık etmiştir. Kant pratik akıl yoluyla; Wittgenstein ise, "imancılık"la sonuçlanan, I. dönemindeki "hakkında konuşamadığımız şeyler konusunda susmalıyız"⁵ ifadesi ve II. dönemindeki "dil oyunları" teorisiyle metafiziğe, "din" e ve din diline imkan tanırken, pozitivism akla ve dile getirilen sınırlamayı daha da ileri götürmüş ve ahlak, sanat ve metafizik hakkındaki ifadelerin anlamsızlığını iddia ederek ateist çizgiye oturmuştur.

Din dili hakkındaki söz konusu problemlerin çözümüne yönelik teorilerin bazıları sadece dilden yola çıkarak cevap vermeye çalışırken; bazıları ise soruna, sadece dil açısından bakmanın bizi doğru cevaba götürmeyeceğini düşünerek, dilden önce, bir fenomen olarak "dinin ne olduğu" nun tanımlanması ve din dilinin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

⁴ Ayrıntı için bkz. Wilhelm Von Humboldt, *On Language*, İng. çev. Peter Heath, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988, s. xix, xxx, 59.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng'ye Çev. D. F. Pears- B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, Londra 1961, s. 74 (paragraf 7).

19. yüzyıldan itibaren hızla gelişme kaydeden antropoloji veya daha geniş bir ifadeyle insan bilimlerinin dine farklı bir açıklama tarzı getirdiği görülmektedir. Çoğu antropologa göre, din baştan sona beşeri bir faaliyettir. İlkel insan nasıl birtakım korkularını, umutlarını beklentilerini ifade etmek veya karşılamak için bir takım tanrısallar üretmişse, sonraki gelişmiş dinlerin temelinde de benzer nedenler ama belki daha karmaşık bir yapıda yer almaktadır. Dolayısıyla dinlerde varolduğu iddia edilen her şey aslında beşeri bir kurgudan ibarettir. Ancak antropoloji esas itibariyle insanın tarihsel seyrini göz önünde bulundurarak sonuçlara varmaya çalışmaktadır. Bilinen insanlık tarihi boyunca var olagelmış dinlere bakılarak genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılmaktadır. Burada fenomenler temel malzeme durumundadır. Buna göre, antropoloji yaşayan fenomenlere bakarak doğru veya yanlış değerlendirmesi yapmadan bir genel sonuca varmaya çalışmaktadır.⁶

Oysa felsefi düşünce hiçbir zaman tamamıyla görünürde olandan ve tarihte kalanlardan yola çıkarak bir yargıda bulunmaya kalkışmaz. Bu durum bilhassa rasyonalist düşüncede böyledir. Burada söz konusu olan din olduğuna göre felsefi düşünce hiçbir zaman sadece tarihte, bir şekilde yer almış olan din veya dinlere bakarak top yekün din hakkında genel bir değerlendirmeye gitmez.

Din dilinin mahiyetine yönelik tartışmaları şu şekilde sıralamak mümkündür⁷:

a. Din dilinin literal olup olmadığı sorunu: Acaba kutsal metinlerdeki kıssa ve hikayeler literal anlama sahip midir? Daha da önemlisi Tanrı, ölüm ötesi hayat, Tanrı insan ilişkisi, Tanrı alem ilişkisi ve özgürlük gibi konular hakkındaki ifadeleri literal anlamıyla mı yoksa yorumlayarak mı anlamalıyız? Bazı Hıristiyan düşünürler Nuh kıssasının ve tufanın tarihsel bir gerçeklik taşımadığını düşünmüştür. Onlar, bunun yerine bu tür hikayelerin Tanrı'nın kötü-

⁶ Antropolojik açıdan dinin değerlendirilmesi hakkında bkz. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", *Anthropological Approach to The Study of Religion*, Ed. M. Banton, Tavistock Publications, London 1978, s. 1 vd.

⁷ Ayrıntı için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 4 vd.

leri cezalandıracağı ve iyileri mükafatlandıracağı hususunu vurguladığını belirtmişlerdir. Acaba onları böyle bir yorum tarzına götüren sebepler nelerdir?

b. Dini bilginin kognitif bir yanının olup olmadığı sorunu: İster analogik olarak yorumlansın ister sembolik olduğu iddia edilsin acaba din dili bize yeni bir bilgi sunmakta mıdır? Din-felsefe ilişkisi açısından bakıldığında acaba dinin getirdiği hakikate dair bilgilerle felsefenin ortaya koydukları her zaman uyumluluk arzietmekte midir? Eğer din bir takım bilgiler sunuyorsa din ile felsefe karşı karşıya geldiğinde nasıl hareket edeceğiz? Bu durumda fideist bir tutum mu takınacağız yoksa yorumlamaya kapı arayacak mıyız?

c. Din dilinin doğrulama ve yanlışlama ilkeleri açısından durumu: Acaba din, insanın aktiviteleriyle doğrulanabilir bir formda mıdır? Din diline rasyonel bir temel bulmak mümkün müdür? Yoksa din ve din dili tamamıyla iman objesi olan şeylerden mi bahsetmektedir?

d. Sembolik ve antropomorfik ifadelerin neyi gösterdikleri sorunu: Acaba din dilindeki antropomorfik ve sembolik ifadeler reel anlamlarıyla mı anlaşılmalıdır? Tanrı hakkındaki antropomorfik ifadelerle bir teistin en başta söylediği “Tanrı hiçbir şeye benzemez, O zaman ve mekan dışındadır” şeklindeki önermeler tutarsızlık arzetmiyor mu? Tanrı hakkındaki pozitif sıfatlar bizi antropomorfizme götürmektedir. Sonuç olarak felsefi tahlillere kalkıştığımızda antropomorfizm ve agnostisizm veya ikisinin de dışında fideizm ile karşı karşıya mı kalacağız?

e. Linguistik açıdan din dili: Kutsal metinlerin bir dil’de olması bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Dil insanın iletişim için kullandığı soyut bir araçtır. Aslında dil dünyaya aittir. Dilin yapısında kültürün, düşünce dünyasının, tarihin ve çevrenin önemli ölçüde etkisi vardır. O halde dünyaya ait olan ve hatta yerel özellikler taşıyan dil, evrensel, aşkın ve nihai olan bir gerçeklikten bahsetmeyi veya onu anlatmayı ne derecede başarabilir?

Din dili hakkında ortaya atılan çeşitli çözüm önerileri veya açıklama tarzları geliştirilmiştir. Kimi düşünürler çözüm yolu olarak dini tamamıyla beşeri bir faaliyet olarak görmüş; kimi fideist bir çizgide kalmak gerektiğini iddia etmiş; kimileri de dinin ve din dilinin çeşitli metotlarla yorumlanması gerektiğini düşünmüştür.

