

Tanrı Kavramının “Kutsallaşması”

Ömer GÜLEN*

Öz Bu çalışmada, Tanrı düşüncesinin, farklı dünya görüşleri içerisinde, mahiyet değişiminin tarihi ve ontolojik görünümü tartışılmaktadır. Kadim dünya metafiziği ile modern dünyada oluşan din düşüncesinin kutsal dekoratif biçimleri üzerine oluşturduğumuz makale, metafiziğin ve kutsalın tezahür biçimlerini sorgulamaktadır. Metafiziği tarihin içinde, kutsalı modern aklın yapısı içinde aramamız, iki farklı dünya görüşünün gerçekliğinde ortaya çıkan bir zorunluluktur. Zorunluluk, modern düşüncenin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan tarihi kopuş ile meydana gelmektedir. İki farklı anlam dünyası, her ne kadar insanın davranışlarında geçişkenlik gösterse de, ontolojilerin yapısında birbirine kapalıdır. Birinin, ötekinin mekân bilgisini yok saydığı bu büyük dönüşüm, iki farklı dünya görüşü özelinde, aklın yapısında da farklılık yaratmaktadır. Kadim dünya için aklın nesnel yapısı, evrenin kozmik yapısında kendinin de dâhil olduğu bir uyum ararken; modernliğin öznel aklı, kâinatı her şeyde matematiksel bir düzen kurmaya çalışmıştır. Her şeyin yeri, bilimsel ve ilerlemeci bir yöntem üzerinden yeniden belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tanrı, dünya görüşü, kutsal, modernlik, kadim dünya.

The God as a “Sacred”

Abstract In this study, the historical and ontological scenery of the alterations in the nature of the idea of God is discussed in line with various world views. The article, which is based on the idea of religion developed both within the ancient world metaphysics and, with its sacred decorative forms, within the modern world, interrogates the forms of manifestation for metaphysics and the sacred. Seeking the metaphysics within history while searching the sacred within the structure of the modern mind has been, to my opinion, a necessity had arisen in the reality of the two different world views. The necessity occurs with the historical split which arose by the birth of modern thought. These two different worlds of meaning, even though they seem to share transitivity with respect to human behavior, are intransigent to each other in terms of ontological structure. This transformation, in each part ignores the spatial knowledge of the other, creates a difference in the structure of the mind as well, given the nature of the two different world views. For the ancient world, while the objective character of the mind sought a harmony in the cosmic structure of the universe where itself was incorporated, the subjective mentality of the modernity, on the other hand, aspired to establish a mathematical order for everything in the universe. The position for everything has been redetermined by way of a scientific and progressive method.

Keywords: God, world views, sacred, modernity, ancient world.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Y. Lisans Öğrencisi. e-posta: omurgulenn@gmail.com

Giriş

Makalenin içeriği için belirlediğimiz başlığın dile getirmek istediği husus, zorunlu olarak, belirlenmiş kavramların tarihine girmeyi gerektirir. Tarihin, uzun hikâyesi içerisinde, *aradığımız anlamı* bulmak çok kolay olmayacaktır. Burada karşılaşacağımız ilk sorun, “geçmişin, bize yabancı bir coğrafya olmasıdır.” Geçmiş, kendi derininde, birçok anlatıyı tarihselleştirirken; bu anlatılar, farklı kültürlerin belleği içinde yeni anlamlar kazanabiliyordu. İki ünlü filozofun belirttiği gibi; “her kavramın bir tarihi vardır”¹ ve kavram, düşüncenin içeriğine sınır tayin ettiği gibi, düşüncenin gövde kazandığı, dünya görüşünden de etkilenir. Bu durum, din ve kültürün izleğini takip etmek konusunda, dilin işlevini öne çıkarır. Dil bize, iletinin somut gerçekliğini sunar fakat dünya görüşü, bütün bu anlama sürecinin kapsamını belirler. Tanrı kavramının, *kutsal* kelimesinin mahiyetiyle ilişkisi, öncelikle iki kavramın da işaret ettiği mananın hem zihinsel içeriğini hem de tarihi/toplumsal pozisyonunu iyi anlamamızı gerekli kılar. Bu gereklilik, dünya tarihini etkileyen birçok kültürün, düşünce değişkenliğine ve bu kültürlerin dinsel tecrübelerinde ortaya çıkan farklılıkların öznel biçimlerine bağlı olarak, anlaşılması zor bir mesele haline dönüşür.

Bu çalışmada, ‘kutsal’ ve ‘metafizik’ kavramlarının soyut içeriklerinde var olduğunu düşündüğüm ayrıma bağlı kalarak, farklılığın, modernlik sonrası, aklın yapısında oluşan paradigma değişiminin, Tanrı/İlah kavramında oluşturduğu anlam kaymasına işaret etmeye çalışacağım. Bir kavram tanımının, iç ve dış sınırını belirleyen kendi özgül tanımı, ele aldığımız kavramlar özelinde, açıklayıcı durmayacaktır. Kavramların uzun tarihi, soyut anlamları, din ve kültürlerdeki farklı anlam ve ritüel görünümleri, tanım farklılıklarının oluşmasının önemli sebeplerindedir. Fakat modernlik sonrası bilginin mahiyetini tanımlamadaki büyük dönüşüm, söz konusu kavramların yeni anlam içerikleriyle yeniden t/üretilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla, bir kavram üzerine düşünce inşa ederken, gerçekte hangi dünya görüşünün merkezinden hareket ettiğimizi bilmek zorundayız. Kavramın doğru tanımı, etimolojisindeki eşanlamlık doğru oluşturulmadan, fenomenoloji ya da hermonetik ile kendi gerçek anlamını yeniden kuramaz.

Makalenin öncelikli işlevi, incelenen konuyla ilgili meseleyi, bir soru haline getirmek. Soru’nun temel kaygısını; kavramın, düşüncenin işlemini de belirlediğine dair inancımın, tartışmak istediğim kavramlarla ilgili olarak oluşturduğu ‘ifade/anlam geçişlerinin’ müteradif ya da mütenakız sınırını, araştırmak şeklinde ifade edebilirim.

Kadim Dünya ve Metafizik

Eski dünyanın genel görünümü için, tarih ve coğrafya sınırlarını aştığımız zaman, ortak bir düşünce yapısıyla karşılaşırız ve bu yapının en temel özelliği 'metafizik' görünümdür. Metafizik, din ve kültürün ortak bileşenini sağlayan özelliğiyle *kadim* düşüncenin, genel yapısını oluşturmaktadır. İlahi Dinler, Geleneksel Dinler, kültüre bağlı değişkenlik gösteren inanç yapıları, mit ve destanlar, bu metafizik anlam dünyası içerisinde, kendi dünya görüşünü yaşayabiliyordu. "Bu dinlerin tümü de dış görünüşte Tanrı-özekseldi, insan-özekseldi değil; tümü de öte dünyada idiler ve yaşamı bengilikte bir serüven olarak görürlerdi. Tümü de insanın zayıflık ve yetersizliğinin bir sezgisiyle doluydu. Ama tümü de insanda serbest bırakılabilecek bir tanrısal ögenin bulunduğu inanırdı. Tümü de usa ilgisizdi ya da onu küçümserdi. İnsan kendini kurtaramazdı; ancak bu dünyanın dışındaki belli bir güç insanı yukarıya yükseltebilirdi. Tümü de bir gelecek yaşam istemini doyurur ve yaşamı mezarın ötesindeki daha gerçek bir varoluşa bir hazırlık olarak görürdü. İnsanın yeniden doğuşu ve esenliği yarı büyüsel ve yarı tinsel bir işlemin sonucuydu."² Kadim insanın ortak bilincini içeren bu ifadelerin yansımaları, eski dünyanın değişik bölgelerinde, farklı ritüel uygulamalara rağmen temelde aynı ontolojinin sağduyusu içerisinde gerçekleştiğini görmekteyiz. Kadim dönemlerde, düşüncenin omurgasını metafizik oluşturuyordu. Metafizik inanın, besleyici yönü tanrı ve '*tanrısallık*' fikriydi. İnsanlar, kendi güvenli varoluşlarını, tanrıya dair inanın gölgesinde oluştururlardı. Evrenin fiziki yapısı, ilahi bir düzen içeriyordu ve bu düzen içinde insanlar, sosyolojik ve coğrafi açıdan güven içindeydi.³

Eski toplumlar için, bilginin epistemolojik çeşitliliğini ne kadar genişletirsek, orada belirli bir anlam dünyası ile karşılaşırız. İnsanlar, yaşamlarını etkileyen şeyleri, *aşkın* bir düşünce etrafında yorumluyorlardı. Mitler, kültürlerin karışmasında, bu temel metafizik mekân üzerinden kendi anlam dünyasını oluşturuyordu. Aynı coğrafyalarda, değişik biçimlerde tezahür eden dini hayatların, idrak birliğini de bu dünya görüşü belirliyordu. Tanrı, kozmik düzen ve insanların yaşama gereksinimini besleyen doğa, bu aşkın birlik içinde anlam değerine sahipti. Hakikat, bu bütünün görünümüydü. Yapının, ontolojik konumu, hakikat bilgisinin *tekliğini* oluştururdu. Hakikat aynı zamanda parçalanmaz bir gerçekliğe sahipti. Bu hem kozmik yapıyı anlamak konusunda bir bütünlüktü hem de insanın, varlık-bilimsel merakını tek bir entelektüel kavrayışla anlamasına imkân sağlayan bir bilgelikti. Varoluş, tüm görünümüyle, aşkın bir kökenden ya da bir ilk nedenden filizlenmiş gibidir.⁴

