



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİN DİLİNİN SEMBOLİK FORMLARI:
ERNST CASSIRER ÖRNEĞİ

(DOKTORA TEZİ)

Elif DAVUN

BURSA - 2024



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİN DİLİNİN SEMBOLİK FORMLARI:
ERNST CASSIRER ÖRNEĞİ

(DOKTORA TEZİ)

Elif DAVUN

Danışman:

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA - 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 711821013 numaralı **Elif Davun**'un hazırladığı “**Din Dilinin Sembolik Formları: Ernst Cassirer Örneği**” başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı,/...../2024 günü - saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği/oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. İsmail GÜLER
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Kemal ATAMAN
Marmara Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Sefer YAVUZ
Kocaeli Üniversitesi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 24/06/2024

Tez Başlığı: **Din Dilinin Sembolik Formları: Ernst Cassirer Örneği**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam xvi+254 sayfalık kısmına ilişkin, 24.06.2024 tarihinde şahsım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 12'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

24.06.2024

Adı Soyadı: **Elif DAVUN**

Öğrenci No: 711821013

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Statüsü: Doktora

Danışman

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Din Dilinin Sembolik Formları: Ernst Cassirer Örneği” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Elif Davun

Öğrenci No: 711821013

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Din Sosyolojisi

Tezin Türü: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	Elif Davun
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim dalı	Din Sosyolojisi
Tezin niteliği	Doktora
Tez danışmanı	Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Din Dilinin Sembolik Formları: Ernst Cassirer Örneği

Dil ve din insanın varoluş kodlarından biridir ve bu iki olgu birbiriyle işlevsel bir bağla bağlıdır. Çünkü dil; bireyin duygularını, düşüncelerini ve inancını ifade etmesine imkân tanır. Dolayısıyla dil ve din arasında sembiyotik bir ilişki mevcuttur. Bu noktada semboller de insanın anlam dünyasının nesnelleşmesini sağlayan önemli bir unsur olarak ortaya çıkar. Semboller dil ve din ile olduğu kadar tarih ve kültürle de bağlantılıdır. Çalışmamızda din dilinin sembolik oluşunu Ernst Cassirer'in sembolik evren düşüncesinden hareketle hangi konular üzerinden nasıl somutlaştırdığını ortaya koyduk. Bu çerçevede giriş bölümünde din dili konusunun arka planını verdik. Çalışmamızı literatür taramasına dayalı olarak içerik analizi tekniği ve yorumlayıcı anlayıcı sosyolojik yaklaşımla ele aldık. Konu bir düşünürün düşünceleri üzerinden aktarıldığı ve bireyin düşünce dünyası onun sosyal bağlamıyla irtibatlı olduğundan bilgi sosyolojisine baş vurduk.

Bu çerçevede çalışmamızın birinci bölümünde Ernst Cassirer'in düşüncelerinin şekillenmesine etki eden unsurları belirlemek için yaşadığı yüzyıla ve içinde yaşadığı geleneğe dair bilgiler verilmiştir. Cassirer'in gerek yetişmesinde katkısı olan gerekse etkilendiği isimler ve onların düşüncelerine kısaca yer verilmiş, bu isimlerin Cassirer'in çalışmalarındaki izleri ortaya konulmuştur. Birinci ve üçüncü bölüm arasında bir köprü işlevi gören ve bu bölümlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ikinci bölümde, Cassirer'e göre insanın ontolojik yapısı üzerinde durulmuştur. Zira din dili, insanın yapısından ayrı düşünülemez. Buna bağlı olarak Cassirer düşüncesinde sembol, sembolik evren, sembolik özlülük, gösterge, mecaz ve metafor, imge gibi konular ele alınmış, bu konuların kültür ve tarihle ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Cassirer'in sembolik evrenini oluşturan dil, din, mitos ve sanat konuları ele alınmış, bu konular üzerinden Cassirer düşüncesinde din dilinin sembolik oluşu somutlaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ernst Cassirer, sembol, sembolik evren, din, dil, mitos, sanat

ABSTRACT

Name & Surname	Elif Davun
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy and Religious Studies
Subfield	Sociology of Religion
Degree awarded	Ph.D.
Supervisor	Prof. Dr. Vejdi Bilgin

The Symbolic Forms of The Language of Religion: The Case of Ernst Cassirer

Language and religion are one of the codes of human existence and these two phenomena are functionally interconnected. Because language allows individuals to express their feelings, thoughts and beliefs. Therefore, there is a symbiotic relationship between language and religion. At this point, symbols emerge as an important element that enables the objectification of the human world of meaning. Symbols are linked to history and culture as well as language and religion. In our study, we have revealed how Ernst Cassirer concretized the symbolic nature of the language of religion through which subjects based on the idea of the symbolic universe. In this framework, we have given the background of the language of religion in the introduction. Our study is based on a literature review, content analysis technique and interpretative understanding sociological approach. Since the subject matter is conveyed through the thoughts of a thinker and the individual's world of thought is connected to the social context of the individual, we applied the sociology of knowledge.

In this framework, in the first chapter of our study, information about the century in which Ernst Cassirer lived and the tradition in which he lived was given in order to determine the factors that influenced the shaping of his thoughts. The names and ideas of those who contributed to Cassirer's upbringing and those he was influenced by are briefly mentioned, and the traces of these names in Cassirer's works are revealed. In the second chapter, which serves as a bridge between the first and third chapters and will provide a better understanding of these chapters, the ontological structure of human beings according to Cassirer is emphasized. Because the language of religion cannot be separated from the structure of human beings. Accordingly, in Cassirer's thought, topics such as symbol, symbolic universe, symbolic essence, sign, trope, metaphor and image are discussed, and the relationship of these topics with culture and history is tried to be shown. In the third chapter, the topics of language, religion, mythos and art, which constitute Cassirer's symbolic universe, are discussed, and the symbolic nature of the language of religion in Cassirer's thought is concretized through these topics.

Key Words: Ernst Cassirer, symbol, symbolic universe, religion, language, mythos, art

ÖNSÖZ

Toplumunu bir arada tutan müşterek bir zemin olarak dil, bireylerin duygu ve düşüncelerini, inançlarını ifade etmesinde önemli bir araç işlevi görür. Bu açıdan bakıldığında dinle ayrılmaz bir bağla bağlıdır. Dile dönüş dönemiyle birlikte dil çalışmaları önemsenmiş ve buna bağlı olarak din dili konusu da ön plana çıkmıştır. Dinin ifade biçimi için söylemsel ve sembolik olmak üzere farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Bu çalışmada yirminci yüzyılın önde gelen filozoflarından biri olan Ernst Cassirer'in din diline sembolik yaklaşımı, belirli konular ve farklı örnekler üzerinden somutlaştırılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İnsanın şimdi ve buradallığı, geçmişi ve dahi geleceğiyle de bir bütündür. Dolayısıyla bu çalışmanın nihayete ermesi sadece doktora sürecini değil lisans ve yüksek lisans dönemlerini de kapsayan uzun soluklu bir süreçle birlikte geçmişten bugüne dek birçok kıymetli ismin ilmi birikimi ve desteğini de içermektedir. Her şeyden önce ise değerli danışman hocamın...

Hocamı 2010 yılında tanımama rağmen öğrencisi olma fırsatını yıllar sonra yakaladım. Bu süreci beraber yürüttüğüm ve bu zaman zarfında kendisinden çok şey öğrendiğim, bana farklı bir bakış açısı kazandırıp ufkumu açan, her zaman vaktini ayıran, tezimle ilgili daima olumlu görüş bildirip beni motive eden, gerek bildiri sunmam gerekse makale yayımlama aşamasında -belki de en zor süreçlerimi yaşadığım o zamanlarda- bu süreci başarılı bir şekilde tamamlayacağıma dair emin olduğunu gösteren ifadeleriyle beni yüreklendiren dolayısıyla da desteğini hiç unutamayacağım, sorduğum her soruyu sabırla cevaplandıran, tezimle ilgili yeni çıkan kaynakları benimle paylaşan, zihnime takılan her soru ve sorunu önüme çok farklı bir perspektif koyarak çözen, ilmi birikimi yanında anlayışı, tevazuu ve nezaketiyle de bizlere örneklik teşkil eden çok kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Vejdi BİLGİN'e emekleri, ilgi ve destekleri ile tezime sunduğu değerli katkılar için çok teşekkür ederim.

Kendisini tanımasaydım belki de akademiye hiç gelmezdim. 2009 yılında aldığım "Din ve Kültür" dersi bende akademi fikrini oluşturan ve ömrümün kırılma noktalarından biri olma niteliğindedir. Bir türlü geçmeyi başaramadığım dil şartı nedeniyle tekrar öğrencisi olma fırsatını 2016 yılında yakaladım. Aldığım hiçbir dersinde tekrara düşmeyen, desteğini her zaman yanı başımda hissettiğim, çalışmalarımı her zaman takdir eden, önüme yeni ufuklar açarak hayata daha farklı bir perspektifle bakmamı sağlayan, doktora yapmayı hiç düşünmediğim hâlde tez görüşmelerimde yüksek lisans sürecimi bir an önce tamamlayıp doktora başvurmam gerektiğini ısrarla belirten ve bu konuda beni hem motive eden hem de elinden gelen desteği sunarak dualarını eksik etmeyen, üzerimdeki emekleri çok büyük olan çok kıymetli hocam Prof. Dr. Kemal ATAMAN'a lisans sürecimden bugüne dek bana kattıkları için çok teşekkür ederim.

Lisansta en sevdiğim derslerden biriydi "Din Sosyolojisi". Yıllar sonra akademiye geldiğimde hocamdan yeniden ders dinleyebilmek benim için çok değerliydi. Aldığım her dersinde kendisinden farklı şeyler öğrendiğim, eleştirel düşünmeyi tecrübe etmemizi sağlayan, alana dair yeni kaynakları bizlerle paylaşan, kapısı öğrencilerine her zaman açık, öğrenmeye istekli öğrencilerine elinden geldiğince yardım eden, yaptığım çalışmalara kıymet verip takdir eden, derslerde beni yüreklendirerek motive eden, başarılı olacağıma dair inancı tam olan ve dualarını eksik etmeyen, bilhassa doktora sürecimdeki desteğini, çalışmalarına verdiği değeri hiç unutamayacağım çok kıymetli hocam Prof. Dr. Abdurrahman KURT'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Kendisini tanıdığımında yüksek lisansı yeni bitirmiştım. Yüksek lisans tezimi okumak istemesi beni çok mutlu etmişti. Yıllar sonra tez izleme komitesi vesilesiyle hocamla tekrar görüşme imkânımız oldu. Tez öneri formumu okuduktan sonra destekleyici ve motive edici ifadeleriyle beni yüreklendiren ve tezime sunduğu değerli katkılar için kıymetli hocam Prof. Dr. İsmail GÜLER'e çok teşekkür ederim.

Tezimi detaylı bir şekilde okuyarak tezime sunduğu katkılar ile ayırdığı vakit ve nezaketi için Prof. Dr. Sefer YAVUZ hocama çok teşekkür ederim.

Yüksek lisans döneminde tanıma fırsatı bulduğum, ilmi birikiminden istifade ettiğim, beni derslerde hep yüreklendiren, takdir eden ve derslerini düzenli bir şekilde takip edip hiçbir dersine geç kalmadığıma dikkat ederek bu sebepten dolayı da beni ödüllendiren ve bu yönüyle hatıramda güzel anılar bırakan çok değerli hocam Prof. Dr. İzzet ER'e çok teşekkür ederim.

Sümeysa hocamın yeri bende çok ayrıdır. Kendisini her zaman güler yüzü, hoş sohbeti, nahifliği ve zarafeti ile hatırlayacağım. Yüksek lisanstan bugüne dek olan destekleri ve yardımları için kıymetli hocam Dr. Öğretim Üyesi Sümeysa ÜNALAN TURAN'a muhabbetlerimi ve teşekkürlerimi sunarım.

Çocukluğumdan beri en büyük hayalim öğretmen olmaktı. Bu hayali gerçekleştirirken kendisinin rahle-i tedrisinden geçmek çok değerliydi. Lisans dönemimden doktora sürecime değin beni hep destekleyen, dualarını eksik etmeyen, ilmi birikimi bana her zaman rehber olan çok kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Emin AY'a üzerimdeki emekleri için çok teşekkür ederim.

Doktora ders dönemimde aldığım en güzel derslerden biriydi "İslam Kültüründe Din Bilimi Araştırmaları". Hocamın konumuzla ilgili İngilizce makaleleri ödevlendirip sunmamı istemesi ve sunumdan sonraki destekleyici ifadeleri beni motive ederdi. Daha bir şevkle çalışırdım. Lisanstan sonra doktora da kendisinden ders dinleme fırsatı bulduğum ve ilmi birikiminden istifade edebildiğim için çok şanslıyım. Her zaman başarılı olacağıma dair inancını ve desteğini hiç unutmayacağım çok kıymetli hocam Dr. Öğretim Üyesi Süleyman SAYAR'a çok teşekkür ederim.

"Analitik Din Felsefesi" dersi ile perspektifimi zenginleştiren, derslerde "Elif, sen çok iyi bir din sosyoloğu olacaksın." diyerek beni yüreklendiren, kapısı öğrencilerine her zaman açık olan ve lisans öğrenimimden bugüne dek desteklerini hiç unutmayacağım çok değerli hocam Prof. Dr. Zeki ÖZCAN'a çok teşekkür ederim.

Felsefeye olan ilgi ve merakımın temellerini atan, bana felsefeyi sevdiren kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ'dir. Lisans döneminde bizlere aktardığı bilgiler, yüksek lisans ve doktora dönemimde bana bir pusula oldu. Mekânı cennet olsun...

Tez yazım sürecinde zihnime takılan ve bir türlü cevap bulamadığım felsefi sorular noktasında, her ne zaman kapısını çalsam vaktini ayırıp tüm sorularıma cevap veren, bilhassa doktora ders dönemindeki derslerini merakla ve severek takip ettiğim, bana yeni bir perspektif kazandıran çok kıymetli hocam Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e, paylaştığı bilgiler, ayırdığı vakit ve nezaketi için çok teşekkür ederim.

Yine tez yazım sürecinde takıldığım hususları kendilerine danıştığım, ilmi birikimlerinden istifade ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI, Prof. Dr. Abdürrezzak TEK ile Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ'ye hem zihnimdeki soruları giderdikleri hem de ayırdıkları vakit için teşekkürlerimi sunarım.

Yeterlik sınavım vesilesiyle tanıştığım, sınavdaki heyecanımı fark edip beni motive ederek biraz da olsa sakinleşmemi sağlayan, sınav akabinde de güzel temennilerini eksik etmeyen, verdiği kıymetli desteği hiç unutmayacağım Prof. Dr. Osman EYÜPOĞLU'na çok teşekkür ederim.

Yeterlilik sınavımda beni destekleyen, tez yazım sürecinde de güzel dilek ve dualarını esirgemeyen, tezimle ilgili sorular sorup beni yüreklendiren değerli hocam Doç. Dr. Turgay GÜNDÜZ'e çok teşekkür ederim.

Her bir öğretmenine değer verip vaktini ayıran, gerek sevinçli gerek üzüntülü anlarında yanlarında olan, öğretmenlerinin taleplerini dikkate alan, eğitimlerini devam ettiren öğretmenlerini gönülden takdir edip bu konuda desteğini esirgemeyen, kendisini tanımaktan onur duyduğum çok kıymetli şube müdürüm Bekir ARSLAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Akademideki en büyük kazançlarımdan biri sanırım birbirinden değerli isimlerle tanışıp arkadaş olmamdı. Bilhassa yüksek lisans bölüm arkadaşlarım için ne söylesem hep eksik kalacak... Onlarla birlikte çok güzel zamanlar geçirdim ve çok güzel anılar biriktirdim. Her birinin yeri bende çok ayrı... Beni her zaman destekleyen, bilhassa tez konumu bulma aşamasında değerli fikirleriyle katkı sunan, dualarını eksik etmeyen çok kıymetli Birgül OKÇU'ya, motivasyonunu ve güzel dileklerini hiç unutmayacağım, adıma şiirler yazıp beni mutlu eden çok kıymetli İclal ALGÜL OĞUZ'a, her zaman güzel dileklerini ileten, kendisindeki pdf kitapları tezimde istifade ederim düşüncesiyle benimle paylaşan, çok kıymetli Elif DOĞAN'a, bana dair hep olumlu bakış açısına sahip, güzel dileklerini ve desteğini eksik etmeyen çok kıymetli Gizem YAKIŞIR'a ve doktora başlayabilmemde çok büyük pay sahibi olan çünkü bir türlü geçemediğim dil sınavına hazırlık sürecimdeki zor zamanlarda desteğini esirgemeyen, beni yüreklendiren çok kıymetli Dilek ŞAHİN'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Doktora dönemimde de çok kıymetli isimlerle bir aradaydım. Bu zaman zarfında beni hep destekleyen, motive eden, bir problem yaşadığımda yardımlarını esirgemeyen ve dualarını eksik etmeyen değerli arkadaşlarım Arsida VELİJA, Muhammed SPORİSEVİÇ, Nimet KESELİ USTABAŞI ve Dr. Öğretim Üyesi Elif ÖZEL'e çok teşekkür ederim.

Tez konumu bulup kendisiyle paylaştığımda çok ilginç bir konu bulduğumu belirterek bu konuyu bırakmamam noktasında beni yüreklendiren, tanıştığımız günden bu yana desteğini yanı başımda hissettiğim, en yoğun zamanlarında dahi bana ayıracak vakti hep var olan, tez sürecimde zihnime takılıp beni meşgul eden problemlerimde hep bir çözüm önerisi üreten, bende yeri hep ayrı olacak değerli arkadaşım Sümeyye ASA ARSLAN'a çok teşekkür ederim.

Akademiye dair kendisiyle çok güzel anılar biriktirdiğim, desteği ve dualarıyla beni hiç yalnız bırakmayan, tez konumu duyduğunda konumun çok güzel olduğunu belirtip bu konuyu çok güzel yazacağıma dair inancıyla beni motive eden, takıldığım herhangi bir konuda değerli vaktini ayırıp hemen çözüm üreten çok kıymetli arkadaşım Dr. Öğretim Üyesi Merve Reyhan BAYGELDİ'ye çok teşekkür ederim.

Gerek yüksek lisans gerekse doktora sürecimde güzel dilek ve dualarıyla beni hep destekleyip yanımda olduklarını hissettiren çok değerli arkadaşlarım Pakize BAŞYİĞİT ve Kübra DÜZGÜN'e teşekkür ederim.

Tanıştığımız günden bu yana bana verdiği değeri yürekten hissettiren, desteğini her zaman yanı başımda bulduğum, yüksek lisans ve doktora süreçlerimde beni motive eden değerli meslektaşım, kıymetli dostum Dr. Tuğçe GÜNAYDIN'a hususi muhabbetlerimi ve teşekkürlerimi sunarım.

Bu süreçte dualarını ve güzel temennilerini eksik etmeyen değerli ablam Hasibe ERSOY ile teknolojiye hâkimiyeti ile teknik sıkıntılarımı giderip desteğini esirgemeyen kardeşim Muhammed Burak DAVUN'a teşekkürü bir borç bilirim. Tez yazım sürecinde yanımda olan, ömrüme neşe katan minik yeğenim Yağız Talha ERSOY'a sevgilerimi sunarım.

Kendilerine olan muhabbetimi ve minnettarlığımı bir teşekkür ifadesinin dar kalıplarına sığdırabilmem çok güç olsa da çocukluğumdan bu yana aldığım her kararın arkasında duran, hedeflerimi ve hayallerimi gerçekleştirebilmem noktasında maddi ve manevi hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan, dualarını ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, yüksek lisansa başlama konusunda beni yüreklendirerek motive eden, doktora döneminin zorlu aşamaları olan yeterlik sınavım, tez konusu bulma ve yazma sürecimdeki heyecanlarıma ortak olup başarılı olacağım noktasında bana duydukları inancı yürekten hissettiren, sahip olduğum her şeyi kendilerine borçlu olduğum kıymetli annem Kadriye ve babam Kadri DAVUN'a üzerimdeki emekleri ve her zaman yanımda oldukları için en kalbi duygularıyla teşekkür ederim...

Elif DAVUN

Bursa, 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	xi
ŞEKİLLER VE GÖRSELLER.....	xv
KISALTMALAR	xvi
GİRİŞ	1
1. PROBLEMİN ARKA PLANI.....	1
1.1. Dile Dönüşün Temelleri	2
1.2. Din Dilinin Tarihsel Dayanağı.....	3
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	9
3. ARAŞTIRMA SORUSU VE ALT SORULAR.....	11
4. METODOLOJİ	12
4.1. Yöntem.....	12
4.2. Araştırmanın Sınırlıkları.....	13
4.3. Veri Toplama Araçları.....	14
5. LİTERATÜR KRİTİĞİ.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİ ÇALIŞMALARI

1. SÖYLEMSEL DİL.....	20
1.1. G.E. Moore	21
1.2. Ludwig Wittgenstein	22
1.3. Diğerleri.....	23

2. SEMBOLİK DİL	24
2.1. Hans George Gadamer	25
2.2. Paul Ricoeur	27
2.3. Diğerleri	29
2.4. Ernst Cassirer	30
2.4.1. 1874-1945 Yılları Dünya ve Almanya'nın Panoraması	31
2.4.1.1. Cassirer'in "Dünya"sı.....	31
2.4.1.2. Almanya'nın Durumu.....	34
2.4.2. Ernst Cassirer'in Hayatına Genel Bir Bakış	37
2.4.2.1. Kişilik ve Karakteri.....	39
2.4.2.2. Berlin Yılları (1902-1919): Sembolik Formlar Felsefesi'nin Doğuşu 41	
2.4.2.3. Hamburg Yılları (1919-1933): Sembolik Formlar Felsefesi'nin Gelişimi ve Tamamlanması.....	43
2.4.2.4. Dinî Kimliği ve Bu Kimliğin Yaşamına Etkileri.....	46
2.4.2.5. İngiltere-İsveç-Amerika Yılları.....	51
2.4.3. Yetişmesine Katkı Sağlayan İsimler	53
2.4.3.1. Georg Simmel.....	54
2.4.3.2. Hermann Cohen ve Paul Natorp.....	55
2.4.4. Etkilendiği İsimler	57
2.4.4.1. Sembolik Formların Arşimet Noktası: Kant.....	58
2.4.4.2. Metaforun Sahibi ve Temeli: Hegel.....	62
2.4.4.3. Yöntemin Kökleri: Dilthey.....	64
2.4.4.4. Sembol ve Duygular: Goethe.....	66

İKİNCİ BÖLÜM

ERNST CASSIRER'E GÖRE İNSAN, SEMBOL VE KÜLTÜR

1. KADİM SORU: İNSAN NEDİR?	71
1.1. Ölümlü ve Sınırlı Bir Varlık Olarak İnsan	73
1.2. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan	75
1.3. Kültür Üreten Bir Varlık Olarak İnsan	77
1.4. Sembolleştiren Bir Varlık Olarak İnsan	79
2. İNSAN(LAR)I ANLAMAK	80
2.1. Ruh-Beden	81

2.2. Akıl.....	82
2.3. Düşünülür-Duyulur Dünya.....	84
2.4. Konuşma ve Anla(ş)ma	86
2.5. Zihin.....	88
2.6. Jest-Mimik.....	90
2.7. Bilgi	91
2.8. Ben/Sen: Toplum	92
3. SEMBOL.....	93
3.1. Sembolün Anlamı	95
3.2. Sembolik Formlar.....	97
3.3. Sembolik Evren.....	101
3.4. Sembolik Özlülük	103
4. GÖSTERGE	104
5. MECAZ VE METAFOR.....	107
6. İMGE.....	109
7. KÜLTÜR.....	110
8. TARİH.....	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEMBOLİK FORMLAR

1. DİL.....	118
2. DİN	123
2.1. Tanrı	127
2.2. Peygamber	133
2.3. Dinî Semboller	136
2.4. Dua	140
2.5. İbadet/Ritüel	141
2.5.1. Kurban.....	143
2.6. Totemizm.....	147
2.7. Mana ve Tabu	151
2.8. Kader ve Ölüm.....	158
3. MİTOS	165
3.1. Mitik Bilinç.....	170