2. Din Dili Hakkında Teoriler

Mantıkçı pozitivism: 20. yüzyılda dini inanca karşı yeni bir başkaldırı şekli ortaya çıkmıştır. Bu yeni başkaldırı Tanrı'ya inanmanın "anlamsızlığı" üzerinde temellenmiştir. Buna göre, "Tanrı vardır" veya "Tanrı insanları sever" gibi önermeler hiçbir bilgi değeri taşımayan ifadeler olup açık bir anlamdan yoksundurlar. Bizim, Tanrı'nın varlığı hakkındaki delil eksikliğimiz değil, aksine Tanrı vardır derken neyi kastettiğimizi bilmememiz problemdir. İşte bu nokta çağdaş din dili tartışmalarındaki temel problemdir. Dilin sınırları nedeniyle, dini inançların bilgisel yönden anlamsız olduğu şeklindeki itirazın başlıca temsilcileri mantıkçı pozitivistlerdir. Doğrulamacı-yanlışlamacı anlayış, din, sanat, ahlak ve metafiziğe dair önermeleri doğrulanamaz ve yanlışlanamaz olmaları nedeniyle "anlamsız" olarak niteleyerek tamamen yadsınımlardır.

Mantıkçı pozitivist A. J. Ayer *Dil Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde, metafizik, din, ahlak ve sanat alanına ait önermelerin anlamsızlığını iddia ederken, temel çıkış noktası "anlamlılık"la doğrulanabilirliği yan yana koymasındadır. Teoriye göre iki tür anlamlı ifade vardır. Bunlar analitik önermeler ve sentetik önermelerdir. Analitik önermelerin doğru veya yanlış olmaları ifadedeki kelimelerin anlamları yoluyla belirlenir. Pozitivistlere göre, kelimelerin anlamları tanımları ve matematik ve mantığın doğrularını içermelidir. Geri kalan bütün analitik olmayan anlamlı ifadeler ise sentetik olmalıdır. Sentetik önermeler ise, birtakım duyu tecrübeleri yoluyla empirik olarak doğrulanabiliyorsa anlamlıdırlar. Dolayısıyla, teolojik ifadeler empirik olarak doğrulanamadıkları için, bilgisel yönden anlamsızdırlar. Bir önermenin anlamlı olabilmesi için onun iki şekilden biriyle doğrulanabilmesi gerekir. İlk olarak önerme matematik ve mantık alanında olduğu gibi çözümlenebiliyorsa

anlamlıdır. İkinci olarak önerme empirik olarak doğrulanabiliyorsa anlamlıdır. Bu iki durum dışındaki bütün önermeler anlamsızdır. Ayer'e göre, duyu üstü bir "gerçek"ten söz eden önermelerin gerçek anlamı yoktur. Biz dilden dolayı duyu-deneyi üstüne çıkamayız. Metafizikçinin kullandığı cümleler, anlamlı cümlelerin kurallarına uymamaktadır. Etik ve estetiğe dair değer alanının önermeleri duyguları yansıtırlar, bunlar doğru yada yanlış olamazlar, ancak onlara saçma da diyemeyiz, fakat olgu dışıdırlar.⁸

Mantıkçı pozitivistler, katı anlamlılık-doğrulanabilirlik ilkesinde yumuşama göstermişler ve önermeler doğrulanamasa bile anlamlılığın mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir.

Yaşam formunun ifadesi olarak din dili: Dilin bir resim olduğunu düşünen L. Wittgenstein felsefi anlayışının ilk döneminde din, ahlak, sanat ve metafiziğe dair ifadeler karşısında susulması gerektiğini belirtmektedir. Wittgenstein anlam-doğrulanabilirlik ikilemini kabul etmeyerek dinin tamamıyla iman konusu olduğunu iddia etmiştir. İkinci dönemindeki Wittgenstein ise, katı "resim kuramı"ndan vazgeçip, din dilinin bir "oyun" ya da "yaşam formu"⁹ olduğunu düşünerek, yine fideizmle sonuçlanan bir anlayışla, din dilinin içine girilmediği sürece anlaşılamayacağı kanaatinde dir.

Wittgenstein'a göre, dil çeşitli "yaşam formları" nı yansıtan bir şekil alabilmektedir. Bu formların kendi kuralları, kendi cadde ve sokakları vardır. Dilin anlamı, kullanıma bağlı olarak belirlenmeli ve anlaşılmalıdır. Çünkü kelimeler, doğrudan değil, kullanımları içinde bir anlama sahiptirler. Böylece Tanrı hakkında kullanılan dil, diğer dil oyunları kadar geçerli bir dildir. Oyun kendi kuralları içinde değerlendirilirse anlamlı olduğu görülecektir. İkinci dönemde savunduğu "dil oyunları" teorisiyle Wittgenstein, dilin olgusal alan dışında kullanıldığında farklı bir söylem yapısına sahip olduğunu ifade etmektedir. Wittgenstein'ın dil oyunları teorisi, oyunun kurallarını bilmeden o dili anlayamayız düşüncesi

⁸ Bkz. A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1984, s. 13-15.

⁹ Bkz. Osman Bilen, *Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar*, İzmir 2001, s. 207-209.

nedeniyle “imancılık”la sonuçlanmaktadır. Din dili, o dine inanılmadığı sürece anlaşılabilir. Wittgenstein’in katı imancılığı din dili konusunda tatmin edici bulunmamıştır. Zira, eğer iman etmeksizin o din hakkında bir kanaate sahip olunamıyorsa, din değiştirmeleri nasıl açıklayacağız? İkinci olarak din tamamıyla irrasyonel öğelere mi sahiptir ki, günlük dilden tamamen ayrı değerlendirilsin?

Tek anlamlı dil: Din dilini diğer dil yapılarından farklı görmeyen ve dilin tek anlamlı (univocal) olduğunu savunan, lafızcı, literalist dil anlayışına göre, Tanrı ve insan hakkında kullanılan dil, aynı dildir. İnsanın kendi dünyasında kullandığı önerme ve kelimelerle Tanrı hakkında kullandığı kelimeler aynı anlama sahiptir. Bu durumda mesela, “Tanrı’nın eli onların eli üstündedir”, “Tanrı arşa istiva etti” gibi Kur’an ayetlerinde yer alan insani unsurlar hiçbir yorum yapılmadan oldukları gibi, kelimelerin normal kullanımını neyse yine o anlamda kullanılması gerekmektedir. Katı lafızcı anlayış, İslam dünyasında “müşebbihe ve mücessime” mezhebinin temelini oluşturmaktadır. Lafızcı anlayış antropomorfizmle sonuçlanmaktadır. Tanrı, insana son derece benzeyen fakat birtakım süper güçleri olan olağanüstü bir “varlık” haline gelmekte; dolayısıyla da O’nu oluş-yokoluş şeklinde işleyen kategorik yapının içine dahil etmektedir. “Tek anlamlı” dil düşüncesi, Tanrı ve metafizik alan hakkında kullanılan dilin, sıradan dilden farklı olmadığını iddia etmektedir.