Coğrafyanın farklı yerlerinde ve farklı kültürel aktiviteler içinde insanlar, dünya içindeki güven duygularını bu temel inanç etrafında yaşıyordu. İnsanın, metafizik tecrübesini tanımlama isteği, inancın derinliğiyle hayatın çok bo-

yutlu özelliği içerisinde hep yeni bir anlam dünyası oluşturuyordu ve bu yeni anlam bilgisi içsel ve dışsal yolculukları gerektiriyordu. Burada gerçek, yeni varoluşlar kazanarak bir üst gerçeklikte kaybolan anlamlar içeriyordu. Kimi zaman ise bütünüyle bir yanılısamaydı. İnsan, varlığın gözbebeğiymi ama kimi zamanda hiçbir şeydi. Logos'u içselleştirdiği oranda mahlûkatın mümtaz varlığıydı fakat bilincin her ileri aşamasında kendi mütevazı özünü fark ediyordu. İnsan varlığında temsil ettiği her şey bir Başkası'ndan almıştı.⁵

Bütün bu sistem, temel anlamını, düşüncenin merkezinde duran dünya görüşü, yani metafizik üzerinde oluşturur. İlahi kitaplar insan idrakine seslenirken, yani belirli bir kültürün içinde kendi hakikatini kurarken, bu metafizik mekân üzerine inzal olmuştur. Her ilahi kitap, düşüncenin ontolojik mekânı sayabileceğimiz bu mana üzerine inmiştir. İlahi kitaplarda geçen kıssalar, mucizeler, ahiret öğretisi ya da apokaliptik anlatılar, kabul ya da reddini, mantıksal eleştiri üzerinden değil, bu ortak dünya görüşü üzerinden oluşturuyordu. Dinlerin çeşitliliği yahut farklı tanrı algıları, bu bütünsel anlamın kozmik içeriğini daraltmıyordu. Birlik, çokluğun her görünümünde, insan zihnini, anlamın yalınlığına ve sadeliğine davet ediyordu. Bunu mümkün kılan ise, insanla tabiat arasındaki kozmik uyumdu. *'Âlemde, 'birden' payı olmayan hiçbir şey yoktur. Tıpkı tüm sayıların birliği paylaşımları gibi her bir şey ve her bir şeyin her parçası 'biri' paylaşır ve diğer tüm varlıklar 'birin' varlığı üzerine bina edilmişlerdir.*⁶ Klasik ontolojinin, hakikat bilgisini ve bu bilginin metafizikle olan ilişkisini düşündüğümüzde, dinsel inançların bütününde, metafizik anlatıların, hem ontolojisini hem de inanç biçimlerini görürüz. Kadim İnsan, dünya içindeki varlığını, sadece, gündelik beklentilerinin sınırında değil, aynı zamanda, hakikatle kurduğu ilişkinin, kuşatıcı anlamı içerisinde arıyordu. Toplumsal yapının her bir yönü, bu düşünce içinde kuvvet buluyordu. *"Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bir bütünün nesnel yapısı olacaktır."*⁷

Kadim düşüncenin, çok boyutlu yapısı, epistemolojik karşılığını, Aristoteles'in metafiziğinde bulur. Aristo metafiziğinin ontolojik yapısı, *tek ve iyi* tanrı düşüncesinin, genel yapısını kapsar. *"Arı biçim ya da arı edim olarak Tanrı eksiksizdir; eş deyişle, hiçbir şeyi istememekte, kendini eksiksizleştirme ya da edimselleştirme gereğini duymamaktadır, çünkü bütünüyle eksiksizdir ya da tümüyle edimselleşmiştir. Tanrı saltık tindir, hiçbir yolda özdeksel değildir, oysa dünyadaki tüm başka nesnelere hem biçim hem de özdekte oluşmuşlardır. Tanrı 'devinmeyen devindirici'dir ki, evreni onun nedeni, tasarıcısı ve amacı olarak güdülendirmektedir. Böyle olarak, arı düşüncedir. (Nous) Bir an ki içeriği olarak salt kendine iyedir."*⁸ Aristo düşüncesinde insan, bu kozmik yapı içerisinde

mükemmelliğe eriştikçe, *göksel* olanla uyumla bir anlam dünyası yaratabilirdi. Çünkü Tanrı'dan yeryüzüne doğru var olan hiyerarşik yapı, yapının *mana* üreten küçük varlığında, tekrar yukarıya doğru bir eyleme dönüşüyordu. Spritüel kökenli din ya da cemaatler için Aristo metafiziğinin Tanrı düşüncesi, bütün canlıların ontolojisini içeren bir kozmik bütünlüğe sahiptir.

Paradigma Değişimi ve Yeni Dünya Görüşü

William Blake, erken endüstri döneminde, bilimsel anlatıların zihinsel ön kabullerinden kurtulmak için bir çağrıda bulunur. "*Algının kapılarını temizlemek.*"⁹ Sözün öncelendiği anlam, mekanik evren düşüncesi ve bu düşüncenin inşa ettiği modern kültür yapısının, *akılda* başlayan büyük değişimine işaret eder. Aklın yapısıyla ilgili bir sorun değil tartışılmak istenen, aklın işleviyle ilgili dönüşümün yarattığı *algı dünyasıdır*. Değişimin mahiyetini doğru tespit etmek için modernlik öncesi ve sonrası yapıyı değiştiren aklın, öznel ve *nesnel* konumunu belirlemiş olmamız gerekmektedir. Çünkü yeni paradigma, kendi dünya görüşünü, dönüştürdüğü aklın yapısında oluşturmuştur. "*Tarihsel olarak, aklın hem öznel hem de nesnel yönleri başından beri varolmuştur ve birincinin ikinciyeye egemen oluşu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir.*"¹⁰

İnsanın, bu düşünsel mekân içerisinde, aklını ne şekilde kullandığı, meselelerin bütününe anlamak açısından önemlidir. Akıl, insanın düşünceyi ele alış biçimine bağlı olarak, farklı idrak dünyası oluşturabilir. Akıl, bu kadar işlevsel kılan özellik, insanın özgürlüğü sorunsalında anlaşılacak bir durumdur. Bu açıdan, insanın tercihlerinin anlamı, birçok değişkene bağlı olarak, bilgi karşısındaki tutumundan etkilenir. Bu etki, anlama yetisinde, geçişken dekoratifler oluşturur. Bilginin *mekânsızlık* bildiren dünya hayatına özgü sade teslimiyeti, '*bilgi güçtür*' formülasyonunda, dünya gerçeğine uyanmak tarzında bir yöneme taşınır. Mikro canlı, kozmik bütün sistemi tanımlama ve tasnif etme becerisini gerçekleştirebilmektedir.

"*Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların birbirine uydurulması değil, bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır: sözgelimi, en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler.*"¹¹ Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunun farkındadır. Düşüncesine konu olan her şey, bütünlüğün irtibatını, bu kavrayış üzerinden kurar. Bu akıl, metafiziğin her çeşit tezahürünü, kendi içyapısı içerisinde kabul ve reddeder. Mitolojilerin, insanların düşüncelerinde oluşturduğu inanç ve merak, âlemin kaotik ve şiirsel dünyasında yeni anlamlarla hep yeniden kendini üretebiliyordu. Hint tanrıları panteonunun yahut Gilgamiş destanının, ait oldukları kültür içerisinde,

yeni bir söylence geleneği içerisinde yorumlanıp hikâyeleştirilmeleri, nesnel aklın kendine yeni bir anlam biçimi oluşturmasıyla mümkün olabiliyordu. Destanların imgesel dünyası, bu yaratım süresi içinde, farklı anlamların oluşmasını sağlıyordu. Destanlar, insanların hayatlarında tecrübe ettikleri değişik birçok doğa olayını izah edebilir bir bilgiyi içinde taşıyabilirdi. Aynı zamanda, dini düşüncenin ana gövdesinin etrafında oluşan, değişik tecrübeler sunabiliyordu insanlara. Kimi zamanda dini anlatımların özel bir tefsiri konumundaydı.