3.2. Dil, Kültür ve Mitos	171
3.3. Mitik Mekân ve Mitik Zaman	174
3.3.1. Kutsal ve Profan	179
3.3.2. Mito-Sosyolojik Evren Anlayışı	180
3.4. Mitos ve Bilim	184
3.5. Astroloji ve Astronomi	185
3.6. Büyü	189
3.6.1. Büyünün Unsurları	191
3.6.2. Çeşitli Büyüsel İnançlar	195
4. SANAT	197
4.1. Sanat Ne Değildir?	201
4.2. Dil, Mitos, Din ve Sanat	206
4.3. Lirikizm	210
4.4. Mistisizm	216
4.5. Destan-Tragedya	219
SONUÇ	224
BİBLİYOGRAFYA	230
ÖZGEÇMİŞ	254

ŞEKİLLER VE GÖRSELLER

Şekil 1: Din Dili Konusunun Sınıflandırılışı.....	6
Şekil 2: Çalışmanın Üzerine Bina Edildiği Ana Şema.....	10
Şekil 3: Aby Warburg'un Kütüphane Tasarımı	44
Şekil 4: Cassirer'de Sembolik Evren	102
Şekil 5: Cassirer Düşüncesinde Gösterge ile Sembol Arasındaki Farklar	105
Şekil 6: Cassirer'e Göre Dilin Gelişim Aşamaları	122
Şekil 7: Cassirer'e Göre Tabu	157
Şekil 8: Zunilerin Mito-Sosyolojik Evren Düzeni	182
Görsel 1: Atina Mektebi.....	203
Görsel 2: Horus Tapınağı, Mısır heykel ve mimari örneği	208
Görsel 3: Sistina Şapeli'nin Tavanı.....	209

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

1. PROBLEMİN ARKA PLANI

İnsanoğlunun varlığıyla hayat bulan dil gerek bireysel gerekse toplumsal olana hizmet eden bir araçtır. Aktüel olanın öncelendiği durumlarda geri planda kalsa da aslında her zaman önemini korumuştur. Çünkü dil, inşa edicidir. Bu gücü içinde barındırır. Bununla beraber din de dilden farklı bir konumda değildir. İnsanın kutsalla kurduğu bağ, her çağ ve toplumda dikkate değerdir. Öte yandan din ve dilin arasında sembiyotik* bir ilişkinin varlığı da aşikârdır. Bu ilişkinin örneklerini kutsal metinlerde de bulmak mümkündür:¹

“Başlangıçta Söz vardı.* Söz, Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı. Başlangıçta O, Tanrı’yla birlikteydi. Her şey O’nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O’nsuz olmadı.”² Bu ifadeler, dil ile ilgili çalışmalara yön veren ve sözü üstün gören her düşüncenin temelini oluşturması bakımından önemlidir. Konuya dair bir başka örnek de ilk insanın dil ile olan ilişkisinde görülmektedir: “Adem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu...”³

Hz. Âdem burada, dili kullanarak anlamlı bir dünya inşa etmenin temsilidir. Peygamberler, Allah’tan aldıkları vahyi insanlara aktarırken Rabb’in sözünü bildirmişlerdir. Hristiyanlar için Hz. İsa, “Tanrı’nın sözü”dür. Bununla beraber anlamın taşıyıcısı olarak kelimeler, bazı anlaşmazlıkların temelini oluşturmuş ve özellikle de Hristiyanlıkta “İncil’de yer alan hikâyeler gerçekte yaşanmış mı yoksa tamamen sembolik

* Simbiyoz, ilk defa Anton de Bary’nin ortaya koyduğu ve çeşitli türler arasındaki ilişkileri ifade eden bir kavramdır. Sembiyotik ilişkinin mutualizm, parazitizm, kommensalizm, amensalizm ve nötralizm gibi türleri bulunur. Din ve dil arasındaki sembiyotik ilişki türü mutualizm (karşılıklı yarar) içerisinde değerlendirilebilir. bk. Angela E. Douglas, *The Symbiotic Habit* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010), 5; Muhammet Hamdi Mücevher, “Örgütlerde Sembiyotik Yaşam: İşbirlikçiler, Sığıntılar ve Asalaklar”, *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi* 6/15 (Haziran 2021), 175.

¹ Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1996), 1-3.

* Tarih içinde söz mü eylem mi tartışmaları gündeme gelmiş, Almanların düşünce dünyasının geri kalmışlığının nedeni Söz Tanrısına iman etmeleri şeklinde açıklanmıştır. Almanlar, Eylem Tanrısına uyan Amerika, İngiltere ve Fransa’yı örnek alıp almama konusunu söz-eylem bağlamında düşünmüşlerdir. Marx, bu tartışmayı kendi için eylemden yana bitirmiştir. Çünkü onun gençlik döneminde savunduğu görüş, dünyayı yorumlamak değil değiştirmektir. bk. Yasin Aktay vd., *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Basım, 2020), 32.

² *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Yuhanna. 1: 1-3.

³ Yaratılış/Tekvin. 2:20.

midir? veya “Hikâyeler bir yönüyle gerçek diğer yönüyle sembolik midir?” şeklinde farklı soruların ortaya çıkmasına ve bu sorulara cevap aranmasına neden olmuştur.⁴

İnsan, düşünen ama aynı zamanda konuşan ve konuşulana anlamlandıran bir varlıktır. Dolayısıyla insanın olduğu yerde dil de vardır ve bu nedenle yirminci yüzyılda dile olan ilgi yeniden artmıştır. Fakat bu ilgi, bir yönüyle takdir diğer yönüyle sorguyu içinde barındıran dikotomik bir ilgi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵

1.1. Dile Dönüşün Temelleri

Dil; Wittgenstein’in araştırmalarının, kaynağında Heidegger ve Husserl’in bulunduğu fenomenolojinin, Bultman ve diğer okulların Yeni Ahit tefsirinin, inanç, ritüel ve mitos konularını içeren karşılaştırmalı din, antropoloji ve tarih çalışmalarının ve nihayet psikanalizin bir araya geldiği müşterek bir zemindir.⁶

“Dile Dönüş” yılı şeklinde nitelendirilen yirminci yüzyılın ilk başlarında, iletişim dilinin İngilizce olduğu dünyada, mantıkçı pozitivistin etkileri görülür. Bu akımı, mantıkçı pozitivistin sistemindeki şekilciliği eleştiren ve gündelik dile dönen dil bilimsel analiz takip eder. Kıta Avrupası’nda ise aslında dili insanın değil dilin insanı konuştuğunu öne süren fenomenolojinin ve varoluşçuluğun görüşleri ortaya çıkar. Öte yandan Fransız yapısalcılık ile postyapısalcılık okulları, insan söz konusu olduğunda insana dair olanı dildeki gibi yapılandırarak anlamının gerekliliğini ileri sürer.⁷

Batı’da ciddi manada üzerine düşülmesi gereken konulardan biri dil olmasına karşı, dile dair konular poetika ve retorik gibi bilimsellikten uzak alanlara tevdi edilmiştir. Batı’yı uzun yıllar meşgul eden ve telaşa düşüren konu ise metafizik olmuştur. Çünkü metafizikle ilgilenmek, hakikatin bilgisine ulaşma girişimidir. Modern dönemin ilgisi daha sonra özneye kaymıştır. Bu ilginin kaynağında ise hakikatin bilgisine hangi delillerle ve nasıl ulaşabildiğimiz sorusu bulunmaktadır. Burada Kant’ın, “Bildiğimizden emin olmadan önce neyi bilebileceğimizi bilmek.”* ifadesi de mantıksal temeli oluşturmuştur. Zira

⁴ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 2.

⁵ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 3.

⁶ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. Denis Savage (New Haven - Londra: Yale University Press, 1970), 3.

⁷ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 1, 4-5; Dilin konuşmasına dair bk. Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2020), 20.

* bk. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 367.

bilmenin ne olduğunu anlamak için dile baş vurmak gerekmektedir. Böylece dilin öneminin farkına varılmıştır.⁸

1.2. Din Dilinin Tarihsel Dayanağı

İnsanın varlığı, dilin varlığı anlamına gelir. Dilin olduğu yerde ise toplum vardır.⁹ Bununla birlikte dinî inançlarını eyleme döken insanların yaşam pratikleri ile dini ifade ediş biçimleri, başka bir deyişle dinî dilleri iç içedir.¹⁰

Dil çalışmalarının önem arz ettiği ve yeniden ele alındığı yirminci yüzyılda din dili ile de ilgilenilmeye başlanmış ve bu konu özü itibarıyla farklı bakış açılarına kapı aralamıştır.¹¹ Böylece “Din dili neyi ifade eder?”, “Din dilinin doğası nedir?” ve “Din dili nasıl ele alınmalıdır?” soruları zihinleri meşgul etmiş, buna bağlı olarak özellikle de felsefe alanında konuya nasıl yaklaşılacağına dair çeşitli fikirler ileri sürülmüş¹² ve sınıflandırmalar yapılmıştır.

Din dili kavramı, Batılı Hristiyan dünyadan zuhur etmiştir ve bu dünyanın düşünce sistemi ile varoluş biçimini imlemektedir.¹³ Tarihsel arka plana göz atıldığında konunun köklerinin Orta Çağ’a kadar uzandığı görülür. Buna göre din diline yaklaşım hususunda geleneksel olarak adlandırılan tek anlamlı (*univocal*), çok anlamlı (*equivocal*) ve analogik olmak üzere üç yolun varlığından söz edilebilir. Örneğin on üçüncü yüzyılda öne çıkan isimlerden Thomas Aquinas, din dilinin analogik olduğunu iddia edenler arasındadır. Onunla aynı yüzyılı paylaşan filozof John Duns Scotus ise Aquinas’ın yaklaşımını tutarsız bulmuş ve din dili söz konusu olduğunda ya tek anlamlı ya da çok anlamlı bir yolun seçilebileceğini vurgulamıştır. Kendisi tek anlamlı yolu seçen Scotus’a göre üçüncü bir seçenek yoktur.¹⁴

Bu üç yolun kısaca tanımlanması konunun daha iyi anlaşılması için gerekli görülmektedir. En kısa şekliyle tek anlamlı yaklaşım, Tanrı hakkında konuşurken insani

⁸ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 5.

⁹ Claude Levi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 410.

¹⁰ Robert K. Bolger - Robert C. Coburn, *Religious Language, Meaning and Use: The God Who Is Not There* (Büyük Britanya: Bloomsbury Publishing, 2019), 30.

¹¹ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 14.

¹² bk.Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017), 15-28.

¹³ Tahsin Görgün, “Tahsin Görgün’ün Müzakerecilere Cevabı”, *Din Dili*, haz. Ahmet Baydar (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 238.

¹⁴ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 15-16, 20, 23; Koç, *Din Dili*, 54-56, 70-71.

özelliklerin düşünöldüğü bir dili savunur. Ayrıca onlara göre kelimenin tek ve kesin bir anlamı bulunmaktadır. Bu görüşün tam aksi istikametinde ise çok anlamlı yaklaşım durmaktadır. Bu yaklaşımın savunucuları Tanrının diğer varlıklardan farklı olduğunu dolayısıyla insani niteliklerle ondan söz edilemeyeceğini iddia eder. Çünkü böyle bir söylem antropomorfizme düşme tehlikesini de beraberinde getirecektir. O hâlde Tanrı hakkında çok fazla yorum yapılmamalıdır. Konuşmak gerektiğinde ise Tanrının ne olduğu değil ne olmadığı şeklinde ifadeler kullanmak daha doğru olacaktır. Analogik yaklaşım ise diğer iki yol arasında köprü kurmaya çalışan bir yaklaşımdır. Tek anlamlı yaklaşımda antropomorfizm, çok anlamlı yaklaşımda agnostisizme düşme tehlikesini ortadan kaldırmayı hedefleyen bu yaklaşım gündelik ifadelerin din söz konusu olduğunda özel anlamlarda kullanılabilceğini iddia eder.¹⁵ Stiver'e göre oldukça katı ve sadece Tanrı üzerinde yoğunlaşan bu üç yolun ortak noktası ise dili sadece ilahi ve nihai olanı çağrıştırdığında değerli bulmalarıdır.¹⁶

White'a göre buradaki asıl mesele, Tanrı hakkında bir şey söylenmek istendiğinde eldeki tek mevcut dilin, tıpkı gündelik mevzulardan bahsedilirken kullanılan insani dil olmasıdır. Tanrı hakkında konuşulduğunda da bu dili aşmak imkânsızdır.¹⁷ Toprak'a göre de din dili, dinin dili gibi tabirler ile Tanrı hakkında konuşulanlar, Tanrı'nın dili değil, insanın Tanrı'yı algılama şeklini dilsel olarak ifade etmesidir. Dolayısıyla Tanrısal vahyi dar bir alana indirgemeye yönelik bir soruna işaret etmemektedir.¹⁸

Geleneksel veya doğrudan anlatımın dışında bir de dolaylı başka bir deyişle sembolik bir anlatımın olabileceğini savunanlar vardır. Bu yaklaşımda yer alanlar; sert, soğuk ve nesnel bir dilden ziyade tıpkı edebiyat ve sanatta kullanıldığı gibi sezgiye dayalı, bireyi dikkate alan, esnek ve sıcak bir dili tercih etmişlerdir.¹⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta ise konunun köklerinin dayandığı on üçüncü yüzyılda imtiyazlı tarafın doğrudan söylem olduğudur. Zira Durand'a göre "Faustçu"

¹⁵ Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 20-22.

¹⁶ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 16.

¹⁷ Roger M. White, *Talking About God: The Concept of Analogy And The Problem of Religious Language* (İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri: Ashgate Publishing, 2010), 3.

¹⁸ Mehmet Sait Toprak, "Vahiy ve Dil Antinomisi: Miqra ve Kur'an Özelinde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı", *Din Dili*, haz. Ahmet Baydar (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 257.

¹⁹ Koç, *Din Dili*, 88.

* Buradaki "Faust" nitelendirmesinin bilimi arayan ona önem veren şeklinde bir mahiyet taşıdığı söylenilebilir. Zira on üçüncü yüzyıldaki klasik model çalışmalarında bilimin ve rasyonel kavramların

olarak nitelendirilen on üçüncü yüzyıl Batısının düşünce biçimi dolaylı ya da sembolik söylemi değil doğrudan söylemi önemsemektedir.²⁰ Bunun nedeni de Platon ve Aristoteles'in görüşlerine kadar geri götürülebilir.

Platon, konuşmaya karşı görmeyi, yazıya karşı konuşmayı, sembolik ve mecazlı bir dil yerine de doğrudan söylemi öncelmiş ve önemsemiştir. Çünkü sembolik ve mecazi dil, tehlikeli duyguları canlandırma gücüne sahiptir. Bu nedenle şairleri kurguladığı devletinde istememiş ve doğrudan söylemi desteklemiştir. Ayrıca ona göre söz, yazıya karşı üstündür. Aristoteles'in düşünceleri Platon'la karşılaştırıldığında daha ılımlıdır. Öte yandan dikotomik bir söylemin başlangıcını oluşturması bakımından dikkate değerdir. Çünkü Aristoteles; şiir, mecaz ve metaforların pratik felsefe içerisinde değerlendirilebileceğini belirterek pratik ve bilimsel felsefe ayırımına gitmiştir. Böylece doğrudan söylemin sembolik söylem karşısında üstün görülmesine katkı sağlamıştır.²¹

Modern dönemlere bakıldığında da sembolik dile karşı Platoncu bir kuşkunun zihinleri meşgul ettiği söylenilebilir.²² Örneğin Descartes'ın iddiası, bir şeyi bilebilmenin şartının onun açık seçik olması gerektiğidir.²³ Diğer yandan Wittgenstein'in ilk dönem fikirlerinde "Düşünülebilir her şey, açık düşünülebilir. Söylenilebilir her şey, açık söylenilebilir." dediği görülmektedir.²⁴

Geçmişten modern döneme kadar tüm bu görüş ve düşünceler din dilini etkilemiştir. Özellikle modern zamanlardaki kesinlik arayışları, dinin doğrulanabilir oluşunun imkânını sorgulamaya kadar ileri götürülmüştür. Oysa din dili içinde gizem ve sembolü

ön plana çıktığı görülmektedir. bk. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 133.

²⁰ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017), 40.

²¹ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 9-10; Platon'un, hocası Sokrates'in dilinden görme duyusuna yaptığı vurgu ve sözü yazıya karşı üstün tutuşu için bk. Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 59, 95-96, 98; Platon'un şair ve şiire karşı tutumu için bk. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 40. Basım, 2020), 66-67, 343, 351; Bununla birlikte Platon'un hayali iyi bir şair olmaktır fakat hocası Sokrates'in şiire yönelik görüşlerini bildiği ve onun öğrencisi olabilmek için kaleme aldığı şiirleri yakmıştır. bk. Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım, 2023), 85; Öte yandan Platon felsefe alanında yazılı geleneğin başlatıcısı olarak anılmaktadır. bk. Ahmet Cevizci, "Platon: Hayatı ve Yapıtları", *Phaidros*, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 7.

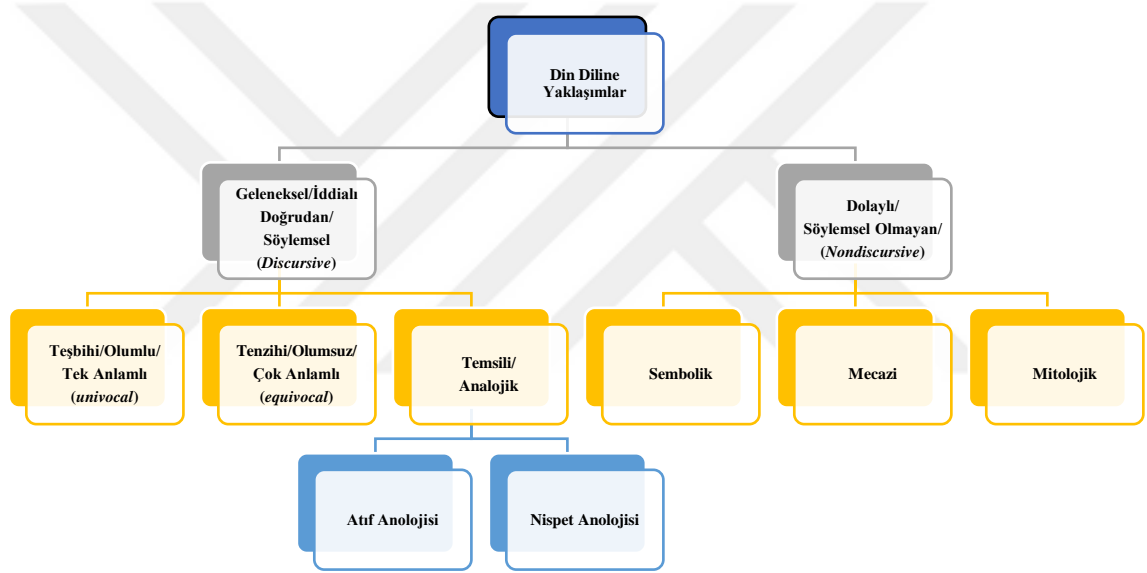
²² Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 11.

²³ Rene Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, çev. Ian Maclean (New York: Oxford University Press, 2006), 17.

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 8. Basım, 2016), 61, 63.

barındırmaktadır. Bu sebeple herhangi bir ölçütle doğrulanması kolay değildir. Sonuç olarak inanç ve akıl dilinin ayrılması yönünde bir fikir ortaya atılmıştır. Daha sonraları ise dilin, dinde yeni bir karakteristiği fark edilmiştir. Bu karakteristik; dua, övgü ve yakarma olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna dayanak oluşturan görüş ise Austin'in "tanımsal yanılığın" olarak isimlendirdiği şeydir. Böylece dinin, bilişsel alana sahip olduğu yeni özellikler keşfedilmiştir.²⁵

Yapılan çeşitli yorum ve sınıflandırmalar dikkatle incelendiğinde, din diline dair yaklaşımlar ve farklı isimlendirmeler birleştirilerek genel hatlarıyla aşağıdaki gibi gösterilebilir:



Şekil 1: Din Dili Konusunun Sınıflandırılması²⁶

Çalışmamızın odak noktasını dolaylı/söylemsel olmayan (*nondiscursive*) kategori oluşturmaktadır. Zira din dilini incelemek için seçilen isim olarak Ernst Cassirer,

* Tanımsal yanılığın; bir ifadeyi oluşturan ve normal gramer yapısını aşan anlamlara sahip kelimelerin söz konusu bu özelliklerinin göz ardı edilmesi durumudur. bk. J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, ed. J. O. Urmson (Büyük Britanya: Oxford University Press, 1962), 3.

²⁵ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 12-13.

²⁶ Din diline yaklaşım ve isimlendirme konusunda bk. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 15-16, 20,23; Koç, *Din Dili*, 54-56, 70-71, 74-75, 88, 110, 118; Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 263-264; Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1999), 91-92.

İsimplendirmelerin içerdikleri anlamlar arasında konuya yaklaşımın perspektifi nedeniyle farklılıklar bulunabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin tenzihi dil ile olumsuz dil aynı kategoridedir fakat konuyu ele alış noktasında farklılaştıkları görülür. Zira tanrıyı her türlü olumsuzluktan uzak tutmakla tanrıya sadece olumsuz ifadelerle yaklaşmak aynı şey değildir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 21.

sembolik anlatımı savunanlar arasında yer almaktadır. Cassirer, ilgilendiği diğer tüm alanlarının özelinde bir felsefecidir. Bu bağlamda literatüre baktığımızda gerek din dili gerekse Ernst Cassirer üzerine çalışmaların felsefe ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte din dili konusuyla ilgili Kelâm, Hadis, Din Eğitimi, Din Psikolojisi, Din Hizmetlerinde İletişim ve Tebliğ, Türk Dili ve Edebiyatı ile Sahne ve Görüntü Sanatları-Sosyoloji alanlarında da bazı çalışmalar olduğu görülmüştür.²⁷

²⁷ bk. Nuray Erdoğan, *B. Croce ve E. Cassirer'de Tarih Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 1991); Aysel Doğan, *Cassirer's Conception of Objectivity and Scientific Knowledge* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Ahmet Özdemir, *Ernst Cassirer'de İnsan Siyaset Devlet İlişkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Milay Köktürk, *Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004); Mahmut Avcı, *Ernst Cassirer'de Kültür Felsefesinin Temellendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Emine Canlı, *Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Feyza Demir, *Ernst Cassirer ve Aydınlanma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Kubilay Hoşgör, *Algının Grameri: Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Öğretisinde Zihin Fonksiyonları Olarak İfade, Temsil ve Anlam* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Mona Ahmed Tufan, *Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Hacer Ceran Turhan, *Ernst Cassirer'in Dil Felsefesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Emre Öztürk, *Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Haydar Arslan, *Din Dilinin Mantıki Statüsü Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Fikret Osman, *Wittgenstein'in 'Dil Oyunları' Teorisinin Din Diline Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Kadir Sayın, *Wittgenstein'a Göre Din Dili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Hanifi Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberi Sıfatlar (Arş-Kürsî ve İstiva)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Cenan Kuvancı, *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir?* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Davut Gazi Benli, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ali Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Ömer Faruk Özdemir, *William Alston'un Din Dili Görüşü* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Yasin Gökhan, *John Hick'te Din Dili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Merve Kesenci, *Milli Sinemada Din Dili: Yücel Çakmaklı Filmografisi Örneği* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Mehmet Burak Güneş, *Yanlılanabilirlik İlkesinin Din Diline Uyarlanması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Solmaz Ceyhan, *Kıssa-yı Yak'ûb Aleyhisselam (Vr.16a-30a) Adlı Eser Üzerinden Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Kapsamında Din Dili Eğitiminin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Abdullah Basmacı, *Nasr Hamid Ebû Zeyd'de Din Dili* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Fatih Yeşersin, *Kıssa-yı Yak'ûb Aleyhisselam (Vr.1b-15b) Adlı Eser Üzerinden Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Kapsamında Din Dili Eğitiminin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hamza Toprakoğlu, *Din Eğitiminde Din Dili* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hatice Torun Deliduman, *Paul Tillich'in Sembolik Din Dili Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Ernst Cassirer'i sadece felsefeci yönüyle değerlendirmek onun çok boyutluluğunu sınırlandırmak anlamına gelecektir. Bununla beraber Cassirer'in görüş ve düşünceleri sosyolojik olarak kayda değerdir. Çünkü dil ve din, toplumsal yönü göz ardı edilemeyecek iki olgudur. Dili ve dinî yaşatan, koruyan, aktaran aktüel bir toplum vardır.²⁸ Tüm bunlarla birlikte Cassirer'in dine dair söylemlerinin azımsanamayacak derecede olduğu da aşikârdır. Dolayısıyla mevcut çalışmaların bazılarında konuya Cassirer'in dine dair düşünceleri ekseninden değinilmediği veya değinildiğinde ise derinlemesine bir incelemeye gidilmediği fark edilmiş, konu sosyolojinin de ilgi alanına girdiğinden bu yönüyle ele alınmaya değer bulunmuştur.