Çok anlamlı dil: Çok anlamlı (equivocal) dil anlayışı ise, dilin “sonsuzluk” alanı hakkında lafzi/literal anlamıyla kullanılamayacağını iddia etmektedir. Dil, dünya ile sınırlıdır. Bu yüzden sıradan dil, Tanrı ve metafizik hakkında kullanılırken sadece “olumsuzlama” yoluyla kullanılabilir. Kökleri Plotinus’a kadar uzanan “olumsuzlamacı” din dili teorisi “Bir”in bütün bilgi ve dilsel ifadelerin ötesinde olduğu fikrine dayanmaktadır. Buna göre, dil kategorik bir yapı içinde olan dünyaya aittir. Bu kategorik yapının ötesinde olan Tanrı hakkındaki ifadeler asla lafzi anlamıyla anlaşılmalıdır. Dahası, Tanrı hakkında pozitif yolla hiçbir şey söylenemez. Olsa olsa, Tanrı hakkında sadece olumsuzlama (negatif) yoluyla bir şey

söylenbilir.¹⁰ Daha çok mistik düşüncelerin savunduğu bu anlayış dilin çok anlamlılığı görüşüne dayanmaktadır. Olumsuzlamacı teori, pozitif olarak bir şey söyleyemediği için Tanrı hakkındaki ifadelerin belirsiz ifadeler olarak değerlendirilmesi riskini taşımakta ve agnostisizme yol açmaktadır. M. Eckhart ve Ortaçağ Yahudi filozofu İbn Meymun olumsuzlamacı anlayışı savunanlar arasında sayılabilir. Çok anlamlı dil teorisi, din dili söz konusu olduğunda “insanbiçimcilik”ten uzak kalabilir, fakat bu kez de “bilinemezci-lik” tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Analojik dil: Analojik dil anlayışı ise, tek anlamlı ve çok anlamlı dil teorilerine nazaran daha kabul görmüştür. Bir kelimenin insan için kullanıldığındaki anlamıyla Tanrı hakkında kullanıldığında anlamı arasında bir analogi vardır.

Dilin analojik olarak kullanılabilceğini savunan anlayışa göre, dil Tanrı ve metafizik alan hakkında kullanıldığında bir analogi yapılmaktadır. İslam dünyasından Mâtürîdî ve Farabî'nin ortaya attığı, özellikle Farabî'nin Tanrı'nın zatı hakkındaki ifadelerle ilgili olarak geliştirdiği bu teorinin klasik temsilcisi T. Aquinas'tır. Farabî'ye göre, mesela, Tanrı'nın zatı hakkındaki “haz”, “sevinç” ve “mutluluk”u, insanın en yüksek seviyeden idrak ettiği şeylerle karşılaştırarak anlayabiliriz. Ancak Tanrı'yla insan arasında gerçekte asla böyle bir nispetten bahsedilemez. “Böyle bir nisbet olsa bile son derece önemsizdir, bizim duyduğumuz haz, sevinç ve mutlulukla İlk Olan'ın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında da hiçbir nisbet yoktur.”¹¹ Rasyonalist bir filozof olarak, metafizik alan hakkında bilginin mümkün olduğunu savunan Farabî, Tanrı'nın zatı dışındaki her şeyin bilinebilir olduğunu kabul ettiğinden, onun analogi teorisini sistematik olarak savunduğu söylenebilir. Aquinas'ın analojik din dili anlayışı, kelimelerin tek anlamlı ve çok anlamlı anlaşılması gerektiği, din dilinin Tanrı ve yaratıklar arasındaki bir “ilişki” açısından değerlendirilmesi gerektiği

¹⁰ Olumsuzlama yoluyla konuşma hakkında bkz. John Macquarrie, *God-Talk*, SCM Press 3. Baskı, London 1978, s. 25-27.

¹¹ Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 13.

ilkesine dayanır. Rasyonel teoloji savunulduğu sürece, analogik din dili bir yere kadar çözüm olabilir.

İndirgemeci dil: Din dilinin ahlak amaçlı bir söylem olduğunu savunan R. B. Braithwaite, Kant ve A. Ritschl, Tanrı hakkındaki ifadelerin gerçekte insanların birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini anlatan ahlakî ifadeler olduğunu iddia etmektedirler. Wittgenstein'in "dilin anlamı kullanıldığı bağlama göre" anlayışı Braithwaite'in temel ilkesi olmuştur. Braithwaite göre dini önermelerin bilgi verici bir içeriği yoktur.¹² Dinî ifadeleri ahlaka indirgemek, hem dinin alanını son derece daraltmakta, hem de "bilgi verici" yönünü yok saymaktadır.

3. Dinin Sembolik Dili

Din diline yorumsamacı yaklaşan anlayışlar, problemi dil bağlamında ele almanın yanında "din" in neliğini de tartışmaya çalışarak ele almaktadır. Din dilinin sembolik yapıda olduğunu savunanlar bu noktadan hareket etmektedirler.

İngilizce symbol (Yun. Symbolon; Lat. Symbolom) kelimesi Türkçe'de sembol veya simge şeklinde kullanılmaktadır. Sözlükte en genel anlamıyla "başka bir şeyi, özellikle de soyut şeyleri göstermek veya temsil etmek amacıyla kullanılan şey" şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir tarife göre ise duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simgedir. Belli bir insan öbeğinin uzlaşım yoluyla kendisine belli bir anlam verdiği göstergedir. Bu tariflere göre mesela bayrak vatanın; güvercin özgürlüğün ve barışın sembolüdür.

Aslında imge, işaret, allegori, sembol, metafor, amblem, mesel, mit, figür, ikon ve idol gibi kelimeler çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹³ Fakat belki de hepsinin ortak olduğu bir nokta vardır ki o da hepsinin birer gösterge olmasıdır.

¹² R. B. Braithwaite, "An Empirist's View of The Nature of Religious Belief" *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, Ed. R.E. Santoni, Indiana Univ. Press, London 1968, s. 333 vd.

¹³ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, Çev.: Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 7.