İnsanlık tarihi, Avrupa'da gelişen modern zihnin bilim anlayışıyla birlikte, yeni bir *anlama alanına* geçmiştir. Bu tarih, kadim çağ ile yeni oluşacak modern çağ arasında keskin bir ayrılığa dönüştü. Bu ayrılığın kökeninde, hayatın bütünsel yönünü, insan aklı temelinde yeniden tarif eden bilim anlayışı vardır. “Rönesans'taki paradigma değişiminin, şeylerin nesne, insanoğlunun ise öznelleşmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz.”¹² Yeni aklın yapısal özelliği, öznel akıl özelliğiyle tezahür edecektir. Öznel akıl, nesnelere dış görünümüyle ilgilenir. Nesnelere, birbirlerini etkileyen bütünsel yönünü parçalar. Âlemdeki kaotik birliği, daha düzenli bir biçimde yeniden tasnif eder. Klasik düşüncenin şiirsel anlam ve yapısını yok edip ondan, birbirlerinden ayrı, öznel formlara sahip parçalar ortaya çıkarır. Modern düşünce, klasik birlik düşüncesini böylece dönüştürmüştür. Geliştirdiği yeni âlem tasavvuru içinde her şeyin konumu, öznel aklın içeriğini belirlediği hiyerarşik tasniflerle yeniden tarif edildi.

Akıldaki yapısal değişimin tarihi arka planını belirlemek için, Avrupa tarihinin on üçüncü yüzyıl sonrası değişimi üzerinde durmamız gerekir. Karşılaşacağımız ilk sorun, Ortaçağ dönemiyle Rönesans dönemi arasında ki farklı kültürel çizgiyi belirlemek.¹³ Rönesans dönemini hazırlayan süreç Ortaçağ tarihi içinde oluşmuştur. On üçüncü yüzyılın başlarında, ticaretin gelişmesi, büyük ticaret şehirlerinin kurulması; *kapitalizmin* ilk kurumsal yapısı olarak *tüzel* bankacılığın ve tacir sınıfının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Merkezi Krallıklar, güçlü liderler etrafında oluşan yöneticilerin, küçük feodal prenslikler de derebeylerin denetiminde, kendi paralarını ve mahkemelerini kullanabiliyor; yol yapımlarını ve geniş pazar yerlerinin açılmasını sağlıyorlardı. Aynı dönemde anadil eğitiminin gelişip krallıklar içinde genişlemesi ve kilise eğitiminden bağımsız okulların açılması, eğitimi kilise denetiminin dışına taşımıştır. Avrupa'nın coğrafi ve demografik yapısının, Kuzey Slav ve Cermen halklarının Orta Avrupa'ya yerleşmesi sonucunda değişmesi de süreci etkilemiştir. Kiliseden bağımsız ya da kilise denetiminin uzağında kalan okullarda ki eğitim, laik düşünceli okuryazar çevrenin oluşmasına sebep olmuştur. Fakat bu özerk devlet ve eğitim kurumlarına rağmen, on altıncı yüzyılın ortalarına kadar kilise iktidarını korumaya devam edecektir.

Rönesans aydınının dilinde, ironik anlatımlara dönüşen dini, felsefi ve siyasi metinler (Deliliğe Övgü, Ütopya), Protestanlık etkisinde gelişen, İncil metninin yorumunda ve metnin okunma tarzındaki değişim ve son olarak Kopernik Evren düşüncesinin, Hıristiyan evren-tanrı düşüncesinin temelini sarsması, Avrupa'da yeni bir bilim geleneğinin oluşmasına büyük etkide bulunmuştur. Coğrafi keşifler, Avrupa düşünürü için, dünya bilgilerinin gelişmesine sebep olduğu gibi, bu bilgileri tanımlamak, tasnif etmek, yeni bir sosyal bilim geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Her keşif ve keşfedilen coğrafyanın kültürel özelliğini tasniflemek, Avrupa-merkezci düşüncenin oluşmasına büyük katkıda bulundu. Bu dönem, engizisyondan kaçan bilgelerin, kuzey krallıklar tarafından himaye görmesi sonucunda, bilim çalışmalarının yayılmasına fırsat veriyordu. "Rönesansta bir ana-eğilim olarak bulduğumuz otoritelerden bağımsız olmayı istemek ortaçağın evrensel şemasını kırmıştır. Artık insan büyük bir organizmanın bir organı değildir, ağırlık merkezi kendisinde olan bir 'küçük dünya' (mikrokozmos), kendine göre özelliği ile bir bireydir."¹⁴

Rönesans aydını, otorite sorgusunu; dine, siyasete ve Ortaçağ düşüncesinin temel yapısını oluşturan ontolojiye yöneltmiştir. Kopernik evren düşüncesi, klasik evren düşüncesini temelden sarsmıştır. Bu düşünce, sonraki bir dizi Astronomik gözlemlerle doğrulanacak, bu durumda, *klasiğin* otoritesinin sorgulanmasına dönüşecektir. İki farklı algının ayırıcı yönünü, kozmik yapının anlaşılması meselesi ortaya çıkarır. Rönesans'tan önceki kozmolojik düşüncede, dünya evrenin merkezidi ve bu görüş Hıristiyan tanrı düşüncesiyle uyumlu bir evren düşüncesi içeriyordu. Güneşin, evrenin merkezinde durduğu düşüncesiyle beraber, önceki teorinin Hıristiyan öğretisiyle ortak değerler sistemi ve düşünce perspektifi bütünüyle temelini kaybetmiştir.¹⁵ Bu paradigma değişimi sonrasında akıl, evreni ve varlığı, kendi algı dünyası içerisinde yeniden tanımlamaya başladı. Kâinat, kendini devamlı, kendi doğasına ait evrimsel hareketlilikle yenileyen bir mekân halini aldı. Bu şekilde modern aklın kavrayış alanına girip, onun betimleyici rasyonel tanımlamasında bir gerçekliğe dönüşecekti. Eskinin durağan yapısı, yeninin kendini hep yeniden yenileyen zihniyle, kendi derinliği içine hapsedildi. "Yeni kozmoloji'nin sonsuz evren'i, zaman ve uzam anlamında sonsuzdur ve sanki sonsuz maddenin içinde, sonsuz ve zorunlu yasalara uygun olarak sonsuza dek amaçsız olarak dolandığı bu sonsuz mekân İlahi Güç'ün ontolojik bütün özelliklerini devralmıştır. Yine de evrenin devraldığı özellikler Tanrı'nın giderken yanında götürdüklerinin dışında kalan özelliklerdir."¹⁶

Eski uygarlıkların, tarihi gerçeklikleri artık otantik anlamlarla anılıyordu. Batı medeniyeti, oluşturduğu yeni bilimsel düşünce içinde, siyasi hâkimiyet alanını da ilerletti. Mezhep savaşları her ne kadar, uzun süre devam eden kargaşa

dönemlerinin oluşmasına sebep olsa da, bilimsel çalışmalar, kilise karşısındaki bağımsızlığını kazanmayı başardı. Bilim, artık öznel bakış açısını dinin yapısına çevirdi. Hıristiyan teolojisi, kendi inanç yapısıyla ilgili, eski düşünce içinde anlaşılabilir açıklamalarda bulunabiliyordu. Bunu mümkün kılan faktörün, kadim çağın düşünce yapısı olduğunu yineleyebiliriz. Modern aklın, *tutum* olarak, karmaşık metafizik mülhazaları anlama yetisi yoktu. Modern bilimin kurucu bilim adamları ne kadar dindar kimseler görünümü veriyorlardıysa da kendi tanrı düşünceleri, kozmik yapıda işlev sahibi olmayan ve fazlasıyla felsefi düşünüşün konusu olan bir tanrı düşüncesi idi. Hıristiyan tanrı düşüncesi bu sebeple, eleştirinin hedefinde duruyordu. Protestanlığın ortaya çıkış tarihini ve Protestan mezhebinin inanç değerlerini, Rönesans düşüncesinin oluşturduğu bu kültürel yapı içerisinde anlayabiliriz. Protestanlık, Katolik Kilise'sine yönelttiği eleştiriyi, gelişen modernliğe karşı, içten bir eleştiri olarak gerçekleştirmek tarafındaydı. Rönesans düşüncesiyle uyumlu bir *muhafazakarlık* alanı oluşturmak ve dine karşı şiddetini arttıran eleştiriyi de azaltmak Luther'in tercihiydi. Fakat Katolik Kilise'nin tercihi, gelenekten yana olunca, gelişen özgür bilim, siyasi krallıklar ve birey karşısında, Avrupa üzerindeki dünyevi iktidarını kaybetti.