Konunun sosyoloji ile bağlantısı şöyle özetlenebilir: Ernst Cassirer, mitik imgelemin ve dinî düşüncenin içeriğiyle değil biçimiyle ilgilendiğini belirtir. Ona göre içerik değişse de sembolik eylem aynı kalmaktadır.²⁹ Bu bakımdan farklı ritüeller/ibadetler uygulansa dahi bu ritüeller/ibadetler sembolik bir biçimde gerçekleştirilir ve Cassirer'in odağı burasıdır. Bu bakımdan Cassirer'in verdiği bilgiler üzerinden temalar belirlenmiş ve bu temaların sosyolojik bir karakterde olduğu görülmüştür. Nitekim dil, din, mitos ve sanat, sosyolojiyle bağlantılı temalardır. Bununla birlikte Tanrı, peygamber, dinî semboller, dua, ibadet/ritüel, kurban, totemizm, mana-tabu, kader, ölüm, astroloji, büyü, lirizm, mistisizm, destan ve tragedya gibi konular bireysel olduğu kadar toplumsal yönü de

Yüksek Lisans Tezi, 2019); Zeynep İnal, *Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Resul Yüksel, *D.Z. Phillips'in Wittgensteinci Din Dili Analizi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mehmet Özgür Erenler, *Din Dili Bağlamında Tanrı'nın Sıfatları Problemi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Zafer Çaylı, *İbn Rüşd'ün Din Dili Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Ebubekir Yıldırım, *Musa b. Meymun ve Din Dili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Sertaç Kıvrak, *Eski Anadolu Türkçesinde Çeviri Yöntemi ile Din Dili Öğretimi: Satır Altı Kur'an Tercümesi Örneği* (100b-150a) (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Gazali Mutlu, *Din Dili ve Din Dilinin Psikolojik İşlevleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Osman Muzaffer Fidan, *Din Dili ve Söz Edimleri Kuramı: Bir Uygulama Denemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Hatice Gül Demir, *Ortaokullarda Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Din Dili Hakkındaki Görüşleri: İstanbul-Ataşehir Örneği* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Zeynep Karaziyan, *Dinî İletişim ve Din Dili Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı Hutbelerinin İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

²⁸ Koç, *Din Dili*, 7.

²⁹ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 74-75.

bulunan ve bu noktada Cassirer'in de verdiği bilgilerle birlikte sosyoloji alanına dâhil olabilecek konulardır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Din ve dil; toplumsal, dinamik, aktüel ve aynı zamanda birbiriyle ilişki içinde bulunan iki fenomendir. Yapılarının dinamik olması nedeniyle yorumlanmaları ve anlamlandırılmaları farklılık gösterebilir. Bu iki fenomen birlikte zikredildiğinde ise din dilinin sabit ve değişmez bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Bununla birlikte din dilinin mahiyetini ortaya koymak önemlidir fakat burada “Din dili nedir?” şeklindeki ontik bir sorudan ziyade “Din dilinin anlamı nedir?” şeklindeki ontolojik bir soruya cevap vermeye çalışılacaktır. Kısaca söylenilecek olursa “Din nasıl ifade edilir?”³⁰ sorusu esas ilgimizi oluşturmaktadır.

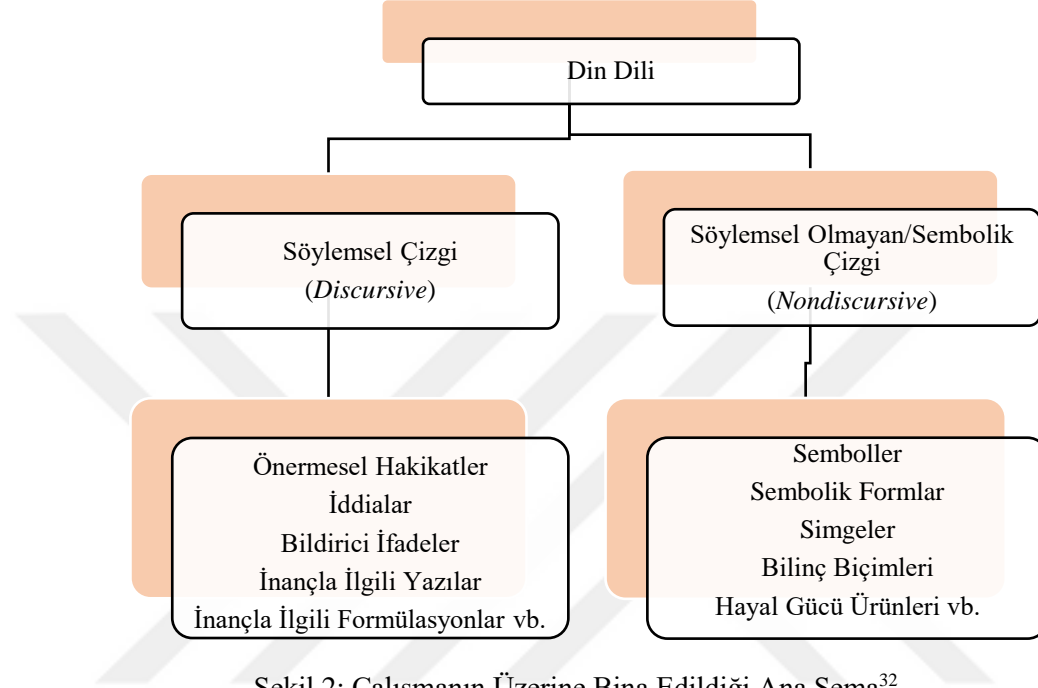
Din dili çalışmaları biri söylemsel (*discursive*) diğeri ise söylemsel olmayan (*nondiscursive*) veya sembolik olmak üzere iki çizgi üzerinde yürütölmektedir. Söylemsel çizgide; G.E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, D.Z. Phillips, Peter Winch vb. isimler yer alırken söylemsel olmayan, bir başka deyişle sembolik çizgide; Ernst Cassirer, Paul Ricoeur, Susanne Langer, Van Der Leeuw, Hans George Gadamer, Erwin Panofsky vb. isimler bulunmaktadır.³¹

Çalışmanın amacı, sembolik çizgiyi takip eden Ernst Cassirer'in eserlerinde öne çıkan din dilinin hangi konular üzerinden ne şekilde ele alınıp somutlaştığını ortaya koymaktır. Bununla beraber çalışma, din dili kavramını/konusunu biraz daha esneterek yeniden yorumlamayı ve felsefî sınırları aşmayı hedeflemektedir. Zira felsefî alanda din dili söz konusu olduğunda ön planda tutulan husus Tanrı hakkında konuşmaktır. Burada tanımı yapılamayan din olgusunun sınırlarının nasıl genişletileceği sorusu akla gelebilir. Çalışmada Cassirer'in farklı dinlerin ismini zikrederek verdiği örneklerden yola çıkılarak konular başlıklandırılmış ve din diliyle bağlantı kurulmuştur. Böylelikle peygamber, dua, dinî semboller, ibadet/ritüel gibi konular da din dili konusunun içeriğine dâhil edilmiş ve sosyolojiyi de ilgilendirecek şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla farklı dinler müşterek veya kendi içeriğine ait başlıklarda ele alınabilmiştir.

³⁰ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 210.

³¹ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 263-264.

Bu noktada belirtilmesi gereken husus çalışmanın amacına ulaşabilmesi için din diline yaklaşım konusunda hangi şemanın takip edileceğidir. Araştırmanın temel aldığı ve konunun üzerine bina edildiği kategorileştirme, Walter H. Capps'ın *Religious Studies, The Making of a Discipline* adlı eserine göre yapılmıştır:



Şekil 2: Çalışmanın Üzerine Bina Edildiği Ana Şema³²

Çalışmamızın diğer çalışmalara göre özgün yönü, Cassirer'in din dilini hangi konular üzerinden ne şekilde ele aldığını felsefenin konuya bakış açısını aşarak sosyolojinin de ilgi alanına girecek şekilde ortaya koymasındadır. Bununla beraber din ile dilin sembiyotik bir bağa sahip olduğuna işaret etmesi ve bu bağı Cassirer'in eserlerinde verdiği örnekler üzerinden somutlaştırmasıdır. Bu bağlamda da Ernst Cassirer'in sembolik evren anlayışı ekseninden hareket ederek konunun dil, din, mitos ve sanat başlıkları ile ilişkisini göstermesidir. Ayrıca Cassirer düşüncesinde dilin sadece kelime ve cümlelerden ibaret olmadığını, semboller ile sembolik edimlerin, jest ve mimiklerin de konuya dâhil edildiğini göstererek dinin ifade biçimlerini örneklendirmesidir. Öte yandan Cassirer'in din diline olan yaklaşımına sosyal, kültürel yaşamı ile dinî kimliğinin etkilerini göstermesidir. Bu açılardan çalışmamızın ilgili literatüre özgün bir katkı sunacağını düşünmekteyiz.

³² Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 263-264.

3. ARAŞTIRMA SORUSU VE ALT SORULAR

Dil, dinin destekleyici unsurlarından biridir. Dolayısıyla dinin ifade biçiminde önemli rol oynamaktadır. Fakat dil denildiğinde sadece kelimeler, cümleler kastedilmemektedir çünkü dilin birçok formu bulunmaktadır. Jest, mimik, gösterge, mecaz, sembol vb. hepsi dile dâhildir ve dil, toplumda söylemsel formunun yanında bu farklı şekilleriyle de varlığını sürdürmektedir. Bu bakımdan araştırmanın esas ilgisi olan “Din nasıl ifade edilir?” sorusu önemlidir. Bu soruya cevap bulmak için Ernst Cassirer’in dinin ifade biçimini nasıl ortaya koyduğunun izleri sürülmüş ve çalışmanın sorusu buna göre belirlenmiştir:

Din ve dilin sembiyotik ilişkisi bağlamında sembolik eylemler Cassirer düşüncesinde hangi konular üzerinden, nasıl somutlaştırılmıştır?

Bu sorunun cevabını daha iyi anlamlandırabilmek için çalışmanın alt araştırma soruları da şu şekilde sıralanabilir:

- *Bireyin; yaşamının, sosyo-kültürel çevresinin, dinî kimliğinin veya başka bir deyişle habitusunun çalışmalarıyla bir bağı bulunmakta mıdır?*
- *Cassirer düşüncesinde sembol, sembolik evren ve sembolik özlülük nasıl bir anlam ve içeriğe sahiptir?*
- *Gerçekliğin inşasında rol oynayan unsurlar olarak sembolik formlar nelerdir ve Cassirer için ne ifade etmektedir?*
- *İnsanın ontolojik yapısı ile din dili arasında bir bağ var mıdır?*
- *Cassirer’e göre insanın ayırt edici niteliği nedir?*
- *Gösterge, mecaz metafor, imge Cassirer’e göre nasıl bir anlama sahiptir?*
- *Cassirer düşüncesinde sembol, kültür ve tarih ilişkisi nasıldır?*
- *“Birey-Toplum” dikotomisinde Cassirer nerede durmaktadır?*
- *Cassirer’in din diline yaklaşımı nasıldır? Sembolik formların din diliyle bağı nasıl kurulmaktadır?*

4. METODOLOJİ

4.1. Yöntem

Nitel bir araştırmanın amacına etkili bir şekilde ulaşabilmesi, konuya uygun yöntemin seçimine bağlıdır.³³ Aynı zamanda yönteme eşlik edecek ve onu destekleyecek teknik de önemlidir. Zira konunun anlaşılır kılınması, kullanılacak yöntem ve teknikle ilgilidir.³⁴

Din; çevre, estetik, statü, hukuki sorumluluklar, bireysel bağlılık, siyaset gibi alanları şekillendirme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla sosyolojik olarak dikkat çekici bir konumu vardır.³⁵

Dinin kültür ile ilişkili olduğu durumlarda daha çok semboller ile sembolik modeller üzerinden bir açıklama yoluna gidilmektedir. Bir aracı görevi üstlenen semboller hem bireyin anlam dünyasının aktarımını yapar hem de toplumsal etkileşimi yansıtırlar. Anlamalarını ise içinde buldukları ortamda kazanırlar.³⁶ Dolayısıyla araştırmacıya düşen görev, bu anlamları eldeki veriler ışığında yorumlayarak analiz etmektir.

İncelenecek toplumsal olgu dinî bir niteliğe sahip olduğunda veya din ile bağlantılı olgularda “anlama” ön plana çıkmaktadır. Çünkü bu fenomenlerin iç anlamları da bulunmaktadır. Buna bağlı olarak toplumsal olguyu ele alırken onunla ilgili kişilerin kendi yapıp etmeleri hakkında düşündüklerini başka bir deyişle niyetlerini de anlamaya çalışmak gereklidir. Bu sebeple Weber’in “anlayıcı sosyoloji”si önem arz etmektedir.³⁷

Öte yandan din, dil, sanat yahut genel olarak kültür üzerinde çalışıldığında onlar hakkında genel bir kanaate sahip olunmalıdır. Dinin, dilin, sanatın bizlere ne söylediğini keşfetmek, onların içerdiği manaya nüfuz etmek gerekir. Bu noktada da hermenötik bir kavrayışa, başka bir deyişle yorumlamaya ihtiyaç duyulmaktadır.³⁸

Veriler, normalde fark edilemeyen bazı hakikatleri saklayabilir. Bu gerçekleri ortaya çıkarmak için verilerin tanımlanması ve derinlemesine bir incelemeye tabi tutulması

³³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016), 46.

³⁴ Kemal Ataman, *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem Üzerine Yazılar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017), 40.

³⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation Of Cultures* (Amerika Birleşik Devletleri: Basic Books Publishing, 1973), 119.

³⁶ Birsan Banu Okutan, *Popüler Kültür Din ve Kadın* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 34.

³⁷ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 28. Basım, 2021), 21-22.

³⁸ Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2017), 142.

gerekir. Bu noktada içerik analizi tekniği kullanılır. İçerik analizi; birbiriyle bağlantılı verilerin belirlenen kavram ile temalar altında toplanılması ve anlaşılır bir şekilde düzenlenip yorumlanmasıdır.³⁹

Bir çalışmada ele alınan konu, bir bireyin görüş ve düşünceleri üzerinden aktarıldığında, bilgi sosyolojisinin alanına girilir. Gerçekliğin sosyal inşa süreci ile ilgilenen bilgi sosyolojisi, bireyin düşünceleri ile bu düşüncelerin ortaya çıkmasına temel oluşturan “sosyal konteks”i dikkate alan bir yaklaşımdır.⁴⁰

Bütün bunlardan hareketle çalışmada elde edilecek veri ve bulgular, literatür taramasına dayalı olarak içerik analizi tekniği kullanılarak ve yorumlayıcı-anlayıcı sosyolojik yaklaşımla ele alınacaktır. Bununla birlikte Ernst Cassirer’in görüş ve düşüncelerini etkileyen toplumsal bağlam ele alınırken bilgi sosyolojisine baş vurulacaktır.

Sosyoloji, objektif bir bilimdir. Olması gerekeni değil olanı inceler.⁴¹ Dolayısıyla burada sosyolojik olguların nasıl objektif bir şekilde ele alınacağı sorusu zihinleri meşgul edecektir. Her şeyden önce bir bireyin toplumsal olgulara tanrısal bir perspektifle yaklaşması mümkün değildir. Zira insan; belirli n bilgilere sahip, sınırlı ve tarihsel bir varlıktır.⁴² Bu sebeple araştırma sürdürülürken bu durumun farkındalığıyla hareket edilmiş ve çalışma akademik kaygılarla yürütülmüştür. Elde edilen veriler oldukları hâliyle anlamaya çalışılmış ve buna göre analiz edilip yorumlanmıştır.

4.2. Araştırmanın Sınırlıkları

Araştırmanın sınırlıkları çalışılan konunun kapsamına göre e ayrılabilir: Ernst Cassirer, Din Dili ve Söylemsel-Sembolik Dil Kategorisi.

Dünya çapında bir isim olan ve günümüzde hâlâ hakkında kalem oynatılan Ernst Cassirer için yazılan her kitabın, makalenin, tezin vb. incelenip okunması çalışmanın sresinin çok üzerindedir. Dolayısıyla araştırma süresince birincil kaynakları teşkil eden Cassirer’in Türkçeye ve İngilizceye çevrilmiş eserlerinden ulaşılabilenler ile konuyu içerip destekleyici olanlar çalışmaya dâhil edilmiştir. Aynı zamanda Cassirer’in Türkçe ve

³⁹ Yıldırım - şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

⁴⁰ Peter Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, ev. Vefa Saygın ğtle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 6-7, 13.

⁴¹ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 24.

⁴² Ataman, *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem zerine Yazılar*, 63.

İngilizceye çevrilmemiş Almanca eserlerinden ulaşılabilenler incelenerek konuyla bağlantılı olanlar çalışmaya dâhil edilebilmiştir.

Çalışmanın ana çatısını oluşturan din dili çalışmalarında Capps'ın sınıflandırması esas alınmıştır. Bu çerçevede söylemsel dil kategorisine; G.E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, D.Z. Phillips ve Peter Winch, sembolik dil kategorisine ise Ernst Cassirer, Paul Ricoeur, Susanne Langer, Van Der Leeuw, Hans George Gadamer ve Erwin Panofsky dâhil edilmiş, konuyla bağlantılı diğer isimler dışarıda bırakılmıştır. Çalışmanın merkez ismi Ernst Cassirer olduğundan dolayı da bahsi geçen isimlerin teorileri ve konuya bakış açıları ana hatlarıyla ve özet bir şekilde verilmiştir. Zira bahsi geçen isimlerin birer filozof olmaları ve çalışmanın kapsamı, onların tüm eserlerini ve görüşlerini ele almaya imkân tanımamaktadır.

Öte yandan çalışmamızın ele aldığı isimlere bakılarak “Din dili konusu sadece Batılı düşünürler tarafından mı ele alınmıştır?” sorusu zihinleri meşgul edebilir. Bu soruya cevap olarak Gazzâlî, İbn Hazm vb. İslam filozoflarının din diliyle ilgili görüşleri örnek verilebilir.⁴³ Bununla beraber çalışmamızın Ernst Cassirer üzerinden ele alınacak olması sebebiyle konu Capps'ın zihinsel olarak çizdiği sınıflandırma tablosundaki isimlerle sınırlandırılmıştır.

Cassirer'in Almanca yazdığı ve atıfta bulunduğu bazı kitaplar ile Cassirer'in yaşamına dair bilgi veren birincil kaynaklardan bazıları bu çalışmanın yürütüldüğü zaman zarfında henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Bununla birlikte Cassirer, fikirlerini somutlaştırmak için Fransızca gibi farklı dillerden kaynaklara da başvurmuştur. Dolayısıyla çalışmamızda söz konusu dillerde yazılan kaynaklara atıf yapabilmek için teknolojik destek alınmıştır.

4.3. Veri Toplama Araçları

Çalışmada veri toplama araçlarını konunun yapısı gereği yazılı dokümanlar oluşturmaktadır. Bu sebeple dokümanlara ulaşılmadan önce nitel bir çalışmada olması gerektiği gibi konunun temelini oluşturan din dili hakkında araştırma yapılmıştır. Bu konunun içeriğine göre hangi isimlerin dâhil edileceği belirlenmiş ve din dilini hangi isim üzerinden geniş çaplı olarak ele alınıp analiz edileceği kararlaştırılmıştır.⁴⁴ Buna bağlı

⁴³ Din diliyle ilgili çalışmalar için bk. Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, *Din Dili*, haz. Ahmet Baydar (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 19-62.

⁴⁴ Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Nitel Veri Analizi*, çev. Deniz Örcü, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Basım, 2019), 38.

olarak dokümanlar dört ana grupta toplanabilir. Bunlar; a) din dili, b) söylemsel dil ve onu savunan isimler, c) sembolik dil ve onu savunan isimler ile d) Ernst Cassirer'e, onun hayatına ve çalışmalarına dair dokümanlardır. Öte yandan çalışmayı destekleyecek alt grup olarak kültür, sembol, sanat ve mitos belirlenmiştir. Bu konulara dair dokümanlar da taranmıştır. Buna göre de bir taslak tema ve kategori ayrımı yapılmıştır.

Belirlenip listelenen dokümanlara ulaşıldıktan sonra bir dönem (bahar) ön hazırlık okumalarının üzerine, güz ve bahar dönemini içeren iki dönemlik bir okuma ve analiz süreci geçirilmiştir. Bu süreçte elde edilen veriler kodlanmış ve tema ile kategori ayrımları yapılmıştır. Buna göre çalışmanın ön hazırlık sürecinde oluşturulan ana çatının detaylı okumalar sürecinde de çok fazla değişmediği gözlemlenmiştir.

Konuyla ilgili çalışmalara yer verilirken mümkün mertebe birincil kaynaklar kullanılmıştır. Cassirer'in örnek olarak alıntı yaptığı birincil kaynaklara dönerken çevirmenin Cassirer'in alıntılacağı kaynağı çevirisi değil başvurulan Türkçe kaynaktaki ifadeler esas alınmıştır. Bununla birlikte Cassirer'in sembolik formlarından biri olan dil konusu işlenirken Cassirer'in dile dair görüşlerinden hareketle konuya yaklaşılmış ve dile ilişkin teoriler konu dışında bırakılmış fakat konuyla ilgilenenlere bir izlek mahiyetinde dipnotta kaynak isimleri verilmiştir.

Din sosyolojisi alanında yazılmış ve çalışmaya ışık tutarak iki ana toplumsal fenomen olan din ve dili incelerken yapılarının karmaşıklığı dolayısıyla araştırmacının önünü görmesini sağlayan temel kaynaklara da müracaat edilmiştir. Ayrıca konunun yorumlamayı gerektiren boyutu nedeniyle hermenötikle ilgili kitaplara da çalışmada yer verilmiştir.

Bununla beraber "Din sosyoloğu çalışmasını sürdürürken başta kültürel antropoloji, dinler tarihi ve psikoloji olmak üzere, tarih, antropoloji, folklor, hukuk, ahlak, ilâhiyat, coğrafya vb. gibi tüm sosyal bilimlerden yararlanabilir."⁴⁵ ifadesine uygun olarak çalışmayı destekleyen felsefe, psikoloji, dinler tarihi, antropoloji gibi sosyal bilimlerden ve onların çalışmalarından da istifade edilmiştir. Ayrıca çalışmanın edebiyatla da bağı bulunması nedeniyle bu alandaki çalışmalardan da yararlanılmıştır.

⁴⁵ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 21.

Konunun kapsam gereği dinler tarihi, edebiyat ve felsefe alanları ile bağlantılı olması nedeniyle bu alanlarda uzman hocalarla da görüşülmüştür. Yine Almanca kaynaklara müracaat ederken bu dili iyi bilen bir kişiden Cassirer'in kullandığı bazı kavram ve ifadelerin anlamları hususunda bilgi alınmıştır.

Tüm bunlarla birlikte doğrudan alıntı yapılan bölümlerde kaynaktaki imlâ ve noktalamalar korunmuş, güncel olarak düşünüldüğünde hatalı bile olsa imlâ ve noktalamada herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Çalışmada Ernst Cassirer'in görüşlerinin somutlaştırılması için çeşitli şema ve tablolara yer verilmiştir. Bu şema ve tabloların hepsi bize aittir, bu çalışma için tasarlanmıştır.