Dini sembolizm düşüncesi rasyonalist düşüncede epistemolojik açıdan değerlendirilmektedir. Hegel “ancak kavranabilir olan hakiki olandır”¹⁴ derken rasyonalist düşüncenin en temel karakterini ifade etmiştir. Descartes bütün bilgilerinden şüphe edip adeta kendisini tarihin getirdiklerinin dışında tutarak (her şeyi paranteze alarak) her şeyi bir kenara bırakıp kendi içine yöneldiğinde ilk önce düşündüğünün, sonra bir ben olarak kendisinin ve ardında da Tanrı’nın varolduğunun apaçık bilgisine ulaşıyordu. Descartes’e göre biz doğuştan bazı bilgiler getiririz. İşte Tanrı fikri de bunlardan en başta gelen apaçık fikirlerden biridir. Bu açıdan bakıldığında, rasyonel düşünce, hakikatin ne olduğu sorusunu cevaplayabilir, eşyanın kühünü bilebilir.

Bu temel düşünceden yola çıkarak dini ele aldığımızda yer yer metafizikten bahseden din, aslında felsefenin söylediğini çok daha basit ve somut örneklerle herkesin anlayabileceği şekilde anlatmaktadır. Nihai amaç aynıdır. Dinin her söylediğinin felsefi bir açıklaması yapılabilir. Aksi halde, yani dinin gerek kutsal metinlerdeki literal anlamının ve gerekse pratik halinin hakikatin ta kendisi olduğunu söyleyecek olursak, bir takım tutarsızlıklar, akıl dışılıklar, paradokslar veya kısacası felsefenin söylediği ile büyük ölçüde çelişen durumlarla karşılaşırız. Sonuçta da din tümüyle iman objesi olmaktan kurtulamayacaktır. İkinci bir sorun belki de çifte gerçeklik kabul edilmek zorunda kalınacaktır.

Farabî’ye göre, filozof ve peygamber aslında aynı kaynaktan beslenmektedir.¹⁵ Filozof bir takım salt akılsallar veya dünyada nesnel karşılığı olmayan veya duyulardan alınmayan kavramlara ulaşabilir. Salt akılsal olan bu kavramlar yoluyla hakikatin ne’liğine dair bilgilere ulaşılabilir. Salt akılsalların kaynağı duyular dünyası olmadığı için onların duyular dünyasında bir karşılığı yoktur. İşte bu yüzden eğer salt akılsallar duyusal dünyanın kavramlarıyla ifade edilmek istenirse zorunlu olarak bir takım remiz veya semboller kullanılacaktır. Peygamber, bu sembolleştirmeyi

¹⁴ Hegel, *Estetik I*, s. 91.

¹⁵ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 92-93.

yapma yeteneği olan insandır. Peygamberin hayal gücü, ulaşılan salt akılsalları dönüştüren bir yetenektir. Buna göre din salt akılsalların sembolik bir ifadesidir. Ancak Farabî'ye göre filozof, bu sembollerin ardında yatanı görebilir. Zira buradaki sembolleştirme akılsal olanların sembolleştirilmesidir. Üstelik bu sembolleştirme başka türlü ifade edilemeyen sembolleştirmesi değil, anlamayı, kavramayı ve öğrenmeyi kolaylaştırmak ve sürekliliği sağlamak amacıyla olan bir sembolizmdir. Hakikatin iki tür ifade biçiminden biridir.

Dinin ve din dilinin neden sembolik olduğu konusunda İbn Sina'nın da Farabî'ye benzer gerekçeler öne sürdüğü görülmektedir. İbn Sina'ya göre "insanların pek azı, bu tevhit ve tenzihin hakikatini tasavvur edebilir." "Herkes ilahi hikmeti anlama imkanına sahip olmadığı gibi, bir insanın sıradan insanlardan gizlediği bir hakikate sahip olduğunu izhar etmesi de uygun değildir... Bunun yerine, insanlara Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir... Peygamber mutluluk ve bedbahtlık için insanların anladıkları ve tasavvur ettikleri şeylerden örnekler verir."¹⁶ Bu sebeple "Peygamberin sözlerinin remz (sembol), kelimelerinin de işaret (ima) olması şart koşulmuştur."¹⁷

Farabî'nin sisteminde ahlak ve saadeti'l-kusva merkezi bir konumda yer almaktadır. Şöyle ki, insanı tanımak için, insanın parçası olduğu kainatı tanımak ve gayesini bilmek gerekmektedir. Öte yandan mutluluk insanın ulaşması gereken tek gayedir. İlk olarak akıl insanı mutluluğa götürür. Ancak mutluluğun bu yolla elde edilmesi sadece seçkinlere has bir durumdur. Filozoflar ve imamlar mutluluğun yolunu bilirler ve ona göre yaşarlar. Filozof akıl gücüyle ve hatta biraz da mistik bir temayülle nihai gaye olan mutluluğa ulaşma yollarını teorik olarak bilir ve bunu pratize eder.

¹⁶ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa –Metafizik-* II, Çev. E. Demirli – Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 189.

¹⁷ İbn Sina, "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", *Risaleler*, Çev. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 38.

Burada onun herhangi bir başka bilgiye veya metoda ihtiyacı yoktur. İmamlar ise aynı mutluluk yoluna, halkı sembollerle ulaştırır. Filozoflar bu semboller ve benzetmelerin gerisinde bulunan, onların ifade ettikleri gerçeklerin akli, kesin ve ispatlayıcı bir bilgisine sahiptirler.¹⁸

Anlaşılan o ki Farabi sembollerin sadeleştirilebileceğini veya başka türlü ifade edilebileceğini savunmaktadır. Farabi rasyonel bir metafizik kurmaya çalışmaktadır. Bu noktada Farabi'yi biraz sonra bahsedeceğimiz Tillich veya Eliade gibi sembolleri sadeleştirilemeyen şeyler olarak düşünenlerden ayırmamız gerekiyor. Tillich ifade edilemeyenin zorunlu olarak sembolik olduğunu belirtirken, Farabi ifade edilemezliği kabul etmemektedir. Nitekim İbn Sina'ya göre dile de getirilemeyen düşünce veya bilgi yoktur. Peygamberin yaptığı halkın anlayamayacağı şeyleri sembolleştirmektedir. Aksi halde dile getirilemeyeni dilselleştirmek değildir. O adeta bir sanatçı gibi, hakikati sembollerle halka anlatmaktadır.¹⁹ Onlar Tanrının özünü gerçeğini gelecek hayattaki kaderin geçek mahiyetini bilirler. Farabi hakikatle ilgili her türlü somut açıklamanın sembolik olduğunu ve onun ardında rasyonel veya spiritüel bir temelin bulunduğunu düşünmektedir. Bu yüzden mutluluğu ruhsal kabul ediyor ve ölüm ötesi hakkındaki her türlü somut açıklamayı bu ruhsalın sembolik ifadesi sayıyor.