Eskinin Terki 'Yeninin Uyanışı'

Ontolojinin insan ve evrenle bağımlı kozmik yapısının, modernlik öncesi devirde nasıl yaşanıldığına dair tartışmamız, modern insanın kutsal ile kurduğu otantik ilişkinin, toplumsal yapı içerisinde nasıl, aklın öznel yapısında bir mekâna dönüştüğü gerçeğine bize ulaştıracaktır. Düşüncemizi, Avrupa'nın Ortaçağ sonrası tarihi süreci dikkate almadan, teorik bir bakış açısıyla oluşturmamız bizi yanıltacaktır. Aynı süreç içerisinde gerçekleşen, dini, bilimsel ve sosyolojik değişimler, birbirleriyle iç içe geçmiş bir ortak bilinç özelliği taşır. Tarihi büyük değişime hazırlayan bir süreçtir bu dönem. Gelişen ticaret, şehirleşme sürecini hızlandırdı. Mısır'dan ucuz kâğıt ticareti, matbaanın gelişmesiyle birlikte, farklı fikirlerin gizlice yazılıp yayınlandığı bir ortamın doğmasına sebep oldu. Pusula, denizcilerin uzak okyanus yolculukları yapmasını; teleskop da, evrenin derinliklerinin araştırılıp, astronominin ve evren bilgisinin gelişeceği bir ortamın doğmasını sağladı. Evren üzerine yazılmış bilimsel denemeler elden ele dolaşıyordu. Büyük şehirlerde yükselen ve Rönesans sanatçısının inceliğini fakat aynı zamanda dini konulara bakışındaki tutumu yansıtan dev sanat yapıtları, merkez İtalya olmak üzere Avrupa'nın her yerinde inşa edildi. Simyanın yerini kimya almıştı. Kopernik, Kepler ve Galileo, astronomi; Gilbert, mıknatıs ve elektrik; Vesalius, anatomi; ve Harvey, kan dolaşımı alanlarında yayınladıklarıyla bilimin taşıyıcıları oldular.¹⁷

Fen bilimleri alanındaki gelişmeler, felsefe, din konulu geleneksel tartışmaların, farklı *metod* yaklaşımlarla *bilimsel ilkeler* uyarınca yeniden ele alınmasına neden olmuştur. Matematik doğruların kesinliği, felsefi düşüncelerin doğası içinde ne türden bir *doğru bilgi* imkanı sunar arayışı, Descartes'ın *cogitosu* özelinde, aklın yapısında, metodik bir paradigma değişimine sebep olmuştur. Böylece evrenin matematiğinin çözümü, nesnel karşılığını, bireyin, bilme ve yeniden oluşturma yeteneği karşısında merkezi bir rol kazanmasına dönüşmüştür. Akıl/insan, evrenin bütününde anlam kazandığı rolünden, her şeyin anlam değerini belirleyen öznel bir pozisyona geçmiştir.

Değişimin insanlar üzerindeki etkisi, toplumsal yapının temel dayanak noktaları üzerindeki değişimlerle beraber farklı bir kültürel ortamın oluşmasını sağlamıştır. "*Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi o, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Nasıl ki toplum ve kültürün sekülerizasyonundan bahsedebiliyorsak, aynı şekilde bilincin sekülerizasyonundan da bahsedebiliriz*"¹⁸ Büyük sosyal değişimlerin, insanın evren algısında oluşturduğu boşluk, *yenilenme* bilinciyle doldurulmuştur. Yeni kavramı, etimolojisinden bağımsız bir anlamla, dönüşümün içsel ve dışsal yapısal konumunu belirledi. Dünyanın büyüsunü bozan, mekanik bir kurgudur ve aynı zamanda, çizgisel tarihin sonunda bekleyen, ideal (altın çağ) döneminin mitsel imgesini taşır. Tarihi büyük değişimlerin toplumlar üzerindeki izahı, dinin aracılığıyla yapılır. Bu durumda, Protestanlık hareketinin tarihini, modern toplum yapısını anlamamız için önemli kılar.

Protestanlık

Protestan ilahiyatı, Rönesans kültür ortamı içerisinde gelişmiştir. Fakat Rönesans'ın kültür değişimi, yatay ve yavaş erimliyen, Protestan hareket devrimci bir bölünmeyi harekete geçirecek söylem içeriğine sahipti. "*Erasmus ile John Colet, Katolik Kilisesi örgütünde göze çarpan kokuşmuşluğu, yolsuzlukları, boş inançları, bilgisizlikleri, sömürüleri kıyasıya yerdikleri için, Reformasyon'un öncüleri arasında yer alırlar*"¹⁹ Erasmus ve Thomas More, bu dönemin etkili iki büyük edebiyat ve siyaset adamıdır. Erasmus eleştirilerini, Luther, Zwingli, ve Calvin gibi Katolik Kilisesine, neyin doğru neyin yanlış olduğunu göstermek için yapmamıştır. O, salt biçime bağlı kalmakla Hıristiyan inancının özünün eşanlamlı olmadığını, bir insanın inancının gerçek ölçüsünün yalnızca onun iç dünyasında aranabileceğini belirtmekle yetinir.²⁰ Erasmus, Luther'e yazdığı mektuplarda, kendi eleştirisinin şiddet taraftarı değil, mütevazı bir nezaket içinde, İsa'nın yaptığı gibi ve Pavlus'un alegorik yorumlarla Yahudi yasaları-

nı yok etmesine benzer bir tutum içinde gerçekleştirdiğini belirtir.²¹ Sonraki mektuplarında Erasmus, Luther'i sebep olduğu büyük yıkımlardan dolayı sert bir üslupla eleştirmiştir.

Luther Protestanlığı üç temel inanç öğretisi üzerine kurulur. Tanrı'nın inayeti '*Sola Gratia*', Doğru İman '*Sola Fide*' ve Kutsal Kitap '*Sola Scriptura*'. Bu üç öğreti, dini anlamını bireyin dindarlığında oluşturur. Dindar birey, hiçbir tefsir ve yoruma ihtiyaç duymadan, İncil metnini okuyup anlayabilir. Luther, Hıristiyanlık içi hiyerarşiyi ve ruhbanlığı kabul etmez. Luther'e göre papazlar din memurlarıdır ve dini görevleri bittikten sonra sadece bir vatandaşdır. Luther'in din düşüncesinde dünya, tanrısal iradenin her şeye hâkim olduğu bir mekândır ve bu mekân kral yetkisinde güvence altına alınır.²² Bu düşüncesini, Pavlus (Romalılar 13: 1-4) ve Petrus'un (1. Petrus 2: 13) yetki sahibi idarecilere itaati tavsiye ettiğini, krallara gönderdiği mektupta belirterek gösterir. Luther, aklı, ilahiyatın hizmetçisi olarak görür. Aklın ayartıcı işlevi sadece iman ile ortadan kalkar. Bu aynı zamanda, imanın, akıl karşısındaki üstünlüğünü de gösterir. Fakat bahsedilen ilahiyat, gelenekten, incilin alegorik anlatımlarından ve azizlik hikâyelerinden arındırılmış bir ilahiyattır. Luther'in öğretisi, çağının bütün düşünsel hareketlerinde olduğu gibi, terk edilen geleneksel kültür ve onun yorumu olan bilginin, Hıristiyan inanç ve geleneğine uygulanmasıdır.

Modern çağda Tanrı düşüncesi, modern aklın içinde imkân bulduğu Protestan zihniyet içinde varlığını koruyacaktır. Modern aklın yapısında din, Protestan düşüncenin yorumuyla varlık kazanır. Protestanlığa özgü üç şey, dünyevileşen insanın din imajını oluşturur. Siyasal erkin, tanrısal iktidarın temsil hakkına sahip olması; bireyin, inayet ve iman ile kurtuluşu elde edeceği inancı ve '*kapitalizmin ruhunun*', oluşmasını sağlayan ahlak bilincinin evrensel biçimini oluşturan '*maneviyatın*' dönüşümü. Böylece modernliğin 'teslisi' gerçekleşmiş olmaktadır; Fen ilimlerinin bilimselleşmesi, Sosyal ilimlerin rasyonelleşmesi ve İlahiyatın dünyevileşmesi. Tarihin gelenekten koptuğu bu dönem için, geleneksel dünyadan çıkışın en iyi ifadesi Aydınlanma olarak belirlenecektir.

Dünyevileşme, Kapitalizm ve Muhafazakârlık

Din, insanın tarihinde kendi gerçeğini kurar. Dinlerin anlam dünyası, metafizikle ilişkilidir fakat insanın dinsel olana katılımı, dünya görüşünün belirlediği anlam içinde gerçekleşir. Modern dünya görüşü, doğanın ve insan varoluşunun özündeki metafiziği ortadan kaldırarak, insanın dinsel tutumunu, toplumsal yapı ya da cemaatler üzerinden otantikleştirmiştir. "*Dinler bu yapı içerisinde vardır ama kendilerinin belirlemedikleri bir siyasal biçim ve kolektif*

düzen içinde varlıklarını yaşarlar."²³ Göksel olanın hakikatiyle, dünya hayatının reel gerçeği, modern insan için, yeni bir toplum sözleşmesini gerekli kılıyordu. Avrupa düşüncesinde, siyaset teorilerinin yeniden üretilmesi, Kilise ve eski feodal krallıkların iktidar yapısındaki değişimin zorunlu bir sonucuydu. Sivil güç, yani gelişen birey bilinci, siyaset teorileri içinde, egemenlik hakkına katılımı temsil eden bir halk gücüne dönüştü. '*Doğal Hukuk*', '*Toplumsal Sözleşme*' ve '*Genel İrade*' üzerine oluşturulan siyaset teorileri, birey ve iktidar gerçeği üzerinden tartışıldı. Önemli olan nokta şurası ki "*Modernler, Tanrı'yu reddederek 'res publica'yı kurmazlar; sadece vazgeçerler.*"²⁴