5. LİTERATÜR KRİTİĞİ

Din Dili Çalışmaları, Ernst Cassirer'e Göre İnsan, Sembol ve Kültür ile Sembolik Formlar olmak üzere üç bölümden oluşan çalışmamızın temel referans kaynakları şu şekilde tasnif edilebilir:

Din Dili konusunda çalışılan ve ulaşılabilen mevcut eserler taranmış ve çalışmaya katkı sağlayacak temel eserlerden biri olarak Dan Stiver'in *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*⁴⁶ adlı çalışması seçilmiştir. Zira bu çalışma din dili konusuyla ilgili gerek ciddi bir arka plan sunması gerekse konuyu sade ama kapsayıcı bir şekilde ele alması bakımından önemlidir. Yine Turan Koç'un *Din Dili*⁴⁷ adlı çalışması ile *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*⁴⁸ adlı çalışması, din dili konusuyla ilgili farklı perspektiflerden konuyu ele ele alış biçimiyle çalışmanın dayanak noktalarından birini teşkil etmektedir. Çalışmada yer verilen din diline dair diğer kitaplar ise konuyu destekleyici mahiyettedir.

Ernst Cassirer'in çalışmaları birincil kaynaklar olarak çalışmamızda yer almaktadır. Bununla birlikte sembol, insan ve kültüre dair en çok atıf yapılan çalışmaları şu şekilde sıralanabilir: *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*⁴⁹, *Sembol Kavramının Doğası*⁵⁰,

⁴⁶ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*.

⁴⁷ Koç, *Din Dili*.

⁴⁸ Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*.

⁴⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*.

⁵⁰ Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2011).

*Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*⁵¹, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*⁵², *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*⁵³, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*⁵⁴, *Dil ve Mit*⁵⁵.

Cassirer'in yaşamına ve çalışmalarına dair birincil kaynağımız Cassirer'in eşi Toni Cassirer tarafından kaleme alınmış *Mein Leben mit Ernst Cassirer*'dir.⁵⁶ Bununla birlikte Jonas Hansson ve Svante Nordin'in *Ernst Cassirer: The Swedish Years*⁵⁷, Deniz Coşkun'un *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*⁵⁸, Milay Köktürk'ün *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*⁵⁹, Wolfram Eilenberger'in *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*⁶⁰, Samantha Matherne'nin *Cassirer*⁶¹ çalışmaları ile Kubilay Hoşgör'ün "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü"⁶² isimli yazısı bu noktada istifade edilen kaynaklardır.

Sembol, insan ve kültüre dair atıf yapılan çalışmalar ise şöyledir: Peter Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*⁶³, Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*⁶⁴, Ali Yaşar Sarıbay, *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*⁶⁵, George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*⁶⁶, Mark Twain, *İnsan Nedir?*⁶⁷

⁵¹ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2015).

⁵² Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016).

⁵³ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2018),

⁵⁴ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*.

⁵⁵ Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018).

⁵⁶ Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003).

⁵⁷ Jonas Hansson - Svante Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years* (Bern: Peter Lang AG, 2006).

⁵⁸ Deniz Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, (Hollanda: Springer Press, 2007).

⁵⁹ Milay Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014).

⁶⁰ Wolfram Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, çev. Shaun Whiteside (New York: Penguin Press, 2020).

⁶¹ Samantha Matherne, *Cassirer* (New York: Routledge, 2021).

⁶² Kubilay Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", *İnsan Nedir? - Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü* (Ankara: Fol Kitap, 2021).

⁶³ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*.

⁶⁴ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2015).

⁶⁵ Ali Yaşar Sarıbay, *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2015).

⁶⁶ George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik Yayınları, 2017).

⁶⁷ Mark Twain, *İnsan Nedir?* çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2022).

Hermenötikle ilgili temel referanslar da şöyle listelenebilir: Richard E. Palmer, *Hermenötik: Schleirmacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*⁶⁸, Yasin Aktay vd., *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*⁶⁹, Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*⁷⁰, Jens Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*⁷¹, Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*⁷².

Daha önce de belirtildiği üzere Ernst Cassirer'le ilgili gerek yüksek lisans gerekse doktora tezleri yapılmıştır. Fakat bu tezlerin ağırlıklı olarak felsefe alanında hazırlandığı görülmüştür. Bununla beraber çeşitli makaleler ve sunulan tebliğler de mevcuttur. İlgili literatürle ilgili birkaç örnek şu şekildedir:

Milay Köktürk, “Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar” isimli doktora tezinde Cassirer'in sembole ve sembolik formlara bakışını felsefi bir perspektifle ele alıp incelemiştir.⁷³ Köktürk bu çalışmasını daha sonra *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi* adıyla kitaplaştırmıştır.⁷⁴

Kubilay Hoşgör'ün “Algının Grameri: Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Öğretisinde Zihin Fonksiyonları Olarak İfade, Temsil ve Anlam” isimli doktora tezinde Cassirer'in insan zihnine yaklaşımından hareketle ifade, temsil ve anlam konuları felsefi bir perspektifle ele alınmıştır.⁷⁵

Mona Ahmed Tufan, “Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu” isimli doktora tezinde, sembol ve insan ilişkisini, sembol üreten bir varlık olarak insan ekseninde ve mit üzerinden ortaya koymuştur. Tufan'ın tez çalışmasında Cassirer'in sembole dair düşüncelerini çözümlmek için önemli bir kavram olan sembolik özlülüğe ve Gestalt psikolojisine değinilmediği fark edilmiştir. Ayrıca çalışmada Cassirer'in alıntı yaptığı kaynaklara dönülmediği, Zuni kabilesinden bahsederken veya Mevlânâ'nın bir sözünden alıntı yaparken Cassirer'in çalışmasından dipnot gösterildiği görülmektedir.⁷⁶

⁶⁸ Richard E. Palmer, *Hermenötik: Schleirmacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).

⁶⁹ Aktay vd., *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*.

⁷⁰ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*.

⁷¹ Jens Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, çev. Mehmet Çetin (İstanbul: Say Yayınları, 2020).

⁷² Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Fol Kitap, 2022).

⁷³ bk. Köktürk, *Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar*.

⁷⁴ bk. Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*.

⁷⁵ bk. Hoşgör, *Algının Grameri: Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Öğretisinde Zihin Fonksiyonları Olarak İfade, Temsil ve Anlam*.

⁷⁶ bk. Tufan, *Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu*.

Tufan bu çalışmasını daha sonra *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam* adıyla kitaplaştırmıştır.⁷⁷

Fatma Turğay, sunduğu “Ernst Cassirer’de Mitik Düşünme: Sembolün Zihinsel Bir Form Olarak Varlığı” isimli bildiride Ernst Cassirer düşüncesinde mitik bilincin manasını ve dil ile bağını ortaya koymuştur.⁷⁸

Emre Öztürk, “Ernst Cassirer’de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili” isimli yüksek lisans tezinde Ernst Cassirer’in düşüncelerinden hareketle genel olarak din dilinin sembolikliğini konu edinmiştir. Öztürk’ün çalışması incelendiğinde, Cassirer’in *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine* adlı ve konuya dair önemli bilgiler içeren çalışmasına yer vermediği görülmektedir. Bununla birlikte çalışmada Cassirer’in “sembolik özlülük” kavramının oldukça muğlak ve “sembolik evren” kavramının tarifini anımsatacak bir biçimde tanımlandığı fark edilmektedir. Oysa sembolik özlülük, Gestalt psikolojisiyle ve algıyla ilgili bir kavramdır. Dolayısıyla Cassirer düşüncesinde önemli olmasına karşın bu kavramın sonuç bölümünde kısaca geçiştirildiği fark edilmektedir.⁷⁹

Hayreddin Kızıllı, “Dinî Sembolizm Üzerine” isimli makalesinde sembollerini konu edinmiş ve sembol konusuyla ilgilenen Tillich, Eliade ve Cassirer gibi isimleri zikretmiştir. Bu çerçevede Ernst Cassirer’in sembolik evren düşüncesi hakkında bilgi vermiş, Cassirer’in sembol konusundaki görüşlerinin Eliade ile Tillich’in sembol hakkındaki görüşlerinin yakın olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

Necati Demir, “Ernst Cassirer’in Tarih Görüşü” isimli makalesinde Cassirer’in tarihle ilgili düşüncelerinden hareketle felsefe tarihinin anlam, önem ve problemlerini değerlendirmiştir.⁸¹ Demir’in çalışması incelendiğinde çalışma sonunda bir kaynakçaya yer verilmediği görülmektedir. Bununla birlikte Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme* çalışmasında zamana ve tarihe dair fikirleri bulunmasına karşın bu çalışmaya herhangi bir atıf yapılmadığı fark edilmektedir.

⁷⁷ bk. Mona A. Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022).

⁷⁸ bk. Fatma Turğay, “Ernst Cassirer’de Mitik Düşünme: Sembolün Zihinsel Bir Form Olarak Varlığı”, *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*, ed. İbrahim Okan Akkın vd. (Ardahan: Ardahan Üniversitesi, 2019), 314-323.

⁷⁹ bk. Öztürk, *Ernst Cassirer’de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili*.

⁸⁰ bk. Hayreddin Kızıllı, “Dinî Sembolizm Üzerine”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 327-351.

⁸¹ bk. Necati Demir, “Ernst Cassirer’in Tarih Görüşü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Aralık 2009), 289-309.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİ ÇALIŞMALARI

Birey, ontolojik olarak yaşamını dil ortamında sürdürür. Onun ibadet, toplumsal davranış ve yaşamının diğer yönlerinin dil vasıtasıyla şekillendiği söylenebilir. Hatta duyguları da bundan ayrı tutmamak gerekir. Zira bireyin duygularına yön veren saikin de dil olduğu görülür.¹

Bununla beraber din de en az dil kadar bireyin yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Bu iki olgu arasındaki bağ ise, zaman içerisinde bireyi dinin ifade ediliş biçimini sorgulamaya yöneltmiştir. Çünkü “Dinin kendine özgü ifade biçimleri vardır.”²

Bu bölümde, din dilinin hangi kategoriler içerisinde incelendiği ve bu kategorilerde hangi isimlerin yer aldığı ortaya konulacaktır. Bununla beraber çalışmanın konusu olarak seçilen isim hakkında diğer isimlere göre detaylı bilgiler verilecektir.

1. SÖYLEMSEL DİL

Söylem, konuşurken veya yazarken düşüncelerin belirli bir düzen içerisinde ve resmî bir şekilde ifade edilmesidir.³ Dil bilimine göre cümle, söylemin temel ögesidir. Söylemin gerçekleştiği an, hep şimdidir ve hep bir şeyle ilgili hüküm verir. Niyet ve anlam bu nedenle örtüşür.⁴

Dil söz konusu olduğunda onun sembolik boyutunu hesaba katmayan ve dili doğrudan söylemsel bağlamıyla ele alan yaklaşımlar bulunmaktadır. Söylemsel başka bir deyişle iddialı dil, pozitivistimin ve Viyana Çevresinin etkisi ile G.E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein gibi filozofların ve onların öğrencilerinin aynı zamanda da onlardan sonra gelenlerin görüşleriyle ortaya çıkmıştır.⁵

Bu dilin temel karakteristikleri; akılcılık, netlik, doğrulanabilirlik kısaca bilimselliktir. Stiver, din dilinin doğası gereği bu dilin temel karakteristikleriyle pek uzlaş

¹ Palmer, *Hermenötik: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, 36.

² William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 99.

³ Sara Mills, *Discourse: The New Critical Idiom* (Londra, New York: Routledge, 1997), 2.

⁴ Aktay vd., *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 117-119.

⁵ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 246.

sağlayamayacağını belirtmiş olsa da⁶ G.E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, D.Z. Phillips, Peter Winch gibi isimler konuya dair bazı düşünceler ortaya koymuşlardır.

1.1. G.E. Moore

George Edward Moore (1873-1958), analitik felsefenin kurucu isimlerindedir. Ortak duyu bilgisi ile ilgilenen Moore, analiz yöntemini kullanmıştır. Bu yöntemi ifade ve yargılara uygulamıştır.⁷

Moore'a göre ortak duyu, kesin bilgidir. Bununla birlikte ortak duyu, kültürel bir atmosferde paylaşılan inançların toplamını içermez.⁸ Çünkü Moore, bir şeyi bilme tarzı olarak akılcı yaklaşımı temel almıştır.⁹

Bilinmek istenen şeyde zihin ve bilincin devre dışı bırakılamayacağını belirten Moore,¹⁰ Beethoven'ın Beşinci Senfoni'sinden* örnek verir. Bu eserdeki harmoni ve melodinin salt işitilerek anlaşılamayacağını ileri sürer. Duyulanın duygu uyandırması ve eserdeki en küçük güzelliğin hissedilebilmesi için bilinç gereklidir.¹¹

Moore, bir bireyin erdemli bir davranış yaptığına şahit olduğunda onun gerçekten erdem olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini de irdeler. Çünkü dışarıdan erdemli olarak görünen ama aslında içsel olarak öyle düşünülmeden yapılan davranış erdemli sayılmamalıdır. Zira birey bu davranışı alışkanlığı sebebiyle veya birinden azar işitmek için yapmış olabilir. Ona göre bir davranışın erdemli sayılabilmesi için bireyin zihninde erdemli davranışın her daim bulunması ve vakti geldiğinde eyleme dökülmesi gerekmektedir. Moore, Yeni Ahit'te adalet, merhamet gibi ahlaki davranışların vurgulandığını belirtir. Onun için sadece söylem değil davranışın doğru olduğuna

⁶ Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, 12.

⁷ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi II: Gündelik Dil Paradigması* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 189, 191, 193.

⁸ Özcan, *Dil Felsefesi II: Gündelik Dil Paradigması*, 202, 205.

⁹ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 247.

¹⁰ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 247.

* Beethoven'ın müziklerine dair yaygın kurgusal hikâyeler anlatıldığı belirtilmektedir. Bu hikâyelere göre beşinci senfoninin konusu kaderdir. bk. Barry Cooper, *Beethoven* (New York: Oxford University Press, 2008), ix.

¹¹ G.E. Moore, *Principia Ethica* (Büyük Britanya: Cambridge University Press, 1993), 240-241.

inanmak ve bunun için eyleme geçmek önemlidir. Dolayısıyla söylem ve eylem örtüşmelidir.¹²

1.2. Ludwig Wittgenstein

Yirminci yüzyılın öne çıkan filozoflarından Wittgenstein (1889-1951), yaşadığı düşünce değişimi nedeniyle iki dönemde ele alınmaktadır. Onun dile dair düşünceleri ilk dönemde “mozaik kuramı” olarak görülürken ikinci dönemde “satranç kuramı” olarak nitelendirilmiştir. Çünkü ilk dönemde dili, mozaikler gibi sabit, ikinci dönemde ise satrançtaki gibi kurala bağlı hareket hâlinde görmüştür. Birinci dönem *Tractatus*, ikinci dönem ise *Felsefi Soruşturmalar* eserleri ile anılmaktadır.¹³

Birinci döneminde “Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler.”¹⁴ diyerek dilin sınırlarını belirlemeye çalışan Wittgenstein, dinî olanı bu sınırların dışına yerleştirmiştir. Zira o, “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.”¹⁵ kuralıyla dinî ifadenin doğasını haber vermektedir.¹⁶

Wittgenstein, alegoriler veya teşbihlere başvurularak aktarılan dinsel ifadelerin uçurumun kenarında yürüdüğünü söylemiştir. Dolayısıyla benzetmeyi gerçek anlamı bilinemeyeceği ve başka türlü de yorumlanabileceği için zayıf bulmuştur. Bu sebeple açık bir anlatımın olmasından yanadır.¹⁷

Wittgenstein ikinci dönemde “gündelik dil felsefesi”ne yönelmiştir.¹⁸ Dil oyunları adını verdiği kurama göre psiko-sosyal, dinî, ahlaki, fiziksel olmak üzere farklı anlam seviyeleri mevcuttur. Wittgenstein birinci dönemde dışarıda bıraktığı bu anlam düzeylerini ikinci dönemde gündeme getirmiş ve Kuvancı bu durumu Wittgenstein’in ifadesine atıfta bulunarak ilk dönemde “şişenin içine koyduğu sineği dışarıya çıkarmanın”^{*} yolunu ortaya koymak şeklinde nitelendirmiştir.¹⁹

¹² Moore, *Principia Ethica*, 226-228.

¹³ Ömer Naci Soykan, *Wittgenstein: Yaşamı Felsefesi Yapıtları* (İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006), 11.

¹⁴ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 133.

¹⁵ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 173.

¹⁶ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 249.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017), 154-155.

¹⁸ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi III: İkinci Wittgenstein’da Gramer Paradigması* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 12.

^{*} Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (Büyük Britanya: Basil Blackwell Press, 3. Basım, 1967), 103.

¹⁹ Cenan Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu Mu?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 42, 111.

Wittgenstein; ahlak, din, sanat, felsefe ve bilimin birbirinden bağımsız alanlar olduğunu belirtmiş ve her birinin kendi hakikatini oluşturduğunu ileri sürmüştür. Kelimenin anlamına göre dil oyunu değişmekte olduğundan inançlı biri ile iman etmemiş biri için ahiret, hesap, mizan gibi ifadeler farklı karşılık bulacaktır. Dolayısıyla dil oyununda kesin bir anlamdan söz etmek söz konusu değildir.²⁰

1.3. Diğerleri

G.E. Moore ve Ludwig Wittgenstein din diline belirli kurallar ve analiz yöntemiyle yaklaşmışlar, dilin daha çok literal boyutuna vurgu yapmışlardır. Konuya bu şekilde yaklaşan Bertrand Russell, D.Z. Phillips, Peter Winch gibi isimler de bulunmaktadır.

Russell, Moore'un çağdaşıdır. Tıpkı Moore gibi akılcı yaklaşımı benimsemiş ve mantık ile matematiğin yöntemlerini önemsemiştir. Bununla beraber İdealizm'in fikirlerine de karşı çıkmıştır.²¹

Phillips de bireyin yaşamında oynadığı rol hesaba katılmadan dinî inançlar hakkında kesin açıklamalarda bulunulamayacağını söylemiştir. Bu bağlamda onun yaşamında maneviyatın olup olmadığına bakmak gerekir. Zira bireyler tanrıdan bahsederken bahsettikleri tanrının aynı olup olmadığı ancak bu şekilde çözülür. Böylelikle Phillips “aynı” şeyleri çevreleyenlerin farklılaştığı yerde gramerlerinin de farklı olacağını belirtir. Onun örneğine göre bir Tanrının grameri ile bir nesnenin grameri farklıdır.²² Phillips her ne kadar bu kategoride konumlandırılrsa da aslında diğer isimlere göre görüşlerinin biraz daha farklılaştığı söylenmektedir.²³

Winch ise gerçekliğin, dilin sahip olduğu anlamda kendini gösterdiğini ileri sürer. Kültürden kültüre değişse de toplumların kullandığı “sınırlayıcı nosyonlar”dan bahseder. Ona göre doğum, iyi, doğru, yanlış, ölüm, kötü gibi bu sınırlayıcı nosyonların gerçekliği kavramada kategorik bir yerleri bulunmaktadır.²⁴

²⁰ Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu Mu?* 30-31, 53-55.

²¹ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 247-248.

²² D.Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion* (New York: Palgrave Macmillan Press, 1993), 26.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, *Din Dili*, 14.

²⁴ Peter Winch, *Ethics and Action* (Londra: Routledge & Kegan Paul Press, 1972), 12, 43, 46.

Olgulara içerden bakışı destekleyen Winch, dinî inanç ve pratikleri yerine getiren bir bireyi ancak dinî geleneklere bağlı başka bir bireyin en iyi şekilde anlayıp anlamlandıracağını söylemektedir.²⁵

2. SEMBOLİK DİL

Sembol kavramı, bir şeyin aslı olmamakla beraber o şeye işaret eden şekil, davranış, nesne, ses vb.'nin adıdır. Zaman içerisinde gelişen ve toplumun onlara yüklediği anlam bakımından uzlaşa sağladığı semboller, milli yahut evrensel nitelikte olabilirler.²⁶

Semboller, insan yaşamında önemli bir yere ve anlama sahiptir.²⁷ Zira insan, sembolik bir imgeleme sahiptir ve bu düşünme biçimi onun özünü meydana getiren parçalardan biridir.²⁸

Din, bireye sembolik bir evren sağlar. Bu evren bireyin zihninde oluşur. Birey, sembolik dil vasıtasıyla dünyayı zihninde yeniden yorumlayıp inşa eder. Fakat bunu genelde tek başına yapmaz. Çünkü o, sosyalleşirken içinde bulunduğu toplum veya topluluklarla etkileşim hâlinindedir.²⁹

Din, bir yandan bireyin analitik fikirlerini bir araya getirebilen sembolik kaynaklarını hakikatin bütüncül boyutuna ulaştırırken, öte yandan duygularını ifade etmesine dair yine sembolik niteliğe sahip kaynaklarını, dinin büyük ölçüde benimsenmiş anlamına benzer bir kavrayışa ulaştırır.³⁰ Dolayısıyla dinî semboller, toplumda bir anlam dünyası oluşmasında etkilidirler. Birleştirici ve bütünleştirici bir role sahip olan semboller, toplumun yaşadığı mekânları kuşatmışlardır.³¹

Dinin ifade biçimi çoğu kez semboliktir. Allah'a el, yüz gibi organların atfedilmesi, çeşitli ibadetler, kutsal mekânlar ile nesnelere sembolik mahiyet taşırlar ve özel bazı anlamlar içerirler. Örneğin Müslümanların hac ibadetini yerine getirirken şeytan taşlaması

²⁵ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Büyük Britanya: Routledge Press, 2. Basım, 1990), 55.

²⁶ Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 83.

²⁷ Koç, *Din Dili*, 89.

²⁸ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020), 21.

²⁹ Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 76.

³⁰ Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 104.

³¹ Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 85-86.

sembolik niteliktedir. Yahudilerin *Menora* denilen yedi kollu şamdanları ile altı köşeli yıldızı, Hristiyanların haçı da bir semboldür.³²

Bu bağlamda gerek din ile dilin birbiriyle bağlantısını gerekse din dilinin sembolik boyutunu göstermesi bakımından bir diğer örneğe Aronson'ın çalışmasında rastlanmaktadır. O, önyargılardan bahsederken toplumda kullanımı oldukça yaygın olan ve suçun bir başkasına yüklenmesi anlamındaki “günah keçisi” ifadesine vurgu yapar. Kadim Yahudilerin kefarete günlerinde, günahlarını itiraf ederlerken bir keçi kafasını elden ele dolaştırdıklarını belirtir. Günahların insanlardan hayvana aktarıldığı bu durumun sembolik bir şekilde gerçekleştiğini vurgulayan Aronson, hayvanın da “günah keçisi” olarak adlandırıldığını aktarmıştır.³³ Gürkan ise Yahudilerin yeni yıl günlerinde tüm günahlardan arınmak için bir nehrin kıyısına giderek ceplerindekileri suya boşalttıklarını ve bu davranışın sembolik bir mahiyet taşıdığını belirtmiştir.³⁴

Tüm bunlardan hareketle dinin sembolik bir boyutu bulunmaktadır denilebilir. Gadamer, Ricoeur, Cassirer gibi isimler de çalışmalarında bu durumu konu edinmişlerdir.

2.1. Hans George Gadamer

Felsefi hermenötüğün temellerini atan ve hermenötik gelenek içinde zikredilen Gadamer (1900-2002),³⁵ Capps'ın din diline sembolik yaklaşanların tarafında konumlandığı bir isimdir.³⁶

Gadamer *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinin ikinci cildinde “Cassirer'in adlandırdığı gibi, dil sembolik bir form mudur?”³⁷ şeklinde bir soru sorarak dilin form olarak ifade edilmesine katılmasa da³⁸ dilin sembolik bir işleyiş tarzına sahip olduğunu belirtmektedir.³⁹ Çünkü ona göre dilin salt sembole indirgenmesi, sözün gücünü

³² Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 84-85; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 4. Basım, 2002), 254.

³³ Elliot Aronson, *The Social Animal* (New York: Worth Publishers, 10. Basım, 1999), 329. Kefarete günündeki merasim için bk. Ahmet Güç, “Yahudilik (Mâbed ve İbadet)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/211.

³⁴ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 9. Basım, 2023), 192.

³⁵ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 57.

³⁶ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 263-264.

³⁷ Hans - George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), II/198.

³⁸ Hans - George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, çev. David E. Linge (Amerika Birleşik Devletleri: University of California Press, 2. Basım, 2008), 76.