Burada aydınlatılması gereken noktaların şunlar olduğu kanaatindeyiz:

Acaba Farabi'ye göre, insan eşyanın künhüne vakıf olabilecek bir yapıda mıdır? En üst seviyedeki bir akletme faaliyeti bize bunu sağlar mı? Yoksa her halükarda insana kapalı kalan noktalar var mıdır? Hegel'in dediği manada bir düşünce mümkün müdür? Eğer filozof eşyanın künhüne vakıf olabiliyorsa, onun için hiçbir dini inanç veya yaptırım hiçbir haliyle bağlayıcı olamayacaktır. Zira din top yekün semboller sistemiyse onların aslını bilen için bu sembollerin bir anlamı olamaz. Belki sadece toplumsal düzeni

¹⁸ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 93-94.

¹⁹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 90-91.

veya uyumluluğu sağlamak için onlara uyması gerektiği düşünülecektir. Diğer yandan din bütün yönleriyle her tarihsel dönemde kültürde daima yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duyacaktır. Filozof felsefi hermenötik diyebileceğimiz bir faaliyetle dini kendi çağına ve kültürüne göre yorumlamak durumunda kalacaktır. Adeta aynı özü ifade etmek şartıyla yeni bir din kurgulayacaktır.

Salt akılsallar dediğimiz kavramlar birer anlam mıdır, yoksa onlar da kelimelerle ifade edilebilir mi? Eğer anlamsalar acaba kelimesiz anlamlardan bahsedebilir miyiz? Dahası bu kelimesiz anlamlara nasıl ulaşılmaktadır? Acaba Farabi, rasyonel bir sezgiden mi bahsetmektedir? Eğer böyleyse kelimelerle anlatılan felsefi düşünce de sembollerden kurtulamayacaktır ve sembolizm bir takım amaçlar nedeniyle değil, başka türlü ifade edilemeyen ifade etmek için zorunlu bir sembolizm olacaktır. Bu da onları mistisizme yaklaştıracaktır.

Gerek Farabi, gerekse biraz sonra bahsedeceğimiz Tilich'in düşüncelerinde tümellerin gerçekliği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Farabının salt akılsallar dediği kavramlar bu dünyada karşılığı olmayan kavramlardır. Tilich ise nominalistleri yanlış düşündüklerini ifade etmektedir. Şimdi acaba bu tümel kavramlar her hangi bir gerçekliğe tekabül etmekte midir?

Batı'da ise ilk dönemlerdeki filozoflardan Plotinus 19. Yüzyıldan itibaren de bilhassa Romantik hareketin etkisiyle ortaya çıkan mistik düşünce (son dönemde büyük ölçüde mistik olduğunu söyleyebileceğimiz Paul Tillich) dini ve din dilini ifade edilemeyen ifadesi olarak ele almıştır. Mistik düşünce dini tecrübenin nihai hakikate ulaşmanın tek yolu olduğunu iddia etmektedir. Buna göre insan eşyanın hakikatini hiçbir zaman bilemez. Son tahlilde hakikat suje obje yarılmasını reddeden bir mahiyete sahiptir. O halde orada bir bilgiden değil bir yaşantıdan bahsetmek gerekir. Hakikat duyuşsal ve akısal dünyanın sınırlarını aşan bir yapıdadır. O halde böyle bir hakikati ifade etme çabaları kesinlikle sembolik olmak durumunda kalacaktır. Üstelik burada sembolizm iki ifade biçiminden biri değil, hakikatin mümkün olabilen tek ifade şekli

yani zorunlu bir sembolizmdir.

Mistiklere göre Tanrıya giden yolda kelimelerin aşılması gerekmektedir. Burada büyük ölçüde dini tecrübeci sayabileceğimiz ama kimi zaman rasyonel düşünceye ve bilhassa din-felsefe ilişkisi noktasında Farabi'ye benzeyen Paul Tillich'in düşüncelerine yer vermek de fayda vardır.

Tillich'e göre her insanın bir takım "nihai ilgi"leri vardır. Bunlar dünyanın sınırları içinde kalan sahte ilgiler olabileceği gibi bir aşkınlığa (kendinde varlık; being-itself) atıfta bulunan gerçek ilgiler de olabilir. İlginin objeleri değişkendir. Doğa üstü varlıklar, tarihsel şahsiyetler, dini veya seküler olsun olmasın uluslar, sosyal sınıflar, politik hareketler, bilim ve sanat gibi kültürel formlar, maddi putlar, sosyal statüler bunların herhangi biri nihai ilgi objesi olabilir.²⁰ Nihai ilginin iki anlamı vardır. Bağlılık, bağlanma veya teslim olma ve iç kaygı. Tillich inancı veya kendi ifadesiyle nihai ilgiyi insan tecrübesinin ve aktivitesinin bir organize şekli olarak düşünür. Ona göre inanç bir şeye kayıtsız şartsız teslim olma ve onu mutlak bir otorite olarak kabul etme isteğidir. İman bir beklenti, bir keşif ve anlamlılık arayışıdır.

Tillich'e göre Kendinde-Varlık nihai ilginin gerçek objesidir. Dini ifadeyle o Tanrı'dır ve zorunludur. Tanrı hakikatin ta kendisidir, değişmez ve sonsuzdur. O bir varlık değildir. Zira varlık olmak mahiyete sahip olmayı bir sebebi ve zaman ve mekanı gerektirir. Kendinde-Varlık hakkında bunlar söylenemez. O her şeyin kaynağı ve temelidir. Böyle olunca Tanrı'nın varlığı sorusu ne sorulabilir ne de cevaplanabilir. Her varlık Kendinde-Varlık'a iştirak eder. Tillich Kendinde-Varlığı "alemin temeli" ve "varlığın gücü" gibi ifadelerle de adlandırmaktadır. Bu durum onu büyük ölçüde panteist çizgiye yaklaştırmaktadır.

Kendinde-Varlık'a ancak tecrübe yoluyla ulaşılabilir. Bu tecrübe ise bağlılık veya teslim olma ihtiyacı doğduğunda ve iç kaygı durumu yaşandığında ortaya çıkar. Felsefe bu yaşantının objesi olan Kendinde-Varlık'ı kavramlarla ifade ederken, din sembollerle

ifade eder. Son tahlilde, Kendinde-Varlık hakkındaki her türlü ifade sembolik veya metaforik olmaktan kurtulamayacaktır. Bu yüzden W. M. Urban, Tillich'in görüşlerini pan-sembolizm olarak değerlendirmektedir. Nitekim Tillich *Systematic Theology*'de "Tanrı Kendinde-Varlık'tır" ifadesi dışındaki Tanrı'ya dair hiçbir ifadenin literal anlamıyla alınamayacağını belirtmektedir.²¹ Tillich'e göre Tanrı hakkında ifadeler ya semboliktir ya da metaforiktir aksi halde anlamsız veya çelişik olurlar. Her ne zaman Tanrı hakkında zamansal kavramlarla konuşuyorsak mitik konuşuyoruz demektir ve bu noktada tam bir demitolojizasyon mümkün değildir. Mesela yaratma hikayesi mitiktir, cennet tasvirleri ve adem kıssası mitik anlatımlardır. Adem kıssası her insanın yaşadığı bir ruh halini anlatmaktadır.