Değişen toplumsal yapı, şehirleşme, üretim biçimlerinin değişmesi, gelişen teknik ve bireyin bencilliğinin derinleşmesi, dini öğretilerin üst anlatılarındaki içe dönük tavsiyeleri dönüştürdü. Burada eski dünya insanının kötülük tasavvuruyla, modern insanın kötülük karşısındaki tasavvuru arasında ne türden bir fark olduğu sorusu, temel bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Sorunun cevabını din tipolojilerinde değil, din düşüncesinin, insan ve kültür üzerindeki etkisinde bulabiliriz. Öncelikle, eski dünyada, kötülüğün ya da iyiliğin içeriğini belirleyen neden, belli bir dini tutumun içinde gerçekleşiyordu. Dinlerin karşılaşması, hakikatin karşılaşması değil, hakikatin mahiyetiyle ilgili bir karşılaşmaydı. Dinin özündeki anlama sorunu, gündelik hayatın belirli yönlerini etkileyen bir anlama sorununa dönüşüyordu. Tanrı, Tevhid (kozmetik düzen ya da Aşkın Birlik), Adalet ve özgürlük, dinlerin öz-anlamlarını/anlatımlarını oluşturuyordu. Fakat öz-anlamını kaybeden her dini yapı, yeni bir dini yorum içinde, iktidar düşüncesini, peygamber ve aziz imgesini, ritüellerin dönüşümü ya da terki gibi davranışlarla, kendi dini gelenegini yeniden kurabiliyordu. Kötülük, insanın zihninde derinlere itiliyordu fakat kötü imgesi, anlamını zihinde koruyordu. Modern dünyada gerçekleşen şey, aklın yapısındaki değişimin, bireyin dünya gerçekleriyle kurduğu ilişkiyi de dönüştürmesiydi. Eski dünyanın bütün değerleri korundu fakat bu değerlerin denetleyici ve anlam kuran özellikleri, bireyde kendine ait bir varoluşun ortaya çıkmasına izin vermiyordu. Uyumsuzluk, bireyin topluma katılımında, *herkesleşmenin* güvenini oluşturarak, ortadan kalktı. Büyü bozumu, sadece evrenin yapısında değil, ideal insan *insan-ı kâmil*, tipolojisinde de gerçekleşti. Değişimin genel görünümünü, Marianne Weber şu şekilde resmeder: "*Bir insan ileriye düşününce, dünyanın yapısının anlamlı olarak düzenlenmiş bir evren olması gerektiğini veya olabileceğini hissetmeye başlar. İyi talih ile mükâfat arasındaki ilişkiyi sorgular; acı, günah ve ölüm gibi başına gelenlerin hikmetini ortaya koyacak bir adalet arar ve bir 'teodise' yaratır. Başka deyişle, dinsel duygular ve tecrübeler akılsal olarak ele alınır; akılsallaştırma süreci büyüsel fikirleri eritir, gitgide dünyanın 'büyüsü bozulur' ve onu tanrısız kılar. Din, büyüden öğretiye dönüşür.*"²⁵

Kutsal Kavram İmgesi ve Kavramın İzdüşümleri

Kutsal kavramının anlam içeriğini, dinin doğasında değil, modern aklın yapısı ve modern toplumun sosyolojisinde aramalıyız. Bu akıl ve toplumsal yapı, metafiziğin anlam kurma gücünden arındırılmış bir kültür ortamına sahiptir. Tanrı, metafizik olan şey değildir. Metafiziğin akılda mekân oluşturduğu yerde ontolojisini kuran mutlak hakikattir. Akıldaki yapısal dönüşüm metafizikten arındırılmış evren içinde bizim Tanrı bilgimizi de etkiler. Değişen toplumsal yapının gerçeklik kurgusuyla, eski dünya görüşü arasındaki fark, büyük etkisini Tanrı algımız üzerinden oluşturur. Tanrının, dünya ve insan üzerindeki kabul edilmiş hakları, modern insanın zihninde, farklı hakikat bilgilerine dönüşür. “*Tarihsel olarak Tanrı figürünün taşıdığı ağırlık, felsefenin yapısökümsel jesti sayesinde ortadan kaldırılamayacağı için, en iyisi bu ağırlığın tarihsel etkisini kabul edelim ve uygun ironiyle onun mevcudiyetini yeniden düşünelim.*”²⁶ Sosyal bilimlerde, *yapısöküm* tarihini bir modernlik inşası olarak, Aydınlanma filozoflarının *her şeyin yerini yeniden belirleyip, tanımladıkları* bir süreç olarak düşünmeyi yöntem olarak kabul edersek Tanrının varlık görüntüsüyle, dinsel olanın tezahür biçimleri içinde kutsal kelimesinin yeniden yapılandırılma sürecini daha iyi anlarız. Çözülen metafizik, sadece orada olanın gizemini dönüştürmedi aynı zamanda *sırrın* yeryüzündeki tasarruf biçimlerinin, dindar insanın zihnindeki gerçekliğini de dönüştürdü. “*Dinden çıkma, derinlere bakıldığında, eski dinsel öğenin dinden farklı bir şeye dönüşmesidir... İnsanlar dünyasının tamamı, binlerce yıldan beri bağrında dinsel ötekiliğin görünüşleri olarak ortaya çıkan şeyleri yeniden toparlayıp eriterek ve tekrar kalıba dökerek kendini yeniden tanzim etmekteydi.*”²⁷ Böylece Tanrı kendi hakikati üzerinden, insanlar üzerinde bir etkide bulunamayacak, kutsal kelimesinin anlam dağarcığının belirlendiği sınırdaki dinsel otantizmin ve kültür örüntülerinin bir nesnesi olacaktır. İki farklı dünya ile karşı karşıya olduğumuzu bilmeliyiz. İki farklı akıl ve farklı iki idrak tarzı. “*Din’i anlamak isteyen bir disiplin dinin ötekisini de anlamaya çalışmalıdır. Özel olarak antropolojinin de kendisinin aynı anda hem seküler hem de modern olmasının içerdiği anlamları daha eksiksiz bir şekilde anlaması gerekmektedir.*”²⁸

Klasik sosyal bilim alanlarındaki içerik değişikliğinin, coğrafi keşiflerle temelden bir ilişkisi vardır. Klasik alanlar yani bilim (*astronomi*), felsefe ve tarihin yanında yeni sosyal bilim alanı olarak antropoloji, etnoloji, sosyoloji ve dinler tarihi, müstakil alanlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Tanınan farklı kültür ve dini geleneklerin, hem tarihi dönemleri hem de güncel kültür örüntülerinin, insanlık tarihi içindeki yerinin belirlenmesi, bunun da *tarihin ilerlemesi* düşüncesine hizmet etmesi gerekiyordu. Modernleşme projesinin bir parçası her zaman Batı’nın *sınırı/dışarı* olmuştur. Renejit Guha, ‘sınır’ kelimesiyle, dünya

tarihinin yeni yazımı arasındaki ilişkiyi şu şekilde anlatır. “Rönesans Avrupası, bu kavram sayesinde, kendi kimliğini bir dolu ırk, din, dil ve kültürün başkalağıyla tanımlamayı öğrendi. Eski dünya'nın bilgi sistemlerinin Yeni Dünya'nın yarattığı acil ihtiyaçlara karşılık vermesi için isimler ve kategoriler icat edildi.”²⁹ Süreç yeni ihtiyaçlara verilen cevaplar şeklinde geliyordu. Avrupada ki her düşünce teorisi, önceki teorinin bir *antitezi* olarak, Avrupalılık fikrindeki *senteze* hizmet etmiştir. Merkez içi gelişen düşünce ve itirazlar, bilimin gelişimini etkilemiştir. Dinler tarihi, Romantik akımın edebiyat ve sanat alanlarında batı bilim anlayışına yönelttikleri sert eleştirilerin imkân sağladığı ortam içinde doğmuştur. Romantik edebiyatçıların şiirsel imgelerinde Antikite, Roma ve Hıristiyan azizler yeniden canlanır. Bu dönem aynı zamanda Hint söylencelerinin, Mısır gizemlerinin ve Doğu Oryantalizminin, kültür ortamlarını ve akademiye etkilediği dönemdir. Fakat süreç, *modern* dünya görüşü içinde gelişen bir *imaj* dönemi idi ve her bilim imajdan ayrı kendi müstakil alanı içinde *bilimsellik* olgusunu korumalıydı. Dinler Tarihi'nin *bilimsellik* alanını bozmayacak, Tanrı ve Vahiy gerçeklerini aşan *değer* ne olabilirdi. “On dokuzuncu yüzyılın sonunda köklere ilişkin sorunun yani vahşilerden uygarlara doğru ilerleyen evrimin ilk aşamalarına ilişkin sorunun sorulduğu bir alan söz konusudur aşağı yukarı. Kısa süreden beri Darwin'in ilkel sürüsünün at koşturduğu bir sahne üstünde, tıpkı dinin başlangıcı sorusu gibi kutsallık sorusu da ortaya çıkar: Tanrı'dan önce, tanrılardan önce, toplum sözleşmesinin bir bileşkesi olan ama cemaat bağlarından ayrılamayan dinsel duygunun yöneldiği nesne ne olmuş olabilir?”³⁰ Kadim dünyanın gizemini bize sunacak nesne olarak *kutsal* burada kendi anlatısını oluşturacaktır.