³⁹ Hans - George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008) I/103.

kaybetmesi demektir. Bu sebeple dili tamamen sembolik bir form olarak görmek yanlışır.⁴⁰ Ayrıca Gadamer için dil; din, hukuk ve sanat gibi sembolik formların yanında yer almanın aksine onları destekleyici bir görev yüklenmelidir. Gerçek anlamıyla tanınması için de sembolik form olarak özel bir ayrıma gidilmemesi gerekir.⁴¹

Gadamer için dil, ifade etmektir. Sembol ve göstergeler de temsil edici biçimlerdir.⁴² Buna bağlı olarak onun ilgi alanını ifade biçimlerinin gerçeklik hakkında ortaya ne koydukları oluşturmaktadır.⁴³ Böylelikle Gadamer, dini de sembolik bir yaklaşımla ele almıştır denilebilir.

Gadamer, *Güzelin Güncelliği* çalışmasında sembolün ne olduğunu sorduğunda Antikiteye kadar geri gider ve anlamı hakkında bilgiler verir. Buna göre sembol; *tessera hospitalis* adı verilen paranın ikiye bölünerek eve gelen misafire verildiği ve yıllar sonra misafir aynı eve gelirse bu “anı parçası”nı gören ev sahibi ile birbirlerini hatırlamalarına yardımcı olacak bir nevi pasaporttur. Var olanın, düşünülenin bir hatırlatıcı vasıtasıyla ifadelendirilmesidir. Bir diğer deyişle insanın sahip olduğu yaşam parçası ile diğer yarısını aradığı parçaya işaret etmektedir.⁴⁴

Din söz konusu olduğunda ise sembol önemli bir misyon yüklenir. O, birey ve toplumun ilahi olana ulaşmasındaki bir araç olarak görülmektedir. Çünkü sembol, duyular dünyasına hitap eder ve ilahi olan da ancak duyulara hitap eden bilme formları yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla görülebilir ve görülemeyen anlam birbiriyle örtüşür ve bu durum her dinî pratiğin temelini oluşturucu bir nitelik taşır. Buradan hareketle Gadamer de ilahi olanın sadece imaj ve söz yoluyla sembolik hâle geldiğini söylemektedir.⁴⁵

Gadamer’e göre sembollerin tarihi bir arka planı mevcuttur ve isteğe bağlı oluşmazlar.⁴⁶ Sembole temsil etme misyonunu yükleyen şey, ortaya çıkmasına ve toplumca benimsenmesine etki eden durumdur. Gadamer bu noktada bayrak ve çarımhtan örnek vererek onların ontolojik öze değil bilakis kutsandıkları eylemle anlam kazandıklarına vurgu yapmaktadır. Bununla beraber dinî mimariden de söz eden Gadamer, onların ancak

⁴⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II/240.

⁴¹ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 76.

⁴² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/212, 273.

⁴³ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 225.

⁴⁴ Hans - George Gadamer, *Güzelin Güncelliği: Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, çev. Fatih Tepebaşı (Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2017), 57-58.

⁴⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/101, 200.

⁴⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/101.

belli bir tarihî mesafe ile kutsanarak benimsendiğini ve böylelikle bir abideye dönüştüğünün altını çizmektedir.⁴⁷

Öte yandan semboller, olmayanı değil var olanın mevcudiyetini ortaya koymakta ve uygulamalarını da daha çok dinî sahada bulmaktadırlar.⁴⁸ Bununla beraber Gadamer, sembolün düşünce ve duyular dünyası ile yaşadığı çatışmayı doğrudan ortadan kaldıramadığını ve hatta bu gerilimin sembolün dinî işlevinde de bulunduğunu vurgular. Bu noktada Gadamer ismini vermeksizin dinî bir törenden örnek verir ve sembole anlamını yükleyen şeyin ebedî olanla sonlu olanın bir aradalığı olduğunu söyler.⁴⁹

Cenaze merasimi, dinî alay gibi bir geçit törenini (*Prozession*), dinî bir ritin ögesi olarak gören Gadamer için bu törenlerdeki yürüyüş bir manzaradan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü burada hakikat, topluluğun bütünü sarar. Dolayısıyla dinî bir pratik, topluluk için gerçekliği içeren bir temsildir ve dinî ayinlerde duyular üstü olan sezilebilir hâle gelmektedir.⁵⁰

2.2. Paul Ricoeur

Ricoeur (1913-2005), hermenötik alanında önde gelen isimlerden biridir. Yirminci yüzyılın filozoflarından Ricoeur, kişinin kendisi ve çevresi ile anlam iletişimi oluştururken başvurduğu metinler, göstergeler ve sembollerle olan bağına çözümlenmeyi hedeflemiştir.⁵¹

Ricoeur, din diline sembolik yaklaşımıyla bilinmektedir. Sembole yüklediği anlam konusunda ise Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'ndeki düşüncelerini temel aldığı belirtilmiştir.⁵²

O, sembolün hem zahir hem de batın denilebilecek iki boyutu bulunduğu için sembole çift anlamlı olarak yaklaşmıştır. Ricoeur'a göre yorum da burada devreye girer. Çünkü yorumlamak gizli manayı ortaya çıkarmaktır.⁵³

⁴⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/217-218.

⁴⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/100, 215.

⁴⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/107.

⁵⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/99, 152-153.

⁵¹ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 168.

⁵² Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Bir, Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 112, 116.

⁵³ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 7-9.

Ricoeur, insanı merkeze yerleştirmiş ve onun durumunu fenomenolojik olarak tanımlamaya çalışmıştır. Bu sebeple semboller üzerine eğilmiştir. Dolayısıyla o, insanın dünyadaki konumunu ve işlevini analiz etmekle uğraşmıştır. İnsanı anlamak ise sembol ve mitlere başvurmakla mümkündür. Çünkü insanın kendine has davranışlarını sembol ve mitler anlaşılır kılmaktadır.⁵⁴ Ayrıca Ricoeur'a göre yaşam, birey henüz onu tecrübe etmeden önce de bir semboldür.⁵⁵

İnsanın en temel yetilerinden olan dili dünyaya benzeten Ricoeur,⁵⁶ tecrübelerini bu dünyada edindiğini söylemektedir.⁵⁷ Öte yandan dini de dile benzeter. Böylelikle, insan o dine nasıl girmiş olursa olsun, kendi evindedir.⁵⁸

Eserlerinde din dili ifadesine yer veren ve onu sembolik bir şekilde okuyan Ricoeur için⁵⁹ her şeyden önce dinî bir merasimi idrak etmek demek onu ritüelde, ritüeli bir kültürte ve nihayet kültürün sembolik ağında, başka bir deyişle inançlar, uzlaşmalar ve kurumlar içinde konumlandırmaktır.⁶⁰

Ricoeur, her zaman için dolaylı dili tercih ettiğini belirtmiş⁶¹ ve insanın yapıp etmelerinin simgesel boyutlarını araştırmıştır. Örneğin o, tövbe eden bir bireyin kullandığı dili sembolik olarak nitelendirmiştir. Ona göre itirafta bulunan kişi söylemiyle duygusunu nesnelleştirir. Böylece bireyin içinde tuttuğunda haberdar olunamayacak duygu, söylemle izlenim boyutuna taşınır. Çünkü "dil, duyguların ışığıdır."⁶² Öte yandan Ricoeur, rüyaların da sembolik dilin bir türü olduğunu altını çizmektedir.⁶³

Dili bilimsel, şiirsel ve din dili şeklinde kategorilere ayıran Ricoeur,⁶⁴ bilimsel dilin olguların mantıksal çizgiler içine hapsoldüğünü,⁶⁵ şiirsel ve edebî dilin ise daha kibar ve

⁵⁴ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 219-222.

⁵⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, çev. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1969), 278.

⁵⁶ Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2017), 123.

⁵⁷ Jean - Pierre Changeux - Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2013), 269.

⁵⁸ Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 198.

⁵⁹ bk. Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 200-202, 207; Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, çev. Robert Czerny - Kathleen McLaughlin - John Costello, Sj (Londra: Routledge Press, 2003), 375, 378-379.

⁶⁰ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Bir, Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, 117.

⁶¹ Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 190.

⁶² Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 7, 10.

⁶³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 375.

⁶⁴ Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 123, 202.

⁶⁵ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning* (Amerika Birleşik Devletleri: The Texas Christian University Press, 2. Basım, 1976), 59.

dolayımlı olduğunu belirtir. Mitik dil de şiirsel dil gibidir ve anlatı biçimlenirken dil âdeta sürgündedir. Tekrar biçimlendirilme zamanında ise hakikate dönüş bulunur. Burada fail, bu iki zaman arasında bulunur ve geçişi sağlar.⁶⁶

Ricoeur, dinî kültürle simgeleştirme kaynaklarına ulaşıldığını söylemektedir. Onun için bu kaynaklar, insanın yaşama gücünü ve cesaretini ortaya çıkarmaktadır.⁶⁷

2.3. Diğerleri

Ricoeur, Gadamer ve Cassirer; bireyi, toplumu ve buna bağlı olarak da kültürü incelerken dinî olanın da çalışmaya dahil edilmesi gerektiğinin toplu bir kabulünü savunmaktadırlar. Ayrıca konuya yaklaşımları da semboliktir. Bununla beraber isimler sayılanlarla sınırlı değildir. Susanne Langer, Van Der Leeuw, Erwin Panofsky gibi isimler de bulunmaktadır.⁶⁸

Langer, *Philosophy In A New Key* adlı çalışmasında din dilinin sembolik oluşuna dair bilgiler verir. Örneğin o, birey ve toplumun başka hiçbir yerde ifadesini bulamayacak deneyimlerinin ritüel vasıtasıyla sembolik bir hâle evrildiğinden bahseder. Ona göre ritüel, dinin dilidir ve büyü ritüelin ayrılmaz unsurlarından biridir. Büyü de bir dildir. Ayrıca o, şeytanın da dinin sembolik boyutuyla gerçeğe yansıtıldığını belirtir.⁶⁹

Van Der Leeuw, modernliğin dinî olana zarar veren etkilerinden dolayı dünyaya kutsal bir perspektif kazandırmayı hedeflemiştir. Bunu gerçekleştirmek için de sanat ve dinin bağlantısını merkeze yerleştirmiştir. Çünkü ona göre kutsal, sanat içerisindedir. Bu bağlamda mimari, dans, müzik ve dramadan örnekler vermiştir. Hatta insanların danstaki hareketleri ona göre “kutsal duyarlık” sembolüdür. Ayrıca mimari yapılar, Tanrının yarattığı ve güzel bir inşaya sahip olan şehirler şeklinde ele alınır.⁷⁰

Erwin Panofsky de, dinî inancın sembolik olarak iki şekilde ifade edilebileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Bu ifade biçimlerinden biri sözler diğeri ise görsel mimaridir.⁷¹

Perspektif Simgesel Bir Biçim adlı çalışmasında perspektifi tanımlarken Cassirer’in

⁶⁶ Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 123.

⁶⁷ Changeux - Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, 273.

⁶⁸ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 226, 264.

⁶⁹ Susanne K. Langer, *Philosophy In A New Key: A Study In The Symbolism Of Reason, Rite, And Art* (New York: The New American Library Published, 6. Basım, 1954), 39, 146.

⁷⁰ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 227-228.

⁷¹ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 232.

sembolik form ifadesinin “isabetli bir terim”⁷² olduğunu belirten Panofsky, sanat ve dinin birbiri ile etkileşim hâlinde olduğunu vurgulamıştır. Ona göre kültürü inceleyen çalışmalar ve yapılan analizler din paranteze alınarak ortaya konulamaz. Zira dinin yer almadığı bir kültür çalışması her zaman için eksik ve yetersizdir.⁷³

2.4. Ernst Cassirer

Ününü sembolik formlar felsefesine borçlu olan Ernst Cassirer,⁷⁴ din dili çalışmalarında sembolik çizgide konumlandırılır.⁷⁵ Çünkü Cassirer’in felsefesi salt akıl üzerine temellendirilmemiş, akli temel alan ama maneviyatı da dışlamayan, duyulur dünyaya önem veren bir üslup içindedir. Bu üslup biçimini şekillendiren ise gelenektir. Cassirer’e göre “gelenek, insanın içinde olduğu ve içinde yaşadığı, kesintisiz var olan ve değişmeyen bir atmosferdir.”⁷⁶ Dolayısıyla bireyin sadece yapıp etmeleri değil hisleri, inançları, tasarım ve tercihleri de geleneğin etkisindedir.⁷⁷ Bu sebeple Cassirer’in görüş ve düşüncelerini daha iyi anlayarak analiz etmek onun geleneğini bilmeyi gerekli kılar. Fakat bu bilme çabası doğrudan Cassirer’i anlamayı değil Cassirer’den hareketle onun görüş ve düşüncelerini anlamayı hedeflemektedir.⁷⁸ Kendisinin de belirttiği gibi;

Düşünürün kişiliği ile yapıtının nasıl daima içiçe geçtiklerini ve kişiliğin yapıt içinde nasıl eriyip gittiğini hemen bununla birlikte, aynı kişiliğin yapıttaki düşünsel yapının nasıl taşıyıcısı olduğunu ve dolayısıyla yapıtın açıklık ve anlaşılabilirliğinin kişiliğe nasıl bağlı bulunduğunu izlemek.⁷⁹

düşünürün yaşamını tasvir ederken temel görev olmalıdır.⁸⁰ Çünkü eser, kişilikten ve gelenekten bağımsız değildir.

⁷² Erwin Panofsky, *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*, çev. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2017), 24.

⁷³ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 234-235.

⁷⁴ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 17.

⁷⁵ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 264.

⁷⁶ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 22.

⁷⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 22.

⁷⁸ Palmer, *Hermenötik: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer’de Yorum Teorisi*, 242.

⁷⁹ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 3. Basım, 2007), 21.

⁸⁰ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 21.

2.4.1. 1874-1945 Yılları Dünya ve Almanya'nın Panoraması

Birey gerek yaşadığı çevreden gerekse döneminin toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısından ayrı düşünülemez. Cassirer'in belirttiği üzere insan, kendisini hazır bulduğu bir dünyaya doğar ve mevcut düzenden etkilenir. Fakat buradaki etkilenme ve pasif bekleyişin bir sınırı vardır. Çünkü insan, yapıp etmeleriyle dünyanın inşasına da katkıda bulunur. Bunu da düşünce gücünü keşfetmesiyle gerçekleştirir.⁸¹ Bu sebeple bireyi tanımak ve anlamak onun yaşadığı çevrenin ve dönemin özelliklerini bilmeyi gerekli kılar.

Cassirer, yaşadığı yüzyılda kriz dönemlerine tanıklık etmiş bir düşünürdür. Fakat o, yaşadığı krizler ve bunun getirdiği sosyal çözümlere takılıp buhrana düşmemiş, akademik duruşuyla yaşanan olaylar hakkında bazı sorgulamalarda bulunmuş ve kendine toplumsal bağlamda birtakım dersler çıkarmıştır. İşte *Sembolik Formlar Felsefesi* de bu sorgulamaların bir sonucudur.

Cassirer'i ve *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni daha iyi anlamak için 1874-1945 devrine etki etmiş ve izleri hâlâ devam eden veya o devirde vuku bulan genelde dünya özelde ise Almanya'daki olaylar ele alınacaktır. Bu noktada zamansal ve mekânsal uzaklığı yakın kılacak olan ise eldeki verilerdir.

2.4.1.1. Cassirer'in "Dünya"sı

1874-1945 devrinin zihniyetini çözümleyebilmek için bu dönemden biraz daha geriye gitmek, ilk olarak da Aydınlanma ve Modernizm süreçlerinden bahsetmek gerekmektedir.

Akılcılık, sekülerleşme ve bireycilik zemininde yükselen bir proje olarak modernleşme,⁸² ilk olarak Avrupa'da ortaya çıkmış ve sonrasında tüm dünyayı etkilemiştir.⁸³ Bu etkileme süreci kültürel, ekonomik, siyasi ve sosyal boyutlarda gerçekleşmiştir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma da Modernizmin üçlü sacayağı gibidir.⁸⁴ Aydınlanma, aklı ön plana

⁸¹ Ernst Cassirer, *The Philosophy Of The Enlightenment*, çev. Fritz C. A. Koelln - James P. Pettegrove (New Jersey: Princeton University Press, 1951), 18.

⁸² Steven Best - Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2016), 18.

⁸³ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2016), 9.

⁸⁴ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 234-236.

çıkaran, dinî ve geleneksel ahlaki insan yaşamından uzaklaştırmak isteyen on sekizinci yüzyılın öne çıkan düşünsel akımıdır.⁸⁵ Hume, Kant, Voltaire gibi düşünürlerle anılan bu dönemin en göze çarpan özelliği ise akli kutsamaktır.⁸⁶

Aydınlanma ve buna bağlı olarak Modernizm, ortaya çıktıkları yüzyılla beraber sonraki yüzyılları da etkilemişlerdir. Aklın her şeyin ölçüsü kabul edilmesi sonucunda dinî, kültürel, sosyolojik ve bilimsel alanlarda farklı problemler yaşanmıştır. Mills'in "Her düşünsel çağda, belirli bir düşünce üslubu kültürel hayatın ortak paydası haline gelme eğilimi gösterir."⁸⁷ ifadesindeki gibi on dokuzuncu yüzyılın "ortak paydası" pozitivism olmuştur. Comte'un temellerini attığı ve on dokuzuncu yüzyılın paradigması hâline gelen pozitivism, toplumsal olguların değişmez yasalara tabi olduğunu, bilimin toplumu denetlemede önemli rol oynadığını ve insanlığın hep daha iyiye doğru ilerlediğini savunan fikirleri içermektedir. Bu çerçevede doğa bilimlerinin kullandığı yöntemlerle incelenemeyen sosyal bilimler de bilim dışı görülmüştür.⁸⁸

Cassirer, on dokuzuncu yüzyılda Newton ve Galileo'nun sistemlerinin tartışılmaz bir kesinlik ve geçerlik içerdiğini belirtmiştir.⁸⁹ Bununla beraber dinin dışlandığı, bireyselleşmenin ön plana çıktığı, tek tipleştirici, ekonomik gelişmeyi kalkınmanın bir göstergesi sayarak önemserken ahlaki, kültürel ve manevi olanı görmezden gelen, homojenleştirici ve mekanik biçimde tanımlanabilecek bu süreçte bilim, topluma özgürlük ve kurtuluş vaat etmiştir.⁹⁰

Aydınlanma'nın etkileri dile de yansımıştır denilebilir. Dil, aklın bir ürünü olarak görülerek rasyonel bir boyutta ele alınmaya dikkat edilmiştir. Örtük ve anlamı belirsiz ifade ve söylemlerden kaçınılmış, kelimelerin tam karşılıklarının bulunmasına özen gösterilmiştir. Böylelikle mecaz, metafor ve sembollerle anlatımın bir değeri kalmamıştır.⁹¹

⁸⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999), 90.

⁸⁶ Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2017), 145.

⁸⁷ C. Wright Mills, *Sosyolojik Tahayyül*, çev. Ömer Küçük (İstanbul: Hil Yayın, 2016), 26.

⁸⁸ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 4. Basım, 2014), 48, 52-53, 137.

⁸⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 38.

⁹⁰ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 238-239.

⁹¹ bk. İmran Karabağ, "Aydınlanma İdeolojisinin Dile Yansımaları J.C. Gottsched ve J. C. Adelung'un Dil Üzerine Düşünceleri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2015), 32-46.

Cassirer, bu konuyla ilgili Birinci Dünya Savaşı yıllarında tamamladığı çalışması *Freiheit und Form*'da (*Özgürlük ve Form*) Aydınlanma dönemi yazarlarından Gottsched'den örnek verir. Zira Gottsched, belagatın matematiğin kesinliğiyle şekillendirilmesini savunmuştur. Cassirer'in belirttiğine göre Gottsched ve onun gibi düşünener aklın rehberliğinde yeni şiir kanunları yazılması gerektiğini söylemektedirler. Bu yüzden belagat, genel kurallardan hareketle parçalara ayrılarak incelenmelidir. Hatta bu kurallara bir standart getirmek için belagat kurallarına dair kılavuz yayımlanmalıdır.⁹² On sekizinci yüzyıla ait bu düşünceler sonraki yüzyılı da etkilemiştir.

Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyılın karakteristiği olarak modern bilim ölçütleriyle değerlendirilemeyen, Batılı olmayanı ve dine dair her ne varsa dışlayan sosyal bilimler, bu yönüyle değer yüküldür denilebilir.⁹³

Böyle bir zamanda Modern Batı'nın en büyük düşü, çağdaş sosyal bilim düşüncesinde koyu bir tema hâline gelen aklın özgürleştiriciliğini kullanarak insanı tarihi ve geleneğinden o farkına varmadan uzaklaştırmak olmuştur. Comte bu durumu insanın kaçınılmaz başarısı görmekteyken Weber, "demir kafes" şeklinde nitelendirmiştir.⁹⁴

Öte yandan yirminci yüzyılla birlikte yaşanan pek çok gelişme aklın kutsallığının sorgulanmasına yol açmış; Newton fiziğinin bazı konularda çözümsüz kalması, Kuantum Mekaniği ve Rölativite Teorisinin ortaya çıkmasıyla bilimin mutlaklık iddialarına duyulan güven zedelenmiştir.⁹⁵

Toplum ve kültür doğaları gereği değişime açıktır ve değişim süreklilik arz eden bir süreçtir. Fakat toplum kendini belli yapılarla koruduğu ve düzeni sağladığı için her değişimin sonunda toplumsal bir çözülme yaşanmaz. Öte yandan aniden gerçekleşen değişimler ise toplumun dengesini bozabilmektedir. Doğal afetler, savaşlar ve salgınlar bu duruma örnek verilebilir. Özellikle savaş zamanlarında sosyal, siyasal, ahlaki, kültürel ve ekonomik yapılarda olumsuzluklar baş göstermektedir. Buna bağlı olarak da sosyal bir

⁹² Ernst Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3. Basım, 1961), 66.

⁹³ Vejdî Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 6. Basım, 2015), 27.

⁹⁴ Paul Rabinow - William M. Sullivan, "The Interpretive Turn: A Second Look", *Interpretive Social Science, A Second Look*, ed. Paul Rabinow - William M. Sullivan (Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1979), 2; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 3. Basım, 2017), 164-165.

⁹⁵ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1983), 167, 169.

çözülme gerçekleşir.⁹⁶ Dolayısıyla Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının yaşanması ve bunların olumsuz sonuçları toplumda anomik etkiler uyandırmakla beraber Lyotard'ın ifadesiyle meta anlatıların da sonunu getirmiştir.⁹⁷

Tüm bu yaşanan olaylara şahitlik eden Cassirer gerek doğa bilimleri gerekse sosyal bilimlere hâkimiyetiyle yeni bir perspektif kazanmış ve insana karşı tek boyutlu yaklaşımlara eleştirel bakmıştır. Aristoteles'in "İnsan düşünen hayvandır." tanımını âdeta yapı sökülümüne uğratarak "İnsan sembolleştiren hayvandır." şekline dönüştürmüştür.⁹⁸ Buradaki düşünme edimi sembole evrilmiş, aklın yanında maneviyatı ve duyguları da içeren bir boyutla insana yaklaşılması gerektiğinin parolası oluşturulmuştur.

2.4.1.2. Almanya'nın Durumu

Cassirer, değişimler ve krizlerin yaşandığı bir devrin düşünürüdür. Böyle bir iklimde dinî, etnik, kültürel, siyasi ve ekonomik kısaca toplumu derinden etkileyecek birtakım çatışmaların ortaya çıkması oldukça doğaldır. Cassirer'in yaşamının Almanya boyutu 1933 yılına kadar sürebilmiştir. Zira onun dinî kimliği, içinde bulunduğu siyasi atmosferin getirisıyla uzlaşma sağlayamamıştır.