Tillich'e göre teoloji söz konusu olduğunda yapılması gereken şey teolojinin sonsuz hakikat ve onun zamansal formu olarak adlandırılabilceğimiz iki kutbu arasındaki dengenin kurulmasıdır. Teologların en başta gelen görevi de budur. Buna göre yetkin bir teoloji öz itibarıyla ihtiva ettiği sonsuz hakikati (Eternal Truth) koruyarak onu çağdaş ve kültürel bir formda sunmalıdır. Ona göre pek çok teoloji bunu başaramamıştır.

Mistik teorilere kısmen benzeyen bir sembolizm teorisi de "symbolo-fideism"²² diye adlandırılan ve en önemli temsilcileri olarak da A. Sabatier ve E. Menegez kabul edilen teoridir. Bu teoriye göre insan eşyanın mahiyetini bilecek durumda değildir. Eşyanın hakikatine düşünce yoluyla ulaşamaz. İnsan eşyanın sadece "image", "figure" ve sembollerdeki açılımlarını bilebilir. Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyiz, O'nu daha çok düşüncemizde şekillendirdiğimiz antropomorfik temsillerle bilebiliriz. Bununla birlikte bu temsiller şüphesiz yaşayan bir realitenin sembolleridir. Fakat zihni yapımız bu realiteyi açıkça kavramaya müsait değildir. Zihnimiz O'nu sadece, O, kendisini duyusal temsillerle sunduğu zaman anlayabilir.

²¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, s. 238.

²² Bkz. Menegoz, "Symbolo-Fideism", s. 151 vd.

Sabatier'e göre insan hakkında kullandığımız kelimeler Tanrı hakkında kullanıldığında aynı şeyi ifade etmezler. Din dilinin amacı bir tecrübeyi ifade etmek veya iletmektir. Bu yüzden de şiirseldir. Tanrı bize kendi tecrübemizde kendini açar. İşte bu tecrübe sembollerle kurgulanır. Din dili bir amacı gerçekleştirmek için pragmatik bir usul takip etmektedir. Bu açılma önermeler şeklinde değildir. Tanrı'nın rasyonel bir bilgisi mümkün değildir. Teolojinin görevi sonsuz hakikatin tarihsel unsurlarını keşfetmek ve onu yeni formuyla her yeni çağa sunmaktır.

Din dilinin sembolik ve mecazî olduğunu iddia eden mistik ve dini tecrübeci düşünce, dilin Tanrı hakkında sembolik ve mecazî olarak kullanılabileceği, ancak bu ifadelerin hiçbir zaman doğrulama konusu edilemeyeceği kanaatindedir. Varoluşçu teolog P. Tillich ile eşyanın özünün insan bilgisine kapalı olduğunu ve sadece bir takım imaj ve sembollerde tezahür ettiğini düşünerek "imancı-sembolizm" anlayışını savunan A. Sabatier bu düşüncenin temel temsilcilerindendir. Sabatier'e göre, dinin en önemli yanı onun soyut düşünce tarafından kavranılamaz olmasıdır. Bu yüzden İsa Tanrı hakkında bir takım sembollerle konuşmuştur. Tillich ise, Tanrı hakkında sembolik olmayan tek ifadenin "Tanrı, Varlığın-Kendisi' (Being-Itself, Bizzat-Varlık)dir" cümlesi olduğunu belirtmesi ve diğer bütün ifadelerin sembolik ya da mecazî olup asla kavramsal karşılıklarının verilemeyeceğini ya da tek bir anlama indirgenemeyeceğini, fakat daima yeniden yorumlanması gerektiğini iddia etmesi nedeniyle "çok anlamlı" dil ve analogik dil anlayışına sembol teorisinde yer vermektedir. Tillich, başka türlü ulaşılamayan gerçekliği insan tecrübesine taşımalarından dolayı dinî sembollerin bilgi verici olduğunu belirtmektedir.

Dinin, sanat ve dil gibi beşeri bir faaliyet alanı, insanın psikolojik veya toplumsal durumunun bir tür ifadesi olduğunu ve aslında dinde aşkın veya Tanrısal adı altında ortaya çıkanların hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bir kurgu olduğunu düşünen düşünürler son iki yüzyılda etkili olmuşlardır.

Antropolojik açıdan dini değerlendiren anlayışa göre, din

yadsınmaması gereken doğal bir faaliyettir. Din, sanat ve dil bir tür dışlaştırmadır. Sanat ve şiir neyse din de odur. Dolayısıyla onu yadsımak insanın bir yönünü görmezlikten gelmek demektir. Ernest Cassirer ve George Santayana'nın din diline ve dine bu tür bir yaklaşım getirdikleri söylenebilir. Cassirer'e göre insanın en belirgin ve hatta onu tanımlayan özelliği "sembolleştiren varlık"²³ olmasıdır. Din, sanat ve dil tamamıyla sembolik bir yapı arzederler. İnsan zihni, sembollere gereksinim duyan bir zihindir. Semboller insanın anlam dünyasının birer parçasıdır. Dil, mitos, din ve sanat birer sembolik formdur. Din ve mitos duyguların bir ifadesidir. Dilde ise duyu algılarımızı dışlaştırırız.²⁴

Cassirer, Hegel'e benzer bir düşünceyle sanat, dinsel düşünce ve bilimsel araştırmanın meraktan doğduğunu belirtmektedir. Ona göre sanat, realitenin bir keşfidir. Sanat, realitenin kavramlar aracılığıyla değil, sezgiler aracılığıyla, düşünce ortamı aracılığıyla değil, duysal formlar aracılığıyla yorumlanmasıdır. Cassirer'in çizgisinde giden Suzanne K. Langer da büyüü, dinsel törenleri, mitosları ve dini sanat ve rüyalarla birlikte sembolik transformasyonlar olarak düşünmektedir. Langer'a göre düşünme faaliyeti semboller üzerinde gerçekleşmektedir. Zihin kendi yaşantılarını sembollere çevirir ve onları kullanarak düşünür. Duyular tarafından getirilen malzemeler devamlı olarak zihin tarafından sembollere dönüştürülür. Langer'a göre kutsal şeyler rituellden, teolojiler ise mitoslardan doğar. İnsanda öykü anlatma ve mitos kurma içgüdüğü uyanır uyanmaz antropomorfizm ve teoloji doğmuştur. Mitos metafizik düşüncenin ilkel aşamasıdır. Her iki düşünürü göre de büyü ve dinsel törenler ilkel sembolik fonksiyonlardır. Bütün bunlar bireyin doğayı açıklama çabaları, içinde yaşadığı evrendeki düzeni kendi zihninde yarattığı sembollerle anlatmaya yönelme yollarıdır.²⁵

²³ Ernst Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, Çev. N. Arat, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 42.

²⁴ Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, s. 56

²⁵ Bkz. S. K. Langer, *Philosophy in a New Key -A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art-*, Mentor Book, 8. Baskı, New York 1956, s. 29-36.

Cassirer'e göre mantıksal çözülemeye en az müsait olan din ve mitosdur. Dinsel düşünce esas itibariyle Thomas'nın da savunduğu gibi rasyonel veya felsefi düşünceye karşı değildir. Din bize kendi insani yaşantımızın çok ötesinde olan aşkın bir öbür dünya umudu ve beklentisi verir, ama beşeri olmaktan kurtulamaz. Dini sembolizm faaliyeti sürekli olarak değişir ama bu faaliyet öz itibariyle hep aynı kalır. İlkel insan mitos yoluyla duygularını ve heyecanlarını yalnızca bir takım allegorilerle değil, daha ziyade eylemlerle ve somut olarak dile getirir. Aslında son tahlilde mitos ve din arasında köklü bir ayırım yoktur. Her ikisi de insan yaşamının aynı temel olaylarından kaynaklanmaktadır. İnsanlık tarihi içinde mitosun bitip, dinin başladığı keskin bir nokta belirlemek mümkün değildir. Din tüm tarihsel seyir içinde mitik öğelerle iç içe olmuş ve çözülmez bir biçimde birleşmiş olarak kalmıştır. Aslında mitoslar da olanaklı bir dindir. Cassirer'e göre din en yüksek ahlaksal ülkülerimizin sembolik anlatımı büyü ise acemice boş inanlar kümesidir.

Sonuç olarak Cassirer'e göre insanı toplumsal bir hayvan olarak tanımlamak kuşatıcı değildir. İnsan da dil mitos sanat ve din gibi yüksek düzeyli bir toplumsal faaliyet bulunmaktadır. İnsan yaşantılarını açıklamak ve yaymak için bir yol bulmuştur. Zira o kendi yaşamını dile getirmeden edemez. İşte bu dile getirmenin çeşitli yolları vardır. Dil sanat mitos ve din bunların en belli başlılarıdır. Ona göre, insan sembolik formlar yoluyla "ideal dünya"ya geçit bulmaktadır. Cassirer, dinî söylemin sembolik bir form olarak "mitik" yapıda olduğunu düşünmektedir.

George Santayana'ya göre ise din, -her bir din takipçileri tarafından bir literal hakikati ortaya koyduğu savunulsa da- doğal hayatın ahlaki düzeninin şiirsel bir dönüşümüdür. Din mittir ve o, eşyanın çevrilmiş bir imgesini sunar ki, onların ahlaki etkisi geçmişteki dramatik olaylar yoluyla olur. Din, özü itibariyle hayal gücüne dayanan tüm ahlaksal hayatı içine alması anlamında ahlaksal işlevi olan bir şiirdir. Dinlerin biri doğru diğeri yanlıştır denilemez. Sadece içerdikleri simgesel değer ve zenginlik, ahlaki

bakımdan daha yüceltici olmaları yönüyle biri diğerinden üstün olabilir. Dinin doğruları dünyaya ilişkin doğrular olmayıp simgesel veya ahlaksal doğrulardır. Santayana açısından bakıldığında Tanrı gerçek bir varlığın adı değildir. O insanın en yüksek idealine verilen bir addır. Eksiksiz doğruluk, güzellik, iyilik ve mutluluk idealinin simgesidir.²⁶

Santayana'ya göre, bir fenomen olarak din, tüm ahlakî hayatı içine alan bir "şiiir"dir ya da şiiirsel ifade tarzıdır. Nasıl ki, şiiirin dili mantıksal açıdan değerlendirilmez ve ondaki sanatsal yön önemsenirse, din de tıpkı şiiir gibi değerlendirilmelidir. Aksi halde dinin özellikle bilimle ve diğer dinlerle çatışması kaçınılmaz olacaktır. Oysa hiçbir din hakkında "doğru-yanlış" değerlendirmesi yapılamaz. Çünkü şiiirsel dil hakkında doğru-yanlış değerlendirmesi değil, güzel-çirkin değerlendirmesi yapılabilir. Dolayısıyla yapılması gereken şey bu "şiiirsel" ahlak anlatımının nasıl işlev gördüğünü belirlemektir. Santayana'ya göre dinin gönderme yaptığı şey bu dünyaya ilişkin olan ve doğru yanlış denilebilecek türden bir konu değildir. Din, sembolik ve hayalgücüne bağlı olarak ahlakî doğrulara gönderme yapmaktadır.

H. G. Gadamer de, din dilinin şiiirsel olduğunu belirterek, din dilinde mantıksal bir yapı aramamak gerektiğini savunmaktadır.²⁷ Gadamer'e göre, nasıl ki bir sanat eseri karşısında hissedilenler kavramlara tam olarak hiçbir zaman aktarılamazsa din dilinde de benzer bir tecrübenin ifadesi söz konusudur. Din diline günlük dildeki kelime-referans ilişkisi açısından bakılmamalıdır. Çünkü din dilinde böyle bir ilişki yoktur.

P. Ricoeur'un yorumbilim kuramında, dini yorumlamada semboller merkezi bir rol oynar. Ona göre insan, felsefe, teoloji ve mitolojiden önce sembollerle karşı karşıyadır. Ricoeur, din dilini, sembol ve mecazların "çift anlamlı ifade" olma özelliğine dayan-

²⁶ J.-H. Randall- Jr.-J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Fen Ed. Fak. Yay., İzmir 1989, s. 237.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, "Religious and Poetical Speaking", *Myth, Symbol, and Reality*, ed. Alan M. Olson, University of Notre Dame Pres, Notre Dame 1980, s. 86-88.

dırmaktadır. Ona göre, din dilindeki sembollerin ve anlatım biçimlerinin yaratıcı ve ima edici yönü vardır.²⁸ Ricoeur'a göre bütün dilsel ve dilsel olmayan dinî semboller tecrübî yapıdaki kutsal anlatırlar (narrative). Dinî tecrübe, din dilinde ise birtakım özel söylem şekilleriyle ifade edilir.²⁹ Sembollerin daima yorumlamaya açık olması düşüncesiyle Ricoeur'un Tillich'e benzer düşünceler taşıdığı söylenebilir.

Sonuç

Dilin dünyaya ait olduğunu ve dünyamızın dilimizle sınırlı olduğunu iddia eden düşünürlere göre dil kullanılarak bu dünyanın dışına çıkılamaz. Aşkın bir alan kabul edilsin veya edilmesin dil bu alan hakkında bir ifade yeteneğine sahip değildir. Eğer aşkın alandan bahseden kutsal metinlerdeki olgu ve olaylar gerçekse bunlar aşkına ait olamazlar. Zira onların hepsi dünyadan alınmıştır. Eğer onların bir gerçeklikleri yoksa bu durumda da tamamıyla hayal gücüne ve bir amaca yönelik olarak vardılar. Dolayısıyla onlar bir takım amaçları tümel olarak ifade etmeye çalışan adlardır. Metafizik hakkındaki her türlü dilsel ifade sembolik olmaktan öteye geçemeyecektir. Burada sorulması gereken en temel soru belki de Wittgenstein'in da belirttiği gibi dille metafizik yapılabileceği sorusudur.

Farabi'ye göre, dini semboller bir takım soyut şeyleri temsil etmektedirler. Fakat bu semboller ifade edilemeyenin ifadesi değildirler. Biz, bu sembollerin arkasını görebiliriz. Dolayısıyla semboller sadeleştirilemez ifadeler veya anlatımlar değildir.

Mistisizm başlığı altında toplayabileceğimiz ikinci gruba göre dini sembolizm ifade edilemeyenin ifadesidir. Dini semboller aşkın bir alana gönderme yaptıklarından dolayı asla sadeleştirilemez. Belki daha az sembolik hale getirilebilirler. Bu sembollerin varlık

²⁸ Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language -Sign, Symbol, and Story-*, Blackwell Pub., Oxford 1997, s. 123; ayrıca bkz., E. Göka, A. Topçuoğlu, Y. Aktay, *Önce Söz Vardı -Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme-*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 88.

²⁹ Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred -Religion, Narrative, and Imagination-*, İng.'ye Çev. D. Pellauer, Fortress Press, Minneapolis 1995, s. 39.

nedeni başka türlü ifade edilemeyi, tek ifade şekli olan semboller yoluyla insana ulaştırmaktır. Eğer bu semboller olmasaydı, insan onların gösterdiklerinden haberdar olamazdı.

Dini sembolizme antropolojik açıdan bakanların da mistik yaklaşıma benzer şeyler düşündükleri söylenebilir. Ancak bu ikinciler aşkına gönderme yapmadan ve insanın ruhsal dünyasını aşmayan bir takım ifade edilemeyen duygu ve düşüncelerin, iç yaşantıların umut ve beklentilerin sembollerinden bahsediler. Burada da bir ifade edilemeyen vardır fakat bunun nedeni ifade edilecek olanın aşkın olmasından değil, soyut insani yaşantılar olmasındandır.

Din dilinin, dilsel açıdan apayrı bir dil olmadığını, ancak, eğer sadece dil açısından bakılırsa, anlamsızlıkla sonuçlanacağını, bu yüzden de din dilinin, dinin varlık nedenine bağlı olarak ele alınması gerektiğini düşünen Farabi, bir fenomen olarak dinin bir amaç için var olan ve kavramsal olanı, temsil, sembol ve şiirsel dille ifade eden bir anlatım tarzı olduğunu iddia etmektedir. Ancak Farabi, özellikle Tanrı'nın zatı hakkındaki ifadelerin günlük dilde ifade edilmesinin son derece zor olduğunu kabul ederek, analogik dil yolunu da kullanmaktadır. İbn Sina, İbn Rüşd, kısmen İbn Tufeyl, Hegel ve Spinoza'nın din hakkındaki düşüncelerinde Farabi'yle benzerlik taşıdıkları söylenebilir. Öte yandan Farabi'ye göre din sadece ahlaka indirgenmediği gibi, sembolik yolla da olsa, felsefi hakikatin bilgisine ulaştırılan bir yoldur.

Sembolik dil düşüncesinin, din dilini anlamada ortaya çıkan "insanbiçimci", "bilinemezci", "anlamsız", "indirgemeci", "imancı" ve "bilgi verici olmama" gibi sorunlardan diğerlerine göre daha uzak olduğu görülmektedir. Öte yandan dinî sembolizm teorisinin diğer din dili teorilerinden bütünüyle bağımsız olduğu söylenebilir. Nitekim, gerek Farabi gerekse Tillich gibi din dilini sembolik dil olarak gören filozoflar zaman zaman analogik yöntemi de kullanmaktadırlar.

Her ne kadar dinî sembolizm, "din dili" problemini çözmeye

yönelik bir yaklaşım ise de; dinî sembolizm anlayışını savunan Farabi ve Tillich topyekün din fenomeninden hareket etmektedirler. Çünkü din dili ele alınırken sadece analitik açıdan ya da sadece pragmatik ve ahlakî açıdan bakmak doğru değildir. Fenomenolojik ve varoluşçu din analizlerine de yer verilmek zorundadır. Dolayısıyla probleme aynı zamanda “din nedir?” sorusu bağlamında ele almak gerekmektedir.

Farabi, dil ve düşüncenin birbirine paralel geliştiğini kabul ederek, din dilini anlamının bir dil sorunu olmadığını, meseleye, hakikatin kavramsal bilgisinin sembolik ifadesi olan dinin varlık nedeni açısından bakılması gerektiğini düşünmektedir. Tillich açısından bakıldığında ise, tecrübe dilden çok daha fazlasına sahiptir ve dinî tecrübe asla dil yoluyla olduğu gibi ifade edilemez.

Dinî sembolizm düşüncesinin diğer bakış açılarından ayrıldığı temel nokta, din diline din fenomeni açısından bakmasıdır. Din dili, sadece genel anlamda dilin yapısından doğan kapalılık, tek anlamlılık, çok anlamlılık ve doğrulanabilirlik gibi sorunlar nedeniyle değil, din fenomeninin yapısından dolayı semboliktir. Çünkü Tillich’e göre dil metafizik alan için yeterli değildir; Farabi’ye göre ise din kavramsal olanın ifadesidir. Dolayısıyla, din dili, son derece açık olsa bile, yorumlanmaya gerek duyulabilir.



The Symbolic Language of Religion

Citation/©: Tokat, Latif, (2009). The Symbolic Language of Religion, Milet ve Nihal, 6 (1), 75-98.

Abstract: The main problem of metaphysical language is that it uses language and its narratives. If the language is limited with world, we can say nothing linguistically about metaphysics, religion, art and morality. The thought of religious symbolism argues that not only religious language but also religion itself is a symbolic phenomenon. From this perspective, religious language must be evaluated from the point of its aim. Because of metaphysical realm is beyond categorical world-structure, religious language and its narratives must be symbolic.

Key Words: Religious Symbolism, Religious Language, God-Talk, Farabi, Tillich.