Kutsal kelimesi modern dönemde, latince *sacer* kelimesinin düz bir çevirisi olarak kullanılmıştır. Kavramın latince kökenini, Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan* kitabında genişçe tartışır. “Kutsal insan, hem suçlu hem de öldürülemez olandır... Bundan dolayı da kötü ya da murdar (*impure*) bir adama kutsal demek adettendir.”³¹ Sigmund Freud *tabu* kelimesiyle kutsal kelimesi arasında benzer kullanım içeriklerinin olduğunu belirterek, iki kelime arasındaki benzerliği, anlamlarında ki ortak *zıtlığın* oluşturduğunu söyler. Yani, *seçilmişlik* ve *kirlilik*.³² Kavram bu görünümüyle, birçok tartışmaya konu olur. Agamben, tartışmaların kelimenin etimolojisinde var olan müphemliği (*kirliliği*) ortadan kaldırmadığını ve bu çelişik içeriği ile kelimenin, Dinler Tarihi ve Antropolojik çalışmaların temel kavramı halinde kullanıldığını belirtir. Kelimenin etimolojisindeki bu zıtlıktan, Mircea Eliade da, *Dinler Tarihine Giriş* kitabında işaret etmektedir. “Kutsal, hem “kutsal”dır hem de “kirlenmiş”tir... “kirlenmenin” tüm olumsuz değerlendirmeleri (ölülere ve suçlulara dokunmak vs.) kratofanilerin ve hiyerofanilerin çelişikliğinden” kaynaklanmaktadır.³³ Ancak kutsalın bu çelişik-

liği, Eliade'nin hermenötik yaklaşımı içinde kaybolur. Roger Caillois, soruna daha uzlaşmaz bir yerden bakar. “*Kutsal hakkında genel olarak söylenebilecek tek şey bu terimin tanımında saklıdır: kutsal olmayanın karşıtı. Bu karşıtlığın doğasını ve kipliğini belirlemeye çalıştığımızda büyük engellerle karşılaşırız. Ne kadar temel olursa olsun bu karmaşık olgular labirentine uyacak hiçbir formül yoktur.*”³⁴ Philippe Borgeaud, kelimeye oluştuğu tarih içinden bakar. *Karşılaşma Karşılaştırma* kitabının, Kutsal/Dindışı Çifti, bölümünde kavramın tarihini ve mahiyetini tartışır. O'na göre kavram, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkmış, Yahudi-Hıristiyan gelenekteki aziz kavramının mahiyeti dönüştürülerek oluşturulmuş bir anlama sahiptir.³⁵ Kutsal kavramı üzerine yapılan çalışmalar “*yalnızca antik dini anlamaya çalışan klasikler değil, 'hakiki' bir din inşasına girişen Hıristiyan teolojisinin oluşturulması*” işini de kapsar.³⁶ Talal Asad, Oxford sözlüğünde ‘*sacred*’ kelimesine verilen dini karşılıklarla, bu karşılıklarla ilgili seküler örneklerin, *yaşam biçimlerindeki değişime ve heterojenliğe dayanan bir dizi toplumsal kullanımın tek bir değişmez öze dönüştürülmesi ve bu özün 'dini' adı verilen evrensel bir beşeri deneyimin nesnesi olduğu iddiasının ortaya atılmasını* da antropolojinin ve teolojinin eseri olarak görür. Kutsal'ın özelleştirilerek dışsal, aşkın bir güç haline dönüştürülmesi kolaylaştıran etkiyi de Avrupalıların, Avrupalı olmayanlarla karşılaşması sonucuyla açıklar.³⁷

Kutsalı, varlığın öz değeri olarak mı ele almamız gerekiyor yoksa kutsallaşma kelimesinin içindeki zamansallık ifadesi mi kavramın mahiyetini bize gösterecektir. Birinci soru, dinlerin tarihini, kutsalın tarihi olarak görmeyi gerektirecek genişliğe sahiptir. Bu durumu kabul ettiğimizde, mukaddes, mübarek, “*Yunanca âyos, İbranice kadoş (aziz), tabu*”³⁸ gibi kavramları biz kutsal yerine kullanabiliriz. Dolayısıyla bahsettiğimiz kavramlar yerine kutsal kelimesi de kullanılıyor olacak. Eğer bu kelimelerin semantik değerlerini dikkate almazsak bu mümkün olabilir. Fakat kelimelerin kendi etimolojileri ve temsil ettikleri varlık ya da varlık imajlarını düşündüğümüzde bunu yapmak mümkün olmayacaktır.

Mukaddes kelimesinin kök anlamı olan, ‘*kuds*’, temiz ve pak olmak anlamlarına gelir. Allah'ın isimlerinden olan Kuddüs, kuds kökünden türemiş ve tertemiz, pak, kusurdan arınmış anlamlarına gelir. Kelime genellikle ‘*münezzeh ve mübarek*’ sıfatlarıyla birlikte kullanılır.³⁹ Mukaddes ve mübarek kelimeleri, Kur'an da, mekân yerleri olarak birbirlerinin müteradifi olarak da kullanılmaktadır. Kuran'da Bakara Süresi 87. ayette de geçen Ruhul Kudüs ismiyle ilgili Elmalı Hamdi Yazır; “*Ruhul Kudüs, kelime itibarıyla fevkalade temizlik, taharet ve nezahet*”⁴⁰ anlamlarına geldiğini söyler. Ruhul Kudüs ismiyle ilgili, Nahl Süresi 102. Ayet içinde “*kudsiyyet ruhu, yani hiçbir şâibe ile lekelenmek ihtimali olmayan paklık ruhu, bir emniyete şayan, mukaddes, tertemiz ruh*” açık-

lamasını yapar.⁴¹ Benzer şekilde mukaddes kelimesi, Tuva Vadisi'ni nitelerken, mekân ismi olarak kullanılır. (Naziât 16)

Mübarek kelimesi de genel olarak kutsalla eş anlamlı kullanılan bir kelimedir. Kelimenin etimolojisine ve kullanım özelliğine baktığımızda burada da kutsal kelimesi özelinde, mübarek kelimesinde ki anlam daralmasını ve ifade uyumsuzluğunu görürüz. *Mübarek* kelimesi *brk*, *baraka*, Aramca'da, *berâkâ*, İbrani-ce'de, *berâktâ* şeklinde ortak bir kök ile kullanılır ve Allah'ın verdiği nimet, bolluk, verimlilik anlamlarına gelir.⁴² Kelimenin semantiğiyle ilgili olarak Güney Tümer şu bilgiyi verir: "Bereket kelimesinin masdarı olan *bürükün* asıl anlamı devenin bir yerde çöküp durması, orada kalıp beklemesidir. Bu manaya bağlı olarak iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arz edişine bereket denilmiştir. Söz konusu şey maddi ise mevcudiyetini sürdürmek yani tükenmemek anlamında bolluk, manevi ise yine aynı anlamda saadet kelimeleriyle ifade edilmiştir."⁴³ Mübarek kelimesi "İşte bu (Kur'an)da bizim indirdiğimiz mübarek bir zikirdir. Şimdi siz bunu mu inkâr ediyorsunuz" (Enbiya 50) ayetinde kitabı niteler ve ifadenin, bir kitabın seçilmişliğinden ziyade, kelimenin semantiğine uygun olarak, İlahi kitapların anlam çeşitliğine işaret ettiği yorumunu yapabiliriz. Aynı sürenin 71. Ayetinde "*Ve onu da, Lût ile beraber kurtarıp içinde âlemine bereketler verdiğimiz Arza çıkardık*" Bu ayette, mübarek kelimesi bir mekânı niteler ve kelime kendi etimolojisi içerisinde anlamını oluşturur. Mübarek aylar, mübarek gece, mübarek saat(sahur vaktinin bereketi, ikindi vaktine yakın bir zamanın bereketi vb.) gibi ifadeler, kelimenin içeriğindeki; nimet, bolluk ve verimlilik gibi anlamlarla kendi semantiğini oluşturur.

Kutsal kelimesinin *müphemliği* ile Mukaddes kelimesinin *apaçıklığına* rağmen ve aynı zamanda semantik farkına karşılık birbirinin yerine kullanılması, büyük anlam değişimlerine sebep olacaktır. Kuran'da mukaddes kelimesinin geçtiği ayetlerin çoğu son çıkan meallerde *kutsal* kelimesiyle ifade edilir. Mukaddes kelimesinden kutsala giden meallendirme farkını, sekülerleşmenin garip bir örneği olarak dikkate alırsak, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız büyük dönüşümün Müslüman zihindeki etkisini görürüz. Mukaddes kelimesi, kendi etimolojisi içinde öz-anlamını oluşturuyorsa, bu kelimeyle *kutsal* kelimesine *aynı anlamı* atfedemeyeceğimizi kelimelerin kendi semantik ve işlev farklarından anlayabiliyoruz. Mukaddes mekân olgusu, mekânın, *temizliğini, bereketini, tanrısallığını, vaat edilmişliğini* kapsar bir şekilde kullanılması, olguyu kendi ontolojik yapısı içinde anlaşılır kılar. Kelimenin doğasında, kirlilik türünden bir zıtlık yoktur. Tanrı'nın kendisi mekâna belli bir anlam izafe eder ve bu anlam, insan ve Tanrı arasında özel bir ilişki oluşturur. Mekân, bir bölünmüşlük oluşturmaz. Kutsal ile kutsal olmayan arasında hiçbir ayırım gerçekleşmez. Tanrı kendi özel tarihini oluşturur gibi, farklı milletler içinde ilan ettiği

öğretisine, o milletlere özgü bir hikâye oluşturur: Kâbe ve Tur-i Sina örneğinde olduğu gibi. Farklı dinler, kendi özel mekânlarını, kendi Tanrı düşünceleri merkezi özelinde oluşturur. Bu duruma, *Kutsalın tezahürü* biçiminde *bakmak*, Kutsal ve Tanrı arasında bir içlem ilişkisi oluşturmak anlamına gelir.