Cassirer'in dünyaya geldiği yıllarda Almanya'da, 1871'de yönetime geçen Bismarck ve 1871 anayasası hüküm sürmektedir. Bu imparatorluğun demokratik olmadığı belirtilmektedir. Çünkü Bismarck gerçekte bir Prusyalıdır ve yönetim de Prusyalı seçkinlere pozitif ayrımcılık tanımaktadır.⁹⁹

Öte yandan yeni kurulan devlet, birtakım açmazlarla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü bu imparatorluk Prusya, Württemberg, Bavyera ve Saksonya ile dört krallık, Bremen, Hamburg, Lübeck ile üç bağımsız şehir, beş dukalık, altı grandukalık ve Alsace-Lorraine Reichsland'ından oluşmuştur. Dolayısıyla her birinin kendine özgü bir kimliği, geleneği, siyaseti, dinî inanç ve pratiği, etnik yapısı ve dili bulunmaktadır. Bu sebeple Bismarck bu sorunlarla baş etmek durumunda kalmıştır fakat bu durum yirminci yüzyıl Almanyası'na da etki etmiştir. Örneğin Katolikler ve Sosyalizm'e karşı yürütülen çeşitli kampanyalar, Katolikler ve işçi sınıfının lehine sonuçlanmış ve onları destekleyen partilerin

⁹⁶ Vejdî Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 62-65.

⁹⁷ Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 114.

⁹⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 36.

⁹⁹ James Hawes, *Kısa Almanya Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2021), 125, 127, 131.

seçmenlerini artırmıştır. Böylelikle bu partiler Weimar Cumhuriyeti'nin kurulmasında anahtar rol oynamıştır.¹⁰⁰

1890 yılında yönetimin el değiştirmesi dahi toplumsal farklılık sorununu çözüme kavuşturmada yetersiz kalmıştır. Üstelik 1871 yılından sonra Almanya'da sanayinin gelişmesi, toplumsal ilişkileri de etkilemiş, mevcut etnik, dinî ve mezhepsel ayrışmayı kışkırtmada rol oynamıştır. Çünkü burjuvazi gelişmiş, elitler ile işçi sınıfı arasında sınıfsal çatışmalar artmıştır. Bununla beraber kadınların görünürlük talepleri, gençlerin arasında görülen değişimler toplumsal, siyasal ve ekonomik durumu etkilemiştir.¹⁰¹ Öte yandan 1879'da antisemitizm yükselişe geçmiştir. Fakat bu antisemitizm, Yahudilerden sıradan bir nefret ediş değil yeni bir ideolojik oluşum şeklinde görülmüştür.¹⁰²

1890'dan sonraki yıllarda iç ve dış gerilimler devam etmiş, ülkeler arası anlaşmazlıklar sonucunda da 1914'te Birinci Dünya Savaşı başlamıştır. Buna bağlı olarak Almanya'da vatanseverlik duygularıyla hareket edilmeye başlanmış, ulusu merkeze alan bir toplum düzenini tesis etme fikri ön plana çıkmıştır. Yönetimdeki II. Wilhelm de kendine partileri değil Almanları muhatap aldığını belirtmiştir. Savaş taktikleri olumlu sonuç vermeyince Almanya'da ekonomik sorunlar baş göstermiş, temel gıda maddelerine ulaşım imkânı da zorlaşmıştır. Savaş süreci devam ettikçe kayıplar artmış ve yaşam koşulları sıkıntılı hâle gelmiş, bu da toplumda bir bunalım ve hayal kırıklığına neden olmuştur. Siyasi anlamda da zorlanan Almanlar dört yılın sonunda yenilgiyi kabul etmiş ve ateşkes imzalamıştır. Bu sırada deniz kuvvetleri bir devrim başlatmış, bu devrim Bremen, Berlin ve Hamburg'a da sıçramıştır. Münih'te ise farklı bir ayaklanma çıkmış ve 9 Kasım 1918'de Berlin'de Cumhuriyet ilan edilmiştir.¹⁰³

Berlin'de sokaklarda gerginlik ve çatışmalar sürerken 1919 yılı ocak ayında anayasayı onaylayacak ulusal bir meclis oluşturulmuştur. 28 Haziran 1919'da Versay (Versailles) Anlaşması imzalanmış,¹⁰⁴ Max Weber'in de aralarında bulunduğu uzman bir ekip

¹⁰⁰ Colin Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, çev. Sedef Özge (İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2019), 30-31.

¹⁰¹ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 31.

¹⁰² Hawes, *Kısa Almanya Tarihi*, 132.

¹⁰³ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 32-36.

¹⁰⁴ Hawes, *Kısa Almanya Tarihi*, 159-160.

tarafından anayasa hazırlanıp meclise sunulmuş ve onaylanan anayasa 11 Ağustos 1919'da resmen yürürlüğe girmiştir.¹⁰⁵

1923 yılına gelindiğinde ekonomik krizle mücadele etmek durumunda kalan Almanya'nın para birimi değerini kaybetmiştir. Bu değer yitimi "Bir mark bir marktır." (*Mark gleich Mark*) şeklinde bir söylem hâline bile gelmiştir. Mark değer kaybettiğinde toplumda gerginlikler meydana gelmiş ve bu durumun yaşanmasına sebep olanlar aranmıştır. Dolayısıyla yabancılar, savaş zenginleri ve Yahudiler hedef gösterilerek suçlanmışlardır. Bu sebeple de Yahudilerin dükkanlarına saldırıda bulunulmuştur. Bununla beraber siyasi bir kaos süreci yaşanmıştır. Fakat daha sonraları ekonomi yeniden canlanmış ve devlet düzenini kısmen de olsa sağlamıştır.¹⁰⁶

Ekonomik krizler ve bunun sonucunda yaşanan maddi zorluklar, toplumda ciddi bir ahlaki çöküşe zemin hazırlamıştır. Enflasyonun tavan yaptığı zamanlarda yasaların çiğnendiği, yasa dışı işlerin yapıldığı ve bu işler yapılırken sınırların belirsizleştiği bir süreç ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷ Dolandırıcılık yaygınlaşmış, güven ve huzur ortamı bozulmuş, suç oranlarında artış gözlenmiştir. Böyle bir ortamda bireylerde çalışkanlık, doğruluk ve dürüstlük gibi erdemlerin değersizleştiği hissi uyanmıştır.¹⁰⁸

1924 yılıyla birlikte istikrar sağlanmış ve 1929 yılına kadar ekonomik, siyasi ve kültürel boyutlarda önemli gelişmeler yaşanmıştır.¹⁰⁹ Bu dönemin en meşhur iki kavramı ise modernleşme ile rasyonelleşmedir.¹¹⁰ Bununla beraber daha önce var olan toplumsal farklılıklar ve onların etkileri bu yıllarda da devam etmiştir.¹¹¹

İstikrar döneminde Weimar Cumhuriyeti'nde sinemadan spora, sanattan bilime birçok gelişme yaşanmıştır. O dönem atmosferi şöyle özetlenmektedir: "Almanya, özellikle de Berlin, yazarlar, sanatçılar ve entelektüel mayanın baş döndürücü atmosferinden nasiplenmek isteyen diğer entelektüeller için bir Hac yerine dönüştü."¹¹² Alıntıda da

¹⁰⁵ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 64.

¹⁰⁶ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 72-73, 115, 119.

¹⁰⁷ Detlev J. K. Peukert, *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity*, çev. Richard Deveson (New York: Hill and Wang Press, 1989), 66.

¹⁰⁸ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 122-123.

¹⁰⁹ Ruth Henig, *The Weimar Republic: 1919 - 1933* (Londra: Routledge Published, 1998), 39.

¹¹⁰ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 129.

¹¹¹ Henig, *The Weimar Republic: 1919 - 1933*, 39.

¹¹² Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 196.

anlaşılacağı üzere Cassirer'in yaşamını sürdürdüğü Berlin'in, ona çok boyutlu bir perspektif sağladığı söylenilebilir.

Her ne kadar birtakım gelişmeler yaşanmış olsa da 1929 yılı, yepyeni bir maddi krizin başlangıcı olmuştur. Peş peşe gelen bu krizler toplumda belirsizlik ve düzensizlik ortaya çıkarmış ve halkı korkuya sevk etmiştir. Özellikle işsiz kalan bireyler gerek ev geçindirme gerekse günlerini boş ve verimsiz geçirme derdiyle psikolojik olarak yıpranmıştır. 1933 yılına gelindiğinde ise Hitler yönetimi devralmıştır.¹¹³

Storer, Hitler'in yönetime geçmeden önceki hazırlıklarından bahseder. Buna göre o, propagandanın önemini bildiğinden kendisinin reklamını yapacak birini görevlendirmiştir. Söylevler, broşürler, posterlerle ve teknolojiden destek alınarak radyo ve filmlerle kitleyi etkileme ve yönetme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla Weimar Cumhuriyeti'nin başarısızlığa uğrayıp uğramaması durumunu incelemek için Storer'in belirttiği üzere yüksek siyaseti bırakıp sembol, gösterge ve mitlere yönelmeye başlanılmış ve Weimar kültür ve siyasetine bu şekilde yaklaşmıştır. Weimar'ın ön plana çıkan özelliği ise bilim, edebiyat ve sanat alanlarında yaşanan gelişmelere katkı sağlamasıdır.¹¹⁴

2.4.2. Ernst Cassirer'in Hayatına Genel Bir Bakış

Yirminci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Ernst Alfred Cassirer,¹¹⁵ 28 Temmuz 1874'te Yahudi bir ailenin çocuğu olarak bugün Polonya sınırları içinde yer alan Bresleau'da (Wroclaw) dünyaya gelmiştir. Ailesinin varlıklı ve elit bir tabakadan olduğu bilinen Cassirer'in babası tüccar Eduard Cassirer (1843-1916), annesi Eugenie (Jenny) Cassirer'dir (1848-1904). Çocukluğu büyük ölçüde Berlin'de geçmiştir.¹¹⁶

Liseyi iyi bir dereceleyle bitiren¹¹⁷ Cassirer'in hukuka karşı özel bir ilgisi olduğu bilinmektedir. Torunu Peter Cassirer'in daha sonraları belirttiği üzere Cassirer'in babası

¹¹³ Peukert, *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity*, 120, 254, 267.

¹¹⁴ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 218-219, 235, 239.

¹¹⁵ bk. Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 74.

¹¹⁶ Matherne, *Cassirer*, 3. Bir kaynakta, Cassirer'in yedi çocuklu bu ailenin üçüncü çocuğu olduğu, bir başka kaynakta ise dördüncü çocuğu olduğu belirtilmiştir. bk. Matherne, *Cassirer*, 3; Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020), xxv; Emily J. Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School* (Şikago: The University of Chicago Press, 2013), 112. Ernst Cassirer'in eşi Toni Cassirer'in verdiği bilgede ise Cassirer'in üçüncü çocuk olduğu belirtilmiştir. bk. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 21, 73.

¹¹⁷ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxv.

Eduard da oğlunun üniversitede hukuk öğrenimi görmesini istemektedir. Çünkü işlerinde kendisine yardımcı olacak bir avukata ihtiyacı vardır.¹¹⁸ Böylece Cassirer 1982'de Berlin'de hukuk okumaya başlamıştır. Fakat daha sonra üniversitesini değiştirmiş ve öğrenim gördüğü alanda da bir değişime gitmiştir. Germanistik, felsefe, matematik, fizik, biyoloji ve edebiyat tarihi alanlarında öğrenim gören Cassirer, 1894-1896 yılları arasında Simmel'den Kant üzerine dersler dinlemiştir.¹¹⁹ Bu derslerde hocasından Kant üzerine yazılmış en iyi kitabın Hermann Cohen'e ait olduğunu öğrenince ilk olarak Cohen'in ulaşabildiği kitaplarını alıp çözümlemiş ve sonrasında da Marburg Üniversitesi'nde Cohen'in öğrencisi olmuştur.¹²⁰ Onun danışmanlığında *Descartes' Kritik Der Mathematischen Und Naturwissenschaftlichen Erkenntnis (Descartes'in Matematik ve Doğa Bilimsel Bilgi Eleştirisi)* konulu teziyle doktora eğitimini tamamlamıştır. Tezi olağanüstü bir çalışma (*opus eximium*) olarak görülmüş ve 1902 yılında *Leibniz' System In Seinen Wissenschaftlichen Grundlagen (Leibniz'in Sisteminin Bilimsel Temelleri)* kitabında basılmıştır.¹²¹ Bu çalışması Cassirer'e, Berlin Akademisi'nin düzenlediği yarışmada ikincilik ödülünü kazandırmıştır.¹²²

Cassirer, aynı yıl kuzeni Antonelle (Toni) Bondy Cassirer (1883-1961) ile evlenmiş ve bu evlilikten Heinrich (Heinz), Georg ve Anna adında üç çocuğu dünyaya gelmiştir.¹²³ Akademik çalışmalarındaki başarılarının yanı sıra sadık bir eş ve iyi bir baba olan Cassirer'in mutlu, sorunsuz ve düzenli bir aile yaşamı vardır. Onun gündelik hayat rutinleri büyük ölçüde ailesiyledir ve bu durumdan oldukça hoşnut olduğu görülmektedir. Örneğin her sabah önce spor sayfası olmak üzere gazete haberlerini okuyarak güne başlayan, odasına veya üniversiteye gitmeden önce eşiyile günlük işlerini konuşan, işten döndü akşam yemeğini yedikten sonra yine ailesiyle ya müzik çalan ya da dinleyen,

¹¹⁸ Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 4.

¹¹⁹ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 3. Basım, 2019), 185; Cassirer, *Rousseau, Kant Goethe*, xxv.

¹²⁰ Matherne, *Cassirer*, 3.

¹²¹ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxv.

¹²² Matherne, *Cassirer*, 4; S. G. Lofts - A. Calcagno, "Translators' Introduction", *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology* (New Haven - Londra: Yale University Press, 2013), x.

¹²³ Heinrich Kant bilgini, Georg fotoğrafçı ve Anna da psikoterapist olmuşlardır. bk. Matherne, *Cassirer*, 4; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 21, 78, 81, 104.

uyumadan önce az da olsa aile fertleriyle kitap okuyan Cassirer'in dolu dolu bir evlilik yaşamı sürdürdüğü belirtilmektedir.¹²⁴

Cassirer'in genel itibarıyla yaşamına bakıldığında kendisinin idealizme bağlı olduğu,¹²⁵ Aydınlanmacı bir akli benimseyerek "Alman Klasizm'inin kültürel mirasına" derin bir alaka duyduğu, antroposantrik ve hümanist eğilimlerle hareket ettiği söylenmektedir.¹²⁶ Hatta Bourdieu'ya göre Cassirer, Aydınlanma Dönemi'nin ve Avrupa hümanizminin kayda değer bir varisidir.¹²⁷ Çünkü hümanizm; bir şeyi anlamada insan zihnini merkeze alır. Ayrıca evrim düşüncesini onaylayan hümanist felsefe, insan zihninin zaman içerisinde yetkin bir hâl aldığını kabul eder. Tüm bunlarla birlikte vurgulanması gereken husus Cassirer'in Rönesans hümanizmine yakın bir çizgide durduğudur. Rönesans hümanizmi, her şeyin ölçüsü olarak insan tecrübesini ön plana çıkaran estetik bir boyuta sahiptir. Öte yandan kişinin kurtuluşunu önemseyen Rönesans hümanizminin mistik bir karakteri de bulunmaktadır.¹²⁸ Rönesans hümanizminin bu özellikleri, Cassirer'in düşünceleriyle uyumludur.

2.4.2.1. Kişilik ve Karakteri

Kişilik, her bireyin bir diğeriyle karşılaştırılabilen ve farklılık arz eden ruhsal ve davranışsal özellikleridir.¹²⁹ Bir başka deyişle toplumsal bir varlık olarak bireyin kendine özgü davranışlarıdır.¹³⁰ Karakter ise bireyin davranış tarzını belirleyen temel yapıya denir.¹³¹ Bu bağlamda çalışmanın baş aktörü Cassirer'in kişilik ve karakterini çözümlmek, onun düşüncelerini ve konuya yaklaşım tarzını anlama noktasında atılan önemli adımlardan biri olacaktır.

Yapılan okumalardan ve Toni Cassirer'in verdiği bilgilerden hareketle Cassirer'in genel itibarıyla sessiz, sakin, zarif, evine ve ailesine bağlı, anlayışlı, duygusal ve hassas, insanlara değer veren, alçak gönüllü, neşeli, gelişen durumların olumlu yönlerine

¹²⁴ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 108; bk. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 130.

¹²⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 19; Rainer A. Bast, "Giriş", çev. Mustafa Tüzel, *Rousseau, Kant, Goethe*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020), XII.

¹²⁶ Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Amerika Birleşik Devletleri: Harvard University Press, 2012), 11, 201; Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*, 56.

¹²⁷ Pierre Bourdieu, *Heidegger'in Politik Ontolojisi*, çev. Aslı Sümer (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2018), 82.

¹²⁸ Küçükcalp - Cevzici, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 152-155.

¹²⁹ Douglas A. Bernstein vd., *Psychology* (Boston: Houghton Mifflin Company, 2008), 551.

¹³⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 15. Basım, 2018), 422.

¹³¹ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Karakter" (Erişim 29 Aralık 2022).

odaklanan, çalışmayı ve işini çok seven bir yapıda olduğu söylenilebilir.¹³² Zira Cassirer'in yaşam felsefesinin temelini oluşturan, “Her şeyden önce sakinliğini koru!”¹³³ ifadesidir. Bu nedenle Cassirer'in önemsiz polemiklere girmediği,¹³⁴ “tarihteki sosyal ve politik güçler tartışmasından kaçındığı” belirtilmektedir.¹³⁵

Toni Cassirer'in *Mein Leben mit Ernst Cassirer (Ernst Cassirer'le Yaşamım)* adlı eserinde bahsettiği üzere Cassirer, politika hakkında konuşma ve yazmayı sevmektedir. Hatta o günün şartları içerisinde Nasyonal Sosyalist Parti hareketi üzerine felsefi bir yazı yazmayı da planlamıştır. Fakat Toni Cassirer, eşine Almanya'da bulunan yakınlarının varlığını hatırlatarak bu yazının onları olumsuz bir şekilde etkileyeceğini söyleyince Cassirer eşini haklı bularak bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Zira bu sıralarda (1935-1941) Cassirer ve eşi İsveç'te, küçük oğulları ve onun ailesiyle bazı akrabaları Almanya'da yaşamaktadır.¹³⁶ Buradan hareketle tespit ettiği olumsuzlukları kalemiyle gündeme taşıyabilecek bir imkâna sahip olmasına karşı Cassirer, hassas yapısı ve insana verdiği değer nedeniyle sakinliğini korumuştur denilebilir.

Cassirer'in karşısındaki kişilere değer verdiğini gösteren bir başka örneğe de onun dersi esnasında öğrencileriyle arasında geçen konuşmasında rastlanılabilir. Bu hatırayı da yine Toni Cassirer paylaşmaktadır. Cassirer 1919 yılında Berlin'de Friedrich Wilhelm University'de derslerini çoğu kez sokaktaki çatışmalar nedeniyle makineli tüfek atışları arasında vermiştir. Yine böyle bir günde bu atışlardan etkilenecek fakültenin elektrikleri kesilince konferans salonu zifiri karanlıkta kalmıştır. Bunun üzerine öğrencilerine “Dersi bitirelim mi, devam mı edelim?” şeklinde bir soru yönelten Cassirer, öğrencilerinden “Devam edelim.” cevabını alınca dışarıdaki atışlar sürerken ve zifiri karanlıkta dersini tamamlamıştır.¹³⁷

¹³² bk. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 36, 48, 53, 73, 76, 152, 274.

¹³³ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 17.

¹³⁴ Lofts - Calcagno, “Translators' Introduction”, xi.

¹³⁵ Charles W. Hendel, “Preface”, çev. William H. Woglom - M. D. - Charles W. Hendel, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel* (New Haven: Yale University Press, 2. Basım, 1950), xiii.

¹³⁶ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 202; Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 33-34.

¹³⁷ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 120-121; Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 59.

Cassirer'in düşünceli ve hassas yapısı, toplu taşımayla yolculuk ettiği esnada da dikkat çekmektedir. Zira o, toplu taşıma kullandığında oturmayı hiç düşünmemiş ve ayakta yolculuk etmiştir. Çünkü otursa bile yaşlılar, kadınlar veya emekli askerler bindiğinde onlara yer verecektir. Dolayısıyla toplu taşımada boş yer olsa dahi bu düşünceyle herhangi bir yere oturmamayı tercih etmiştir.¹³⁸

Cassirer tüm bunların yanında Weber'in tabiriyle kişilik sahibi bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Weber'e göre kişilik sahibi olanlar, bilim sahasında kendini tamamıyla yaptığı işe adayanlardır.¹³⁹ Cassirer'in kendisini dil felsefesine adanmış biri olarak bilinmektedir.¹⁴⁰ O, ömrü boyunca ara vermeden ve sakince üretici fikirlerinin peşinden gitmiştir. Eşi, Cassirer'in çalışmalarına yakınlarını dâhil etmediğini ve bu sebeple onun filozof olduğunu bilmeyen birinin felsefi problemler üzerinde sabahtan akşama kadar uğraştığını, bir varsayım üzerinde aylarını hatta yıllarını harcadığını fark edemeyeceğini not düşmektedir.¹⁴¹ Cassirer'in çevresindekiler tarafından fark edilen çalışma üslubu nedeniyle kendisine "Olimpos Tanrısı", "son evrensel dâhi" veya "bilgin" gibi lakaplar verilmiştir.¹⁴²

2.4.2.2. Berlin Yılları (1902-1919): Sembolik Formlar Felsefesi'nin Doğuşu

1919 yılına kadar Berlin'de yaşayan ve akademik çalışmalarına hız kesmeden devam eden Cassirer için bu yılların önemi yadsınamaz. Çünkü Berlin, kültürel ve entelektüel olarak Avrupa'daki önemli bir merkezdir. Cassirer de bu merkez vasıtasıyla edebiyat, bilim, ekonomi, müzik, sanat ve siyaset gibi çeşitli kültürel iklimlere giriş yapmış ve düşünce dünyasını zenginleştirme fırsatı yakalamıştır.¹⁴³

Berlin yıllarında Cassirer için ön plana çıkan gelişmelerden biri, 1906'da doçentlik için girdiği habilitasyon sınavıdır. Filozof Carl Stumpf ve Alois Riehl'in tüm itirazlarına

¹³⁸ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 120; Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 63-64.

¹³⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Deniz Yayınları, 14. Basım, 2014), 227.

¹⁴⁰ Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 5.

¹⁴¹ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 111; Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 109.

¹⁴² Matherne, *Cassirer*, 4; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 74; Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 107.

¹⁴³ Lofts - Calcagno, "Translators' Introduction", x.

rağmen Dilthey'in desteğiyle* sınavı kazanmış ve privatdozent unvanını alarak 1919'a kadar Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde görev yapmıştır.¹⁴⁴

Cassirer, Berlin yıllarını oldukça verimli geçirmiştir denilebilir. 1907 yılına gelindiğinde *Das Erkenntnis Problem*'ın (*Bilgi Problemi*) iki cildi tamamlanıp 1910'da ise ilk sistematik çalışması olarak adlandırdığı *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (*Töz ve İşlev*) adlı eseri yayımlanmıştır. Takip eden yıllarda ise hazırladığı *Kant Edisyonu* kuzeni Bruno Cassirer tarafından basılmıştır. Art arda gelen çalışmalarına 1916'da *Freiheit und Form* (*Özgürlük ve Form*), 1918'de de *Kants Leben und Lehre* (*Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*) adlı eserlerini ekleyen Cassirer,¹⁴⁵ Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da açılan iki üniversite olan Hamburg ve Frankfurt'tan teklif alınca Hamburg Üniversitesi'nin teklifini kabul etmiş¹⁴⁶ ve 1919 yılında bu üniversitede profesör olarak görev almıştır.¹⁴⁷

Berlin yıllarında yaşanan ve çalışma için de önemli bulunan bir diğer gelişme, Cassirer'in üç ciltlik *Philosophie der Symbolischen Formen*'ın (*Sembolik Formlar Felsefesi*) taslak planlarını hazırlamış olmasıdır. Evi şehrin merkezindeki her bir bölgeye bir buçuk saatlik mesafede bulunan Cassirer'in herhangi bir yere gitmek istediğinde tramvayı kullandığı ve buradaki vakitlerini de okuyarak değerlendirdiği bilinmektedir. Oldukça ciddi ve bir insan kapasitesini aştığı belirtilen bu okumaların dışı vurumu olarak Cassirer, 13 Haziran 1917'de *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ilk temellerini müsvedde yazılmış sekiz adet küçük kağıtla atmıştır. İki yıl boyunca da çalışmalarına böyle devam etmiştir. Üç cilt şeklinde tasarladığı ve on yıllık bir süre zarfında tamamlanacak bu eserin başlangıç yılı ise 1919'dur.¹⁴⁸

Bu noktada Cassirer'i *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni yazmaya iten sebebin ne olduğu sorusunu sormak önem arz etmektedir. Bu soruya Cassirer'in Birinci Dünya Savaşı'na

* Dilthey Cassirer için "Önüne engel koyan adam olmak istemem." demiştir. bk. Dmitry Gawronsky, "Ernst Cassirer: His Life And His Work, A Biography", *The Library Of Living Philosophers*, ed. Paul Arthur Schilpp (Menasha: George Banta Publishing, 1949), VI/17; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 101.

¹⁴⁴ Matherne, *Cassirer*, 5. Ayrıca bu üniversite tüm birikimlerine rağmen Cassirer'e profesörlük teklifinde bulunmamıştır. bk. Matherne, *Cassirer*, 6.

¹⁴⁵ Matherne, *Cassirer*, 5-6; Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxvi; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 85.

¹⁴⁶ Lofts - Calcagno, "Translators' Introduction", x.

¹⁴⁷ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxvi; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 122.

¹⁴⁸ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 63-64; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 120.

şahit olması ve savaşın sonuçlarından etkilenecek yeni sorgulama alanlarına yönelmesidir şeklinde bir cevap verilebilir. Çünkü savaş sonrasında Weber'in ifadelerini kullanarak dönemi tasvir edecek olursak “büyüsü bozulmuş bir dünyada”, insan varlığının sadece akılla açıklanamayacağı, akılla beraber eşit derecede (*equality*) farklı formların da kullanılması gerektiği gerçeği/hakikati ortaya çıkmıştır.¹⁴⁹

2.4.2.3. Hamburg Yılları (1919-1933): Sembolik Formlar Felsefesi'nin Gelişimi ve Tamamlanması

Cassirer'in düşünce dünyasını besleyip güçlendirmesi bakımından dikkat çekici olan Hamburg yılları, onun yaşamında belki de en önemli zaman dilimi olma özelliği taşımaktadır. Cassirer bu yıllarda hem Warburg Kütüphanesini keşfetmiş hem de bu kütüphanede entelektüel birikime sahip birçok isimle bir araya gelme fırsatı yakalamıştır. Aby Warburg, Erwin Panofksky, Fritz Saxl, Edgar Wind bu isimlerden bazılarıdır.¹⁵⁰

Dil, din, sanat, mit, felsefe ve bilim alanlarında yazılmış birincil ve ikincil kaynakların yer aldığı büyük bir kütüphane kuran Aby Warburg, zengin Yahudi bankacılar ailesinin bir ferdidir. Kütüphane onun adını taşımaktadır. Bağımsız çalışan bir bilgidir. Özel olarak Rönesans sanat tarihi ile kültür kuramı üzerinde çalışmıştır. Kurduğu kütüphane zaman içerisinde önde gelen disiplinler arası bir araştırma kurumu olmuş ve Cassirer gibi pek çok isme ilham vermiştir.¹⁵¹

Öğrenmeye ve keşfetmeye her zaman hazır olan ve merak duygusuyla araştırmaya yönelen Cassirer, Fritz Saxl'a bu kütüphanenin kendisi için çok tehlikeli olduğunu söylemiştir. Çünkü burası kendi felsefi düşüncesine çok yakın bir birikime sahiptir. Bununla beraber Aby Warburg'un koleksiyonu çok zengin ve büyüktür. Dolayısıyla ya buraya hiç yaklaşmayıp kütüphaneden uzaklaşacak ya da kendini yıllarca buraya hapsedecektir.¹⁵²

Aby Warburg'a altmışıncı doğum günü vesilesiyle yazdığı bir yazıda Cassirer kütüphanenin önemini şu sözlerle belirtmiştir:

¹⁴⁹ Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 22; Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 110.

¹⁵⁰ Lofts - Calcagno, “Translators' Introduction”, xi.

¹⁵¹ Matherne, *Cassirer*, 6-7.

¹⁵² Matherne, *Cassirer*, 7; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 126.

Bu kütüphane, örgütlenme biçimi ve entelektüel yapısında entelektüel tarihin tüm alanları ve akımlarının metodolojik bütünlüğü düşüncesinin somut bir örneğini oluşturur.

...

Senin kütüphanenle birlikte oluşturduğum entelektüel-tarihsel araştırma sisteminin bize uzun bir süre sorular sormayı sürdürmesi ve senin de tıpkı geçmişte yaptığın gibi, bu sorulara yeni cevaplar bulmanın yollarını bize göstermeye devam etmen dileğiyle.¹⁵³

Alıntılanan metinden anlaşılacağı üzere bu kütüphane sıradan bir kütüphane değildir. Cassirer kütüphaneye girdiğinde kitaplarla dolu bir mekândan daha çok problemlerin yoğunluğu ile karşı karşıya geldiği hissine kapıldığını belirtmiştir. Ona bu duyguyu veren saik ise kütüphanenin konumlanması ve kitapların dizilimidir.¹⁵⁴

Kütüphanedeki ciltlerin konumlanması sıra dışıdır. Zira kitaplar alfabetik olarak dizilmek yerine, Aby Warburg'un kendi tasarımına göre sıralanmışlardır. Bu tasarım ise insanın sahip olduğu kültürün doğasına, onu diğerlerinden farklı kılan özelliklerine ve yıllarca gelişimini belirleyen parametrelere dair araştırmalara dayanmaktadır. Buna bağlı olarak tüm kitaplar belirlenen dört kavrama denk gelecek şekilde kategorilere ayrılmıştır.¹⁵⁵ Bu sınıflama şu şekildedir:

UYUM	İMAJ	KELİME	EYLEM
<ul style="list-style-type: none">• Batıl İnanç• Büyü• Din• Bilimle ilgili çeşitli çalışmalar	<ul style="list-style-type: none">• Aksesuarlar• Baskılar• Tablolara ilgili çalışmalar	<ul style="list-style-type: none">• Büyü sözleri• Dualar• Destanlar• İmgesel literatür	<ul style="list-style-type: none">• İnsan bedenini inceleyen kitaplar• Festival ve dans kültürü üzerine incelemeler

Şekil 3: Aby Warburg'un Kütüphane Tasarımı¹⁵⁶

¹⁵³ Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan (Bursa: Verka Yayınları, 2018), 7-8.

¹⁵⁴ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 153.

¹⁵⁵ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 131-132.

¹⁵⁶ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 132-133.

Birey, kültürü inşa ederken düşünce ve eylemlerinde bir uyuma gerek duyar. Dolayısıyla ilk kategorinin içine dâhil edilen başlıklar, bireyin uyum sağlamakta ihtiyaç duyduğu temel ve merkezi kültürel unsurlardır. Warburg'a göre imaj, kelime ve eylem kategorileri ise uyumu oluşturan yapısal formların -ki Cassirer kendi çalışmasında onları sembol ve sembolik form olarak adlandırır- ne olduğu sorusuna dolaylı olarak cevap verir. Bu sebeple Cassirer, kütüphaneyi ilk ziyaretinde bu düzenin 1917 yılında taslaklarını oluşturduğu sembolik formlar felsefesine gerek biçim gerekse içerik olarak uyumlu olduğunu fark etmiş ve çalışmasına 1919 yılında ciddi bir şekilde eğilmiştir.¹⁵⁷

Hamburg'taki yıllarını da üreterek geçiren ve farklı eserler veren Cassirer, 1923 yılına geldiğinde *Sembolik Formlar Felsefesinin* ilk cildi *Die Sprache*'ı (*Dil*), iki yıl sonra da ikinci cildi olan *Das Mytische Denken*'i (*Mitik Düşünme*) yayımlamıştır.¹⁵⁸ Cassirer üçüncü cildin hazırlıklarını sürdürürken Warburg Kütüphanesi için yeni bir bina inşa edilmiş ve 1 Mayıs 1926'da açılmıştır. Bu binanın tasarımında yine Aby Warburg'un etkisi görülmektedir. Zira Cassirer'le Kepler'in hesaplamaları içinde önemli bir yere sahip olan elips hakkında yaptığı konuşma üzerine mühendislerin şüpheli yaklaşımlarına rağmen Warburg, kütüphanenin en özel ve büyük odasını elips şeklinde inşa ettirmiştir. Çünkü bu şeklin sembolik bir anlamı vardır. Warburg'a göre Kepler'in Mars'ın eliptik yörüngeye sahip olduğunu bulması, skolastik düşünceden modern bilimsel düşünceye geçişi temsil etmektedir. Ayrıca Kepler'in yaşadığı dönemde temel eserler arasında yer alan Platon'un *Timaios* adlı çalışmasında geometrik cisimler incelenirken elipse yer verilmemesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla elips, "biçimsel mit"ten insanın düşünce özgürlüğüne ve bilime geçişin somut bir şekli olarak görülmüştür.¹⁵⁹

Böyle bir kültürel atmosfer içinde araştırmalarına devam eden Cassirer, 1929 yılında *Sembolik Formlar Felsefesinin* üçüncü cildi olan *Phänomenologie der Erkenntnis*'i (*Bilginin Fenomenolojisi*) yayımlamıştır. Bu yılın Cassirer için bir başka önemli boyutu ise Davos Zirvesi'nde Heidegger ile karşı karşıya gelmesidir.¹⁶⁰ Bu karşılaşmayı hazırlayanların Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ* eserinden esinlendikleri ve kurguyu gerçek

¹⁵⁷ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 133.

¹⁵⁸ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxvii.

¹⁵⁹ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 241-242; bk. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

¹⁶⁰ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxvii.

kılmak istedikleri belirtilmektedir. Zira eserdeki karakterler ile Cassirer ve Heidegger'in benzerliğini görmek oldukça kolaydır.¹⁶¹

Zirveye katılanlar arasında Albert Einstein, Paul Tillich, Jean Piaget, Lucien Levy Bruhl, Marcel Mauss, Leo Strauss, Rudolf Carnap ve Carl Schmitt gibi aydınlar bulunmaktadır. Bu zirvenin ana temasını ise "İnsan nedir?" şeklinde sorulan ontik bir soru oluşturmuştur. Bu soruya argümanlarıyla cevap veren Cassirer ve Heidegger arasında uzlaşma sağlanamamıştır. Anlaşmazlığın arka planında Heidegger'in Yeni Kantçı felsefeye karşı duruşu ve onu yıkma amacı yatmaktadır. Zirve, Heidegger'in lehine sonuçlanmıştır. Zira Cassirer bir Yahudi'dir ve dönemin aydınları tarafından bir filozof olarak görülmemektedir. Dolayısıyla kalabalıkları harekete geçiren Heidegger olmuş ve salondaki alkışlar onun adına yükselmiştir.¹⁶²

1929 yılının Cassirer için bir diğer önemli gelişmesi ise Hamburg Üniversitesi'nde rektörlüğe atanmasıdır.¹⁶³ Böylece o, Almanya'da kendisine rektörlük görevi verilen ilk Yahudi olmuştur.¹⁶⁴

2.4.2.4. Dinî Kimliği ve Bu Kimliğin Yaşamına Etkileri

Aile, hukuk, din, zihniyet vb. değer ve kurumlar sosyo-kültürel yapının temelini oluşturan unsurlardır. Bu unsurlar, toplumsal çevreyle beraber hem bireysel hem toplumsal kimliklerin şekillendirilmesinde etki sahibidirler.¹⁶⁵ Bununla beraber toplumun da kişileri belirli kategorilere yerleştirme ve her bir kategoriye ait nitelikler belirleme özelliği bulunmaktadır. Başka bir deyişle karşılaşılması olası kişi kategorilerini sabitleyen "toplumsal çerçeveler" vardır. Bu çerçeveler kişiye, ötekine dair ilk izlenim sonucu "toplumsal kimliği" hakkında çıkarım yapma imkânı tanır. Dolayısıyla bu ilk tahmin sonucu öteki, bir kategoriye yerleştirilir. Fakat bu, kendisine ya da topluma uygun bir kategori değilse, Goffman'ın ifadesiyle birey damgalanır. Goffman üç farklı damga türü belirlemiştir. Bu damgalardan ilki, bireyin fiziki görünümündeki deformasyonlardan

¹⁶¹ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 43-44; Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 88-90.

¹⁶² Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 46, 48-49, 51, 56, 73. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*; Konuyla ilgili Cassirer'in eşinin verdiği bilgiler için bk. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 187-189; Cassirer ve Heidegger arasındaki anlaşmazlığı "habituslar zıtlığı" olarak adlandıran Bourdieu'nun konuya ilişkin görüşleri için bk. Bourdieu, *Heidegger'in Politik Ontolojisi*, 82, 86-95, 102-109.

¹⁶³ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxvii; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 182.

¹⁶⁴ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 75.

¹⁶⁵ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 86.

kaynaklıdır. İkincisi, karakter bozukluklarıyla ilgili ve üçüncüsü de ulus, ırk, din gibi etnolojik damgalardır.¹⁶⁶ Bu bağlamda Cassirer, üçüncü kategori olan etnolojik damga türü içerisine yerleştirilebilir. Zira o, Yahudi bir aileden gelmektedir ve hatta eşi de kendisi gibi bir Yahudi'dir.¹⁶⁷

Cassirer, bilimsel bir çalışma olan doktora tezinin öz geçmiş bölümünde kendisini tanıtan birkaç cümlele ardından, "Ben Yahudi dinine bağlıyım."¹⁶⁸ şeklinde dinî kimliğini de vurgulamıştır. Yapılan okumalardan hareketle Cassirer, dinî kimliğini hiçbir zaman gizlememiş, bundan pişmanlık duymamış ama içinde yaşadığı siyasi iklim şartları gereği kendine otokontrol uygulamış ve dinî kimliği ile mesleği arasında çoğu kez yaklaşma-kaçınma çatışması yaşamış, sürgünden sonraki yıllarda da Yahudi meselesini kendine dert edinmiştir denilebilir.

Cassirer'in dinî kimliğinin onu ve ailesini hem maddi hem de manevi anlamda büyük ölçüde etkilediği ve Becker'in kavramsallaştırmasıyla onun ve ailesinin yaşadıkları toplumda bir *outsiders*¹⁶⁹ olarak görülmelerine neden olduğu söylenilebilir.

Cassirer'in dönemsel olarak yaşadığı siyasi atmosfer belki de onun en büyük dezavantajlarından biridir. 1916'da yapılan Yahudi nüfus sayımında görüldüğü üzere savaş süresince ulusal söylemlere kısıtlama getirilmesi, antisemitizmi destekleyici parametrelerden biri olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nin savaşa girmesi ve çatışmanın sona ermesi durumu daha da perçinlemiştir. Böyle bir ortamda "Cassirer" soyadını taşımak da sıkıntılıdır zira şüpheli ve düşmanca bir tutuma işaret etmektedir. Çünkü Cassirerler sanayici, üretici, mühendis, doktor, sanat koleksiyoncusu, yayıncı ve filozof olarak Berlin'in hem ticari hem de kültürel ortamında temel bir konumda bulunan varlıklı ve büyük bir Alman Yahudi ailesidir. Bu nedenle Alman milliyetçiliğine göre bilhassa şüpheli görülmüşlerdir.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Erving Goffman, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş - L. Ünsaldı - S. N. Ağırnaslı (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2. Basım, 2014), 28, 30-31.

¹⁶⁷ Cassirer, *Roesseau, Kant, Goethe*, xxv.

¹⁶⁸ "Ich gehöre der jüdischen Religion an." bk. Ernst Cassirer, *Descartes's Kritik der Mathematischen und Naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (Marburg: Goteborgs Universitet, 1899), 114.

¹⁶⁹ bk. Howard Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: The Free Press, 1966.).

¹⁷⁰ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 62-63.

Aslında Cassirer, çalışmalarındaki gayret ve azimle 1919'da Hamburg Üniversitesi'nde rektörlüğe atanan ve Alman topraklarında rektör seçilen ilk Yahudi olmayı başarmıştır.¹⁷¹ Fakat bu iklim 1933 yılına gelindiğinde tamamen değişmiştir. Döneminin önde gelen ismi, "dâhi" şeklinde nitelenen bir bilim adamı, bir filozof olarak Cassirer'e Nazi Almanyası'nda sırf Yahudi olduğu için okuma yasağı getirilmiştir.¹⁷² Ayrıca yine Yahudi olduğu için yaşadığı yeri ve sevdiklerini terk etmek zorunda kalmıştır. Çünkü Cassirer, Alman Demokrat Parti'nin temsilciliğini yaptığı demokrat liberal ilkelere yakınlığıyla bilinmektedir.¹⁷³

Toplumda yaşanan değişimler yeni soru ve sorunları beraberinde getirir. Bu nedenle toplum, yaşanan durumu kendi algı merceğinden geçirir ve tepkisini söz öbekleriyle dışa vurur.¹⁷⁴ Buradan hareketle o dönemde Yahudilerin yaşadığı baskıyı, Cassirer ile aynı yüzyılı paylaşan Franz Kafka'nın *Milena'ya Mektuplar* adlı eserinde dışsallaştırdığı şu cümlelerde görmek mümkündür:

"... bazen ben bir Yahudi olarak (kendim dahil) onların topunu bir çamaşır dolabının çekmecesine tıkmak, sonra beklemek, ardından çekmeceyi biraz çekerek hepsinin boğulup boğulmadığına bakmak, eğer boğulmamışlarsa çekmeceyi tekrar itmek ve her şey bitene kadar böyle devam etmek istiyorum."¹⁷⁵

Cassirer de 1933'te Hitler şansölye seçildiğinde eşine, "Benim gibi insanların Almanya'da arayıp umut edecek başka bir şeyleri yok."¹⁷⁶ diyerek yaşadığı kimlik baskısını dışa vurmıştır.

Cassirer'in bir diğer dezavantajının ise Heidegger ile aynı yüzyılı paylaşmış olmasıdır demek aşırı bir yorum olmasa gerektir. Zira ünlü Davos karşılaşması bunu destekler niteliktedir. Aslında Cassirer'in önemli ve başarılı bir isim olduğu dönemin aydınları tarafından kabul edilmektedir fakat Cassirer'in dinî kimliği nedeniyle söylemleri değersiz bulunmaktadır. Cassirer, elit bir aileden gelen, sessiz, sakin ve kibar bir karakterdedir.

¹⁷¹ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 75; Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxvii.

¹⁷² Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, vii.

¹⁷³ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 75.

¹⁷⁴ Birsan Banu Okutan, "Oto-Oryantalist Söylem ve Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği", *Kadın Olmak: İslâm, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 370.

¹⁷⁵ Franz Kafka, *Milena'ya Mektuplar*, çev. Esen Tezel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 31. Basım, 2019), 72. Konuyla ilgili Okutan'ın değerlendirmesi için bk. Okutan, "Oto-Oryantalist Söylem ve Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği", 370.

¹⁷⁶ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 194; Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 33.

Dolayısıyla bilimsel söylemlerini bilim çerçevesinde ve saygılı bir tutumla belirtmektedir. Öte yandan Heidegger'in dönemin siyasetine yakınlığı ve Cassirer'in tam zıddı bir karaktere sahip oluşu, Cassirer'i ezmeyi başarmasına, söylemlerinin değersizleşmesine ve kitleyi âdeta coşturarak kendi tarafına çekmede başarılı olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Cassirer ne yaparsa yapsın dinî kimliği onun gölgede kalmasına neden olmuştur.¹⁷⁷

Cassirer ülkesini terk ettiği sıralarda Göteborg Üniversitesi de kadrosuna yetkin bir bilim insanı düşünmektedir ve Cassirer'in gerek çalışmaları gerekse akademik bağlantıları vesilesiyle teklif kendisine yapılmıştır. Fakat Cassirer'in atama kararı açıklandıktan sonra *Göteborg Morgonpost* adlı muhafazakâr bir gazete, "Gereksiz Bir Profesörlük" başlığı atarak Cassirer'in ataması için bir polemik ortaya çıkarmıştır. Çünkü Cassirer, bu gazetenin merceğinde Yahudi bir Alman ve aynı zamanda sürgündedir. Dolayısıyla Cassirer'in bilimsel endişelerle atandığını düşünmemektedir. Bu sebeple gazete hem akademiye hem de halka bu atamanın İsveç Akademi geleneğinin dışında olduğunu belirterek "yaşlı ve yabancı" biri olarak nitelendirdiği Ernst Cassirer'in bu şekilde atanmasına karşı çıkmıştır. Polemiği artırmak isteyen gazete, Cassirer'in daha altmış birinci yaş gününü kutlamamasına rağmen altmış altı yaşında olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan bir sığınmacının bu göreve getirilmesi demek gazeteye göre akademinin sığınma evine dönmesi anlamına gelmektedir. Tüm bunların sonucunda Cassirer, büyük bir tehdit unsuru olarak nitelendirilmiştir.¹⁷⁸

Bu söylemler karşısında üniversite sessizliğini bozmayınca Yahudi Cemaati başkanı ve başışçı Mannheimer, üniversiteden Cassirer'in tamamen bilimsel kaygıyla ve araştırmacı kimliğiyle davet edildiğini bildirmesini talep etmiştir. Aradan bir hafta geçmesiyle *Göteborg Morgonpost*'da, yazarı yirmi beş yaşında olan ve yüksek lisans tezini yeni bitirmiş Folke Leander'in polemiğe girmeyen ama Cassirer'e yöneltilen eleştirileri çürüten bir makalesi yayımlanmıştır. Leander bu yazısında Cassirer'i Oxford'daki ziyaretinden bahsetmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kôr Dövüşü", 46-49, 71-73.

¹⁷⁸ Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 56.

¹⁷⁹ Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 56-57.

Cassirer bir Yahudi'dir ve yaşadığı çevrede sürekli Yahudi olarak damgalanmış ve toplumda hor görülmüştür. Bunun bir başka örneğini 1922 yılında Hamburg'da Cassirer'in ailesinin komşularıyla yaşadığı bir olayda izlemek mümkündür.

Toni Cassirer ve babası bahçede oturmaktayken komşularının yedi yaşındaki oğulları kendi bahçelerine gelerek onları rahatsız edici sözler söylemeye başlar. Toni Cassirer kibar tavrını koruyarak ama bununla beraber uyarıcı bir tutumla çocuğu evine gönderir. Bu durum üzerine çocuğun babası gelip kızgın ve kaba bir şekilde söylenmeye başlar. Toni Cassirer durumu izah etmeye çalışır. Onlara karşı hiçbir zararı dokunmamalarına rağmen oğullarının kendilerini protesto ettiğinden bahseder. Çocuğun babası ise oldukça sert bir biçimde şu cümleleri kurar: “Gerçekten bizi rahatsız etmediğinizi mi düşünüyorsunuz? Bu, sizin görüşünüz. Hepiniz Filistin'e aitsiniz.” Cassirer olanlardan haberdar olduğunda çok etkilenir fakat kızgınlığını bir yana bırakarak komşusuna, tutumunun yanlışlığını anlatan bir mektup gönderir. Çünkü komşusu tanımadığı bir hanımefendiye kaba bir şekilde davranmış ve komşuluk ilişkilerine zarar verip sınırı aşmıştır. Cassirer, komşusunun antisemitik tavrına kendi karakteri gereğince tepki vermiştir zira sahip olduğu kişilik başka türlü davranmasına imkân vermemektedir.¹⁸⁰

Cassirer'in 1933'ten öncesi ile 1933'ten sonrası düşüncelerinin farklılaştığı yönünde görüşler de vardır. Hocası Cohen kendini, bir Alman Yahudi'si olarak nitelendirmektedir. Oysa Cassirer 1933 yılı öncesinde hocasına düşkün olmasına karşın kendisini hocası gibi değil, Yahudi bir Alman olarak görmektedir. Öte yandan bir Yahudi'nin Hristiyan olması ya da olmamasıyla ilgilenmemektedir. Fakat 1933'ten sonra Yahudilerin Hristiyanlaştırılması durumuna karşı hoşgörüsünü neredeyse terk ettiği söylenmektedir. Çünkü o, bunu ahlaki açıdan doğru bulmamaktadır. Bununla beraber Cassirer, Yahudi sorununu dert edinmiş ve Almanya'da Yahudilere uygulanan eziyetin onları yok etmeye yönelik olduğunu düşünmeye başlamıştır. Zihni bu sorunla meşgul olan Cassirer, konuyla Amerika'da yüzleşme fırsatı yakalamış¹⁸¹ ve “Yahudiliğin tarih içinde ve dinî olarak

¹⁸⁰ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 131-132; Joseph Mali, “The Myth of the State Revisited, Ernst Cassirer and Modern Political Theory”, *The Symbolic Construction Of Reality*, ed. Jeffrey Andrew Barash (Londra: The University of Chicago Press, 2008), 135; Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 130.

¹⁸¹ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 94-95, 237-239, 300; Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 65-66.

yüklendiği özel görev nedir?” şeklindeki sorusunu kâğıda dökerek bir deneme yayımlamıştır.¹⁸²

Cassirer’in ölümünden sonra gömüleceği yer konusu da Cassirer’in Yahudilikle olan karmaşık ilgisini göstermektedir. Eşi, onun sıkıntısız bir şekilde yaşadığı ama aidiyet kuramadığı bir yer olan Amerika’ansa, Göteborg’da üniversite tepesine gömülmesini ister. Bunu arkadaşları Malta Jacobsson’a iletir.¹⁸³ Jacobsson Göteborg’da uygun bir mezar yeri bulmaya çalıştığı sırada eşi Toni Cassirer “Ernst bir Protestan mezarlığına gömülecek olsaydı bu, Yahudilerin duygularını incitecekti ve Ernst böyle bir şeyin olmasını istemezdi.” diye düşünerek isteğinden vazgeçer.¹⁸⁴

Sonuç itibarıyla Cassirer’in dinî kimliğinin yaşamına etkileri şu şekilde özetlenebilir:

- Dinî kimliği akademik kimliğini gölgelemiştir.
- Tanınması ve bilimsel çalışmalarının önemini fark edilmesi gecikmiştir.
- Yazma edimiyle kurduğu bağ çok güçlü olmasına rağmen sevdiğine zarar gelmemesi için siyasi konularda yazma hususunda kendine otokontrol uygulamıştır.
- Siyasi ve sosyal iklimin üzerinde oluşturduğu baskı nedeniyle dinî kimliği ile mesleği arasında çoğu kez yaklaşma kaçınma çatışması yaşamıştır.
- Çalışmaları ve başarıları sonucu elde etmesi gereken unvan, kadro vb. ya gecikmiş ya da toplumda polemige neden olmuştur.
- Çok fazla sevilmeyen ve sevilmediğinin de çok farkında olarak¹⁸⁵ birçok yerde bulunmak durumunda kalmıştır.
- Sosyal ilişkilerinde ya bir Yahudi ya sığınmacı yahut da bir yabancı olarak damgalanmıştır.

2.4.2.5. İngiltere-İsveç-Amerika Yılları

1933 yılına gelindiğinde Almanya’da siyasi iklim değişmiş ve Hitler başbakan seçilmiştir. Bu durum, yukarıda belirtildiği üzere dinî kimlikleri nedeniyle Cassirer ve onun gibi entelektüelleri etkilemiş ve ülkeyi terk etmek zorunda bırakmıştır. Böylece Cassirer ve eşi 2 Mayıs 1933’te Hamburg’tan ayrılmışlardır. Buna bağlı olarak

¹⁸² Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 66.

¹⁸³ Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 104.

¹⁸⁴ Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 104.

¹⁸⁵ Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, 62; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 108.

Cassirer'in görev yaptığı Hamburg Üniversitesi temmuz ayında kendisini emekli etmiş ve durumu ona bildirmiştir. Cassirer yaşamının kalan son on iki yılını Almanya dışında geçirmiş* ve ilk olarak İngiltere'ye gitmiştir.¹⁸⁶

1933-1935 yıllarında Oxford All Souls Kolej'de görev yapan Cassirer, İngiltere yıllarını akademik olarak verimli geçirmiştir. Bu süre zarfında Stockholm, Uppsala ve Glasgow'da çeşitli konferanslar verdiği bilinmektedir. 1935 yılının eylül ayında ise Göteborg Üniversitesi'nde profesör unvanı almıştır. Bu nedenle 1935-1941 arası yıllarda İsveç'te yaşamıştır. Burada da akademik çalışmalarına ara vermeden devam etmiş, 1936 yılında *Determinismus und Indeterminismus (Determinizm ve İndeterminizm)* adlı çalışmasını yayımlamıştır. Akabinde ise önemli bir kalp rahatsızlığı geçirmiştir.¹⁸⁷

Cassirer, Göteborg ve farklı İsveç üniversitelerinde çeşitli konferanslar vermiştir. İsveç dilini öğrenmiş ve bazen yazışmalarında bu dili kullanmıştır. 1939 yılında ise İsveç vatandaşlığına geçmiştir.¹⁸⁸

1940 yılında üniversitede Goethe konulu bir dizi konferans vermiştir. Bu konunun ardında Cassirer'in on dokuz yaşında Deha Çağı (*Sturm und Drang*) üzerine kaleme aldığı metin bulunmaktadır. Onun bu yılda ilk entelektüel ilgisine tekrar geri döndüğü söylenilebilir.¹⁸⁹

Cassirer İsveç'te, sonraki çalışmalarını da etkileyecek bir şekilde kendi felsefesine yeniden eğilmiştir. Bunun iki nedeni bulunmaktadır: İlki Avrupa siyasetinin o günkü durumu, ikincisi ise çağdaş İsveç felsefesini yakından tecrübe etmiş olmasıdır. Buradan hareketle Cassirer, eleştirdiği mantıkçı pozitivist Viyana Çevresi gibi düşünen Uppsala Okulu'nun geleneksel metafizik felsefe karşısında konumlanmasından kendine birtakım notlar çıkarmış¹⁹⁰ ve ömrünün bir bölümünü çağdaş İsveç felsefesi üzerinde çalışmaya vakfetmiştir.¹⁹¹

* Cassirer üzerine yazılan bazı kitaplarda bu dönemden sürgün olarak bahsedilmiş olsa da Cassirer, bilinen anlamda bir sürgüne mahkûm edilmemiştir.

¹⁸⁶ Lofts - Calcagno, "Translators' Introduction", xv-xvi; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 209.

¹⁸⁷ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxviii, xxix; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 259.

¹⁸⁸ John Michael Krois, "Introduction: Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden - An Unknown Chapter in Intellectual History", *Ernst Cassirer: The Swedish Years* (Bern: Peter Lang AG, 2006), 12-13; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 250.

¹⁸⁹ Krois, "Introduction: Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden", 9-10.

¹⁹⁰ Krois, "Introduction: Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden", 17-19.

¹⁹¹ Hansson - Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, 105; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 262.

1941 yılında Yale Üniversitesi'nin teklifi üzerine Amerika'ya giden Cassirer, misafir profesör olarak iki yıl burada ders vermiştir. Birikiminin zirvesinde bulunan Cassirer, 1942'de en önemli eserlerinden biri denilebilecek *Zur Logik der Kulturwissenschaften (Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine)* ve 1944'te *An Essay on Man*'i (*İnsan Üstüne Bir Deneme*) yayımlamıştır. Yale Üniversitesi'nden sonra Kolombiya Üniversitesi'nde de dersler vermiştir. 13 Nisan 1945 tarihinde ise üniversiteden çıkıp taksi çağırmaya çalışırken geçirdiği kalp krizi sonucu yaşama veda etmiştir. Kaleme aldığı son çalışması *The Myth of the State (Devlet Efsanesi)*, ölümünün ardından basıma hazırlanmış ve 1946 yılında yayımlanmıştır. Ayrıca Cassirer'in eşinin verdiği bilgilere göre Ernst Cassirer ölümünden önce kendisine sembolik formlar felsefesinin dördüncü cildi üzerinde çalıştığından bahsetmiştir.¹⁹² Bu çalışma Cassirer'in ölümünün ardından *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen (Sembolik Formaların Metafiziği)* adıyla yayımlanmıştır.

Yaşamının son zamanlarında Cassirer, akademik faaliyetleri için oradan oraya koşturmasını kendisi için yaptığı bir hac yolcuğuna benzetmiştir. Çünkü onun için ilmi çalışmalar bir kutsallık taşımaktadır denilebilir. O bu yolculuğun kendine önemli pek çok tecrübe kazandırdığını da eklemektedir.¹⁹³

2.4.3. Yetişmesine Katkı Sağlayan İsimler

Her birey, verili bir çevreye gözlerini açar. Bu çevre gerek sosyal gerekse kültürel olarak onu kuşatır. Bu alanda kendini gerçekleştirmeye çalışan bireye kılavuzluk eden bazı isimlerin olması bu sürecin bir parçasıdır. Dolayısıyla Cassirer'in de içine doğduğu bir sosyo-kültürel atmosfer vardır. Buna bağlı olarak yetişmesine katkı sağlayan düşünce dünyasını zenginleştiren isimlerin olması da kaçınılmazdır. Bu isimlerden ön plan çıkanlar ise Georg Simmel, Hermann Cohen ve Paul Natorp'tur. Burada altı çizilmesi gereken husus, Cassirer'in bu isimlerin görüş ve düşüncelerini olduğu gibi benimsemediğidir. O, hocalarının birikiminden istifade etmiş, edindiği bilgileri merceğinden geçirmiş ve kendine ait yeni bir sistematik oluşturmuştur.

¹⁹² Cassirer, *Roussau, Kant, Goethe*, xxix, xxx; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 273, 303, 315-316, 334.

¹⁹³ Charles W. Hendel, "Ernst Cassirer", *The Library Of Living Philosophers*, ed. Paul Arthur Schilpp (Menasha: George Banta Publishing, 1949), 6/ 56.

2.4.3.1. Georg Simmel

Sosyolojinin kurucuları arasında zikredilen Simmel, Cassirer'in hocasıdır. Cassirer henüz yirmi yaşındayken daha önce de belirtildiği gibi kendisinden Kant üzerine dersler dinlemiştir.¹⁹⁴ Bu dersler, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin kalkış noktası olan isme, Kant'a dair ilk temelleri oluşturması bakımından önemlidir.

Simmel'in etkisi, Cassirer'in eserlerinde kolaylıkla fark edilebilir. Örneğin Cassirer'in kullandığı form¹⁹⁵, özgürlük,¹⁹⁶ kültür¹⁹⁷ gibi kavramları okuyucuya Simmel'den devşirdiği izlenimini vermektedir. Öte yandan Cassirer son dönem çalışmalarından biri olan *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine* adlı eserinde hocasının *Bireysellik ve Kültür* adlı çalışmasında kullandığı "Kültürün Trajedisi"¹⁹⁸ başlığına yer vermiş, konuyla ilgili ona katıldığı ve katılmadığı noktaları ele almıştır.¹⁹⁹

Örneğin Cassirer, hocasının bir trajedi olarak gördüğü teknoloji²⁰⁰ hakkındaki düşüncelerine kısmen katılmaktadır. Simmel'e göre teknoloji insanın yabancılaşmasına neden olmaktadır. Cassirer bu noktada hocasıyla aynı lenslere sahiptir ama bununla beraber o, bu trajedide en nihayetinde toplumun da aktif olması gerektiğini düşünür. Bu anlamda onun için bir diyalektik söz konusudur.²⁰¹

Kanaatimizce Simmel'in "Duyuların Sosyolojisi"²⁰² adlı yazısı da Cassirer'in üzerinde etkili olmuştur. Zira Cassirer sistematüğinde düşünülür dünyaya ulaşmanın yolu, duyum dünyasından geçmektedir. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde duysal dünyayı ön plana çıkarır. Görmeye, işitmeye, görsel ve işitsel olgulara önem verir. Çünkü insanın anlama, kavrama, içsel bakış gibi yetileri duysal dünya vasıtasıyla gerçekleşir.²⁰³

¹⁹⁴ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xxv.

¹⁹⁵ bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*; bk. Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*.

¹⁹⁶ bk. Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*.

¹⁹⁷ bk. Cassirer *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*.

¹⁹⁸ bk. Cassirer *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 5, 149; Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 8, 337.

¹⁹⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 149-179.

²⁰⁰ Ernst Cassirer, "Form and Technology", çev. Wilson McClelland Dunlavey - John Michael Krois, *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*, ed. Aud Sissel Hoel - Ingvild Folkvord (New York: Palgrave Macmillan Press, 2012), 40-41.

²⁰¹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 156; Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 151-153.

²⁰² bk. Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 219-231.

²⁰³ Milay Köktürk, "Sunuş: Cassirer'in Bilim ve Kültür Felsefesi", *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine* (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2017), 15-16.

Öte yandan Simmel'in insan tanımı da Cassirer'in insana dair bakış açısını anımsatmaktadır. Nitekim Simmel insanı, "sınırları bulunmayan bir sınır varlık"²⁰⁴ olarak nitelendirmiştir. İleride vurgulanacağı üzere Cassirer de bu şekilde düşünmektedir.²⁰⁵

Cassirer, yetişmesini sağlayan bir başka isim olan Hermann Cohen'i, Simmel aracılığıyla tanımış ve onun öğrencisi olma fırsatı yakalamıştır.²⁰⁶

2.4.3.2. Hermann Cohen ve Paul Natorp

1842-1918 yılları arasında yaşayan Hermann Cohen, kurucusu olduğu Marburg Okulu'nda görev yapmıştır. Aydınlanmacı bir Yahudi filozoftur²⁰⁷ ve Yeni Kantçı'dır. Çalışmalarında Alman İdealizmi ile bağlı olduğu din olan Yahudiliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Fakat yaşadığı dönemde Yahudiliğe ve Yahudilere karşı gösterilen tutum nedeniyle görüşleri eleştirilmiş ve etkili olmamıştır. Kant üzerine yaptığı çalışmalarla anılan Cohen, Kant'ın eleştirdiği salt ve pratik akıl ile yargı karşısına *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik der reinen Willens*, *Ästhetik der reinen Gefühls* (*Salt Bilginin Mantığı*, *Salt İstenç Etiği*, *Salt Duygunun-Hissedişin- Estetiği*) gibi üç başlıkta ele aldığı eserlerle yeni bir sistematik kurmak istemiştir. Görüş ve düşünceleriyle öğrencileri Paul Natorp ve Ernst Cassirer gibi isimleri etkilemiştir.²⁰⁸

Kant'a olan ilgisi Simmel ile başlayan Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* adlı eserine yazdığı ön sözde Kant'ı tam manasıyla Cohen'den öğrendiğini ve bu konuda ona duyduğu minnettarlığı belirtmiştir.²⁰⁹

Cohen, Cassirer'le konuştuğu ilk anda onun yeteneğini fark eden isimlerden biridir. Zira seminerinde salona yönelttiği bir soruyu Cassirer cevapladığında Cohen şaşkınlığını "O an bu adamın benden öğreneceği bir şey olmadığı hissine kapıldım."²¹⁰ diyerek belirtmiştir.

Cassirer yetiştiği dönemlerde hocası Hermann Cohen'e gerek ilmi bir yakınlıkla gerekse dostluk bağı ile bağlıdır. Hocasına kendine kattıkları için vefa da duymaktadır. Öte

²⁰⁴ Georg Simmel, *Harabe Kapı ve Köprü Kulp*, çev. Alp Tümertekin - Nihat Ülner (İstanbul: Janus Yayıncılık, 2020), 59.

²⁰⁵ bk. Ernst Cassirer - Martin Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, çev. Kubilay Hoşgör (Ankara: Fol Kitap, 2021), 28-29.

²⁰⁶ Matherne, *Cassirer*, 3.

²⁰⁷ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 97.

²⁰⁸ Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 112-113.

²⁰⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 17-18.

²¹⁰ Gawronsky, "Ernst Cassirer: His Life And His Work, A Biography", 6/7.

yandan Cassirer, kendine ait bir sistem geliştirirken manevi bağına sadık kalmakla beraber hocasının görüş ve düşüncelerinden uzaklaşmış ve ondan kopmuştur.²¹¹ Çünkü o, hocasının bir kopyası değildir. Bununla beraber Cassirer için hocasına yakın ve uzak olduğu her iki dönem de önemlidir. Toni Cassirer'in aktardığına göre Cassirer, Cohen'den "mükemmel usta", "ideal hoca" şeklinde bahsetmiştir.²¹²

Cohen'in Cassirer ile anılması, Cohen için büyük bir önem taşımamaktadır. Çünkü kendisi Alman üniversite sisteminde öğrencilerinin hayranlık duyduğu ve onlar tarafından peygamber olarak nitelendirilen bir isimdir. Bununla beraber Cassirer'in hocasına olan sadakati kendisini ilerleyen yıllarda olumsuz manada etkilemiştir. Zira toplum için Cohen bir Yahudi'dir* ve Kant'ı bu merceklerle ele almaktadır. Fakat Cassirer'in hocasından ilmi açıdan farklılaştığı görmezden gelinmiş ve ikisi her zaman aynı görülmüştür. Bu sebeple Cassirer hocasına olan ve ömrünün sonuna dek süren bağlılığı nedeniyle zaman zaman çetin şartlarla karşılaşmıştır.²¹³

Cassirer, Marburg Okulu'nun öne çıkan bazı fikirlerini kabul etmiştir. Bilgiyi elde etmek için görev bilinciyle hareket etmenin farkına varılması, varoluş analizi için felsefi araştırmayı benimseme ve felsefi bir araştırma yaparken bilimlerin merkeziliğini kabul ederek işe başlamak gerektiği fikri bunlardan birkaçıdır.²¹⁴

Örneğin Cohen, Cassirer'in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff (Töz ve İşlev)* adlı eserini Marburg Okulu'nun görüşlerini yansıtan bir çalışma olarak nitelendirmiş ve övmüştür. Cassirer'in kavramları işlevsel görmesi ve tözsel olmadığını vurgulaması Cohen'i memnun etmiş ve öğrencisiyle uzlaştığı bir görüş olduğunu ifade etmiştir.²¹⁵

Marburg Okulu'nun bir diğer hocası Paul Natorp'tur. 1885 yılından itibaren bu okulda profesör olarak görev yapmıştır. Pedagogdur. Bireyi değil toplumu incelemiştir. "Sosyal

²¹¹ Ernst Cassirer, *Determinism and Indeterminism: In Modern Physics, Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality*, çev. O. Theodor Benfey (Londra: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1956), xxiv; Gawronsky, "Ernst Cassirer: His Life And His Work, A Biography", VI/8.

²¹² Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 301; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 94.

* Gürkan, İbn Meymun'un Tanrı ve insan ilişkisini bütünüyle zihni ve doğal olarak görme düşüncesinin Cohen'de de bulunduğunu zira Cohen'in vahyi bir seferde olup biten bir hadise şeklinde değil kişinin eriştiği bir aşama olarak düşündüğünü belirtir. Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 118-119.

²¹³ Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 116; Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 47-48.

²¹⁴ Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 115-116.

²¹⁵ Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 325.

insan”a vurgu yapmaktadır. Bu önceleyiş onun, bireyin tüm fiillerini toplumun belirlediği şekilde bir görüşü savunduğu anlamına gelmemektedir. Ama birey, toplum olmadan somut bir varlık da gösteremez. Bu sebeple Natorp için bireyi ön plana çıkarıp toplumu ihmal eden öğretiler indirgeyicidir. Yaşama giden yol, bilimsel değil yaşamın kendisidir. Onun anlam ve bütünlüğüne yaşayarak ulaşılır. Natorp tüm bunlarla beraber hocası Cohen gibi Yahudilik ile Almanlık arasında uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. Görüşleriyle Heidegger ve Cassirer gibi isimleri etkilemiştir.²¹⁶

Cassirer, Paul Natorp’un da bazı görüşlerini benimsemiş bazı görüşlerine ise katılmamıştır. Örneğin o, kültürü ele alırken hocasının “çift yönlü kavrayış” metodunu kullanmış ama aynı zamanda hocasının bu yöntemi kullanırken kültüre aşırı rasyonel ve sınırlandırıcı biçimde yaklaşmasını eleştirmiştir.²¹⁷

Cassirer bu eleştiriyi yaparken *Sembolik Formlar Felsefesi*’nin üçüncü cildinde dinin, sanatın, ahlakın aşırı nesnelleştirme formlarıyla mı ele alınmaları gerektiğini yoksa kendilerine özgü başka bir mihenge mi vurulmaları gerektiğini sormuş ve sorgulamıştır. Ona göre dinin, sanatın, ahlakın ve dahi dilin kendi mülkiyetlerini içeren bir nesnelleştirmeye ihtiyaçları vardır ve bu durum görmezden gelinmemelidir.²¹⁸

Cassirer için insanı, buna bağlı olarak da kültürü ve onun bileşenlerini doğa bilimleri gibi incelemek indirgeyici ve sınırlayıcı bir yaklaşımdan öteye geçememek demektir. O yüzden Cassirer, hocalarının özellikle de Cohen’in doğa bilimlerine verdiği değeri benimsememiştir.²¹⁹ 1923 yılında Ortodoks Marburg öğretilerinden uzaklaştığını duyurmuştur.²²⁰

2.4.4. Etkilendiği İsimler

Birey, kendisini bulduğu sosyo-kültürel çevrenin içerisinde birtakım kaynaklardan da beslenerek ilgi alanlarını belirler. Yaptığı araştırma ve okumalar onun görüş ve düşüncelerini şekillendirir. Cassirer’in de etkilendiği, eserlerinde bir konuyu tartışırken görüşlerine yer verdiği bazı isimler bulunmaktadır. Kant, Hegel, Dilthey ve Goethe bu isimlerin önde gelenlerinden birkaçıdır.

²¹⁶ Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 113-114.

²¹⁷ Matherne, *Cassirer*, 124-125.

²¹⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 81-82.

²¹⁹ Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 114-115.

²²⁰ Gordon, *Continental Divide, Heidegger, Cassirer, Davos*, 83.

Bu isimlerin birer düşünür oldukları göz önünde bulundurulursa, her biri hakkında detaylı bilgiler vermek çalışmanın sınırlarının ötesindedir. Bu sebeple daha çok sembolik formlarla olan bağlantıları ve katkıları üzerinde yoğunlaşılacaktır.

2.4.4.1. Sembolik Formların Arşimet Noktası: Kant

Aydınlanma döneminin önde gelen temsilcilerinden biri olan Kant,²²¹ Cassirer'in düşünce dünyasını şekillendirmiştir. Kant'a dair ilgisi onu Marburg'a getirmiş, genelde bu okula özelde ise hocalarına bağlılığı daha sonraki yıllarda kendisinin Yeni Kantçı şeklinde nitelendirilmesine neden olmuştur. Oysa Gordon'a göre Cassirer Ortodoks Yeni Kantçılık'ın somutlaşmış bir temsilcisi değildir.²²²

Yeni Kantçılık, etkileri günümüze dek süren felsefe okullarından oluşmuş bir topluluktur. Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen (Kant ve Taklitleri)* adıyla yayımlanan kitabında "Kant'a Dönelim!" (*Zurück zu Kant!*) sloganını kullanmış ve filozoflara Kant'a dönme çağrısında bulunmuştur. Dönemin filozoflarının pozitivist bilim düşüncesini eleştirmeleri, Alman İdealizmine tepki göstermeleri, hermenötik içerisinde anlamının bir yöntem hâline getirilmesini istemeleri ve Dilthey'in insan, kültür, toplum vb. konulara pozitivist bilim anlayışıyla yaklaşılmasına getirdiği eleştirileri desteklemeleri gibi düşünceler, Liebmann'ın çağrısının yerine ulaşmasında ve Yeni Kantçılık'ın ortaya çıkmasına etki etmiştir.²²³

Fizyolojik Okul (Friedrich Albert Lange, Hermann von Helmholtz, Eduard Zeller), Metafiziksel Yeni Kantçılık (Benno Erdmann, Alois Riehl, Hans Vaihinger, Erich Adickes), Marburg Okulu (Paul Natorp, Hermann Cohen, Ernst Cassirer), Heidelberg Okulu (Max Weber, Wilhelm Windelband, Emil Lask, Heinrich Rickert, K. Hübner), Göttingen Okulu (J. F. Fries, Leonard Nelson), Sosyolojik Yeni Kantçılık (George Simmel), Yeni Yeni Kantçılık (Hans Wagner, Wolfgang Cramer) gibi toplamda yedi Yeni Kantçı okul olsa da bunlar arasında daha çok bilinen Marburg ve Heidelberg okullarıdır.²²⁴

Kantçı dualite denilen numen ve fenomen ayrımı