Dinler Tarihinde kutsalın, merkez bir *bilimsel yöntem/nesne* olarak, bütün dinler tarihi incelemelerinde kullanılması önerisi, Nathan Söderblom, Rudolf Otto ve Mircea Eliade tarafından önerilmiştir. Bunun sebebi, her din içinde ve özelde Budizm'de Tanrı düşüncesinin olmadığı fikriydi. Tanrının kutsallığı ile Kutsalın kendi morfolojisi arasında dinler tarihçilerinin gördüğü fark, (aynı dinler tarihçileri, kutsalı dinsel olan her şeyle ilişkilendirir) bizim temel ayırımımızın da dayandığı noktadır. Seküler Kutsallık örüntüleriyle, Dinin genel yapısı içinde sadece niteleyici bir ilişki vardır. Nitelemede, modern aklın dini olanı tarif etme ihtiyacından doğar.

Dinler tarihi ve etnoloji alanında kelime daha çok *kutsallaşma* şeklinde kullanılmaktadır. Kutsallaşma kelimesinin bilimsel anlatımı, din ya da kültürü, gelişim süreci içinde *tanım ve tasvir etme* özelliği ile tebarüz eder. Bu önemli bir durumdur çünkü incelenen tarihin öznel gerçekliği bu süreçte dikkate alınmaz. Onun gerçeği, düşünce ve bulguya işlevsellik katmaktır. Böylece incelenen konu her ne olursa olsun, ortaya bir değer koyamaz. Konunun geçmişte kalan *oradalığı*, sadece bir tasvirin konusu olur ve tasvir modern akıldan bağımsız gerçekleşmez. Bu durumda, geçmiş toplumların inanç dünyalarında çok boyutlu anlamlara sahip kavramların, yeni anlamlarla tekrar oluşturulması sonucunu doğurur. *Buradan* baktığımızda o dünyaya, burada oluşturduğumuz tanımlarla, tasvirlerle ve yaşadıklarımızla orayı tanımak gibi büyük bir yanlışın içine girmiş oluruz. “*Kutsallık kategorisi denilen bir kategorinin ortaya çıkabilmesi için, bizim ‘azizlik’ diye anladığımız terimin içinde bir ayrışma sürecinin gerçekleşmesi, bir anlamda kutsallığın Hıristiyanlık biçimi olarak düşünülen azizlikten ayrılması gerekmiştir.*”⁴⁴

Kutsalın tarihini, modernliğin bir fragmanı olarak sunmamız, kavramın dinlerin tarihiyle ilişkisini düşününce, belli bir dikotomiye sebep olmaktadır. Birçok soru, bu bölünmeyi haksız kılacak türden bir yorumsal yaklaşımı bize hatırlatacaktır. Tanrının kutsallığı, Dinlerin Kutsallığı, Dini malzemenin ve mekânın kutsallığı ve daha önemlisi Kutsalın anlamı? Bu sorular, metafizikten arındırılmış evren ve insan düşüncesinin var olduğu bir ortamda, gündeme gelecek sorulardı. Aranılan cevap, din ve kültürlerin yeniden tanımlanması ihtiyacında bir işlev görecektir. Bu durumda bizi tekrar, insanın evren ve bilgi karşısında durduğu yeri anlamamız gerektiğini hatırlatacaktır. İnsan, modern hayatın gündelik işleyişi içinde, Tanrıya mekân aralığı oluşturur. O'na ait olan, kutsalın belirlediği alandır. Bu alan, Kutsal ile Metafizik'in yer değiştir-

diği alandır aynı zamanda. Metafizik, klasik düşüncede, Tanrı ve eylemlerinin algılanmasında bir bölünme yaratmıyordu. Tanrı bu mekân içinde kendi *tanrısallık* hakkını kullanıyordu. Bu mekân aynı zamanda bütün kozmik yapı içinde bir bütünlüğü temsil ediyordu. Tanrının sıfatlarının yeryüzündeki tezahür biçimleri, dünya gerçeğinde hiçbir bölünmeye sebep olmuyordu. Ezeli yol öğretileri, tarihin çevrimsel özelliği, *kendini bilmek* özelinde yapılan bütün dini iç-yolculuk ya da seyr-ü sülük tecrübeleri, tanrısal olana katılmanın uygulamalarıydı. Fark sadece, dinlerin birbirlerine karşı aldıkları pozisyonda yani Tanrı bilgilerinin mahiyetinde ortaya çıkıyordu.

Sonuç

Ontolojide, mekân olgusu, düşüncenin içeriğini de belirler. Farklı ontolojiler, kendi düşüncelerini, ötekinin dünya görüşü içinde oluşturamaz. Fakat dini öğretiler arasındaki farka rağmen ortak ontolojik yapı içinde anlam, iletilen mesajı kendi hakikati içinde aynı dünya görüşü içinde kurabilir. “*Onlara (yani putperest Araplara): gökleri ve yeri kim yarattı; güneşe ve aya kim boyun eğdirdi diye sorsan, şüphesiz sana ‘Allah’ diyeceklerdir. Onlara gökten kim su indirdi ve onunla, ölümden sonra yeryüzünü kim diriltti diye sorsan ‘Allah diyeceklerdir’ (Ankebut: 61-63)* Bu ayette biz, Câhiliye dönemi Araplarının, Allah düşüncelerinin ontolojik yönünü görmekteyiz. “*Bu husus, semantik açıdan neyi gösterir? Her şeyden önce, bu kelimenin (ALLAH), ‘temel’ anlamına ek olarak, Cahili sistemde, Cahili dünya görüşüne (weltanschauung) özgü pek çok ilişkisel anlam edinmiş olduğunu gösterir. Ve bu bütün ilişkisel unsurlar Kur’an’ı dinleyen Mekke halkının zaten bildiği şeyler olmalıdır.*”⁴⁵ Kuran’ın indiği dönemde, cahiliye insanının evren düşüncesinin merkezi rolünü, klasik evren düşüncesiyle benzer içeriğe sahip olduğunu ayette görmekteyiz. Sorun mutlak bir tanrı fikrinde değil, kendi din düşüncelerinin, çok-tanrılı inanç yapısı içinde ortaya çıkmaktaydı.

Modern düşünceyle birlikte gerçekleşen bilimsel devrim, evrenin tinsel görünümünü, modern insanın zihninde dönüştürdü. Yeni ontolojinin, tarihten bir çıkış olduğu retoriğini dile getirebiliriz. *Orada* kalanın büyük hikâyesi, modern tarihçiliğin *ilerleme* skalası içinde *ilkel* ve *geri toplumlar* şeklinde tarif edilecektir. Kadim olan her şey modern zihin içinde, yeniden tanımlanacaktır. Dinin doğasının ne olduğu sorusu da bu *tahakküm* içinde aranacaktır. Bu soruya bir cevap oluşturma çabası, cevabın dinsel yapıların kendi hikâyelerini kurdukları gerçeklik içinde aranmayacaktır. Dinler, bir gelişimin parçası olarak, *tanrılarını* icat etmiş topluluklar olarak tarif edilecektir. Dinin öz nesnesi de insanın, içsel temasına cevap veren bir esrime halinin ifadesi olarak *Kutsallıkla* tarif edilecektir.

Kutsallık düşüncesi, dinin mekân olgusunu yeniden kurar. Evrendeki bütünden değil, seçilmiş alanlar üzerinden anlatısını oluşturur. Dinlerin kendi aşkın özelliklerini, kendi gerçeği üzerinden yeniden kurar. Yorumlama, tarihin yeniden inşa edilmesinden ayrı değildir. Kutsal kavramı, kadim dinsel yapılarda bulmak istediği şeyi arar. Fakat sorun, insan aklının betimleyici yapısında ortaya çıkar. Modernlik, dini olanı dışlamaz. Fakat onun, kendi gerçekliği içinde yeryüzüne müdahale etmesine izin vermez. Tanrı'nın, yeryüzüne yönelik sıfatları, yani temelde Rububiyet özellikli sıfatları, dünyaya dönük bir gerçekliğe dönüşmeyecek bir uzaklıkta tutulur. Rızık (Zâriyat, 22, 57-58), kader (Nahl, 53-56), yaratma ve yeryüzüne düzen verme (Âraf, 54) gibi Allah'ın tasarrufunda olan şeyler, modern insanın aklında, mantığın en çıplak biçimiyle yani gündelik hayatın rasyonelleşen yönleriyle bir din bilgisi oluşturur. Tanrı *orada* olan gerçekliği içinde bu sıfatlara sahiptir fakat *buranın* modern kurgusu aktüalite içinde kişiye, böyle bir tanrı bilgisine bütünüyle teslim olmaya izin vermez. Çünkü insanın davranışları bu hayat içinde, rasyonelleşmiş bir gerçekliğe hapsedilir. Üst anlatılar yapının katı mantıksal kurgusunu kıramaz.

Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio, *Kutsal İnsan*, (2013), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
 AKAL, Cemal Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu* (2003), Dost Yayınları, Ankara
 ALATLI, Alev, *Batıya Yön Veren Maddeler*, (2010) İlk Eğitim ve Sağlık Vakfı Yayınları
 ARTZ, F. Frederick, *Orta Çağların Tini*, (1996), İdea Yayınları, İstanbul.
 ASAD, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, (2007), Metis Yayınları, İstanbul.
 BERGER, L. Peter, *Kutsal Şemsiye*, (1993), Rağbet Yayınları, İstanbul
 BORGEAUD, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi*, (1998), Dost Yayınları, Ankara.
 BURKE, Peter, *Avrupa'da Rönesans*, (2003), Literatür Yayıncılık, İstanbul
 CLARKE, B. Peter, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, (2012), İmge Kitabevi, Ankara
 DELEUZE, G.-GUATTARI, F. *Felsefe Nedir* (2015), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
 DURANT, Will, *Felsefenin Öyküsü* (2002), İz Yayınları, İstanbul
 ELIADE, Mircea, *Dinler Tarihinin Giriş*, (2003), Kabalıcı Yayınları, İstanbul
 FREUD, Sigmund, *Dinin Kökenleri*, (2002), Payel Yayınları, İstanbul
 GAUCHET, Marcel, *Demokrasi İçinde Din*, (2000), Dost Yayınları, Ankara.
 GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, (1998) Remzi Yayınları, İstanbul
 GUHA, Ranajit, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, (2006) Metis Yayınları, İstanbul
 GULBENKIAN Komisyonu, *Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması*, (2011) Ayrıntı Yayınları, İstanbul
 G. SKIRBEKK-N. GILJE, *Felsefe Tarihi*, (2006), Geçit Yayınları, İstanbul.
 HORKHEIMER, Max, *Akıl Tutulması*, (2006), Metis Yayınları, İstanbul.
 IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (2012), Pınar Yayınları, İstanbul

- NORTHBOURNE, Lord, İlerlemeye Farklı Bir Bakış, (2000), İnsan Yayınları, İstanbul.
- RORTY, R. - VATTIMO, G., *Dinin Geleceği*, (2009), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- ROSZAK, Theodor, Çorak Ülkenin Bittiği Yer, (1999) İnsan Yayınları, İstanbul
- SHAKIAN, William, *Felsefe Tarihi*, (1990), İdea Yayınları, İstanbul
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç*, (1996) Metis Yayınları, İstanbul.
- SOCCIO, J. Douglas, *Felsefeye Giriş*, (2010), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- TOPALOĞLU, Bekir, İslam Ansiklopedisi-Kuddüs Mad. (2002) T.D Vakfı Yayınları
- TUĞRUL, Saime, *Canım Sana Feda*, (2014), İletişim Yayınları, İstanbul
- URGAN, Mine, *Thomas Moore'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi*, (1999), İş Bankası Yayınları
- WOLFGANG, Smith, *Kâinat ve Aşknlık*, (1996), İnsan Yayınları, İstanbul.
- ZWEIG, Stefan, *Rotterdam'lı Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi* (1987), B.F.S, Yayınları.

Notlar

- ¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, 2015, Yapı Kredi Yayınları, s. 27
- ² Frederick F. ARTZ, *Orta Çağların Tini*. çev. Aziz Yardımlı, 1996, İstanbul, İdea Yayınları, s. 42.
- ³ Douglas J. SOCCİO, *Felsefeye Giriş*. çev. Kevser K. Karataş, 2010, İstanbul, Kaknüs Yayınları, s. 425.
- ⁴ Lord NORTHBOURNE, İlerlemeye Farklı Bir Bakış. çev. Deniz Özer, 2000, İstanbul, İnsan Yayınları, s. 14.
- ⁵ Daryush SHAYEGAN *Yaralı Bilinç*. çev. Haldun Bayrı, 1996, İstanbul, Metis Yayınları, ss. 40-41.
- ⁶ Smith WOLFGANG *Kâinat ve Aşknlık*, çev. Mehmet A. Özkan, 1996, İstanbul, İnsan Yayınları, s. 56.
- ⁷ Max HORKHEIMER, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, 2006, İstanbul, Metis Yayınları, s. 56.
- ⁸ William SHAKIAN, *Felsefe Tarihi*. çev. Aziz Yardımlı, 1990, İstanbul, İdea Yayınları, s. 70.
- ⁹ Theodor ROSZAK, Çorak Ülkenin Bittiği Yer. çev. Naim Öztürk, 1999, İstanbul, İnsan Yayınları, s.13.
- ¹⁰ Horkheimer, s. 57.
- ¹¹ Horkheimer, s. 56.
- ¹² G. SKIRBEKK-N. GILJE, *Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, 2006, İstanbul, Geçit Yayınları, s. 207.
- ¹³ Peter BURKE, *Avrupa'da Rönesans*. çev. Uygur Abacı, 2003, İstanbul, Literatür Yayınları, s. 19.
- ¹⁴ Macit GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*. 1998, İstanbul, Remzi Yayınları,
- ¹⁵ Skirbekk-N. Gilje, s. 224.
- ¹⁶ GULBENKIAN Komisyonu, *Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması*. çev. Şirin Tekeli, 2011, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.12.
- ¹⁷ Will DURANT, *Felsefenin Öyküsü*. çev. Ender Gürol, 2002, İstanbul, İz Yayınları, s. 162
- ¹⁸ Peter L. BERGER, *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Çoşkun, 1993, İstanbul, Rağbet Yayınları, s. 168.
- ¹⁹ Mine URGAN, *Thomas Moore'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi*, 1999, İstanbul, İş B. Yayınları, s. 12.
- ²⁰ Stefan ZWEIG, *Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi*, çev. Ahmet Cemal, 1987, B.F.S Yayınları. s. 7.
- ²¹ ALATLI Alev, *Batıya Yön Veren Maddeler*, (2010) İlk Eğitim ve Sağlık Vakfı Yayınları, s. 230.
- ²² Cemal Bali AKAL *Modern Düşüncenin Doğuşu*. 2003, Ankara, Dost Yayınları, s. 31.

- ²³ Marcel GAUCHET, *Demokrasi İçinde Din*, çev. Mehmet E. Özcan, 2000, Ankara, Dost Yayınları, s. 13.
- ²⁴ Saime TUĞRUL, *Canım Sana Fedâ*, 2014, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 72.
- ²⁵ Peter B. CLARKE, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, çev. İhsan Çapçioğlu, 2012, Ankara, İmge Kitabevi, s. 125.
- ²⁶ R. RORTY-G.VATTIMO, *Dinin Geleceği*, çev. Rahmi G. Ögdül, 2009, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 11.
- ²⁷ Gauchet, s. 16.
- ²⁸ Talal ASAD, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit B. Aydar, 2007, İstanbul, Metis Yayınları, s. 34.
- ²⁹ Ranajit GUHA, *Dünya-Tarihinin Sınırlarında Tarih*, çev. Erkan Ünal, 2006, İstanbul, Metis Yayınları, s. 21.
- ³⁰ Philippe BORGEAUD, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi*, çev. Mehmet E. Özcan, 1998, Ankara, Dost Yayınlar, s. 37.
- ³¹ Giorgio AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, 2013, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 90.
- ³² Sigmund FREUD Sigmund, *Dinin Kökenleri*. çev. Ayşen T. Kaplan, 2002, İstanbul, Payel Yayınları, s. 69.
- ³³ Mircea ELIADE, *Dinler Tarihinin Giriş*, çev. Lale Arslan, 2003, İstanbul, Kabalcı Yayınları, s. 39.
- ³⁴ Eliade, s.s. 22-23.
- ³⁵ Borgeaud, s. 40.
- ³⁶ Asad, s. 44.
- ³⁷ Asad, s. 49.
- ³⁸ Freud, s. 69.
- ³⁹ Bekir TOPALOĞLU, *İslam Ansiklopedisi-Kuddüs Mad.* (2002) T.D Vakfı Yayınları, s. 315.
- ⁴⁰ Elmalı H. YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*. 1971, İstanbul, Eser Kitapevi, s. 412.
- ⁴¹ Elmalı H. YAZIR, s. 3125.
- ⁴² Sevan NİŞANYAN, *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi Web Portalı*, 1995, <http://www.nisanyan-sozluk.com/?k=bereket&x=0&y=0>.
- ⁴³ Günay Tümer, *İslam Ansiklopedisi Bereket Maddesi*, 1992, Cilt: 5, s. 487
- ⁴⁴ Borgeaud, s. 40.
- ⁴⁵ Toshihiko IZUTSU, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar, 2012, İstanbul, Pınar Yayınları, s. 155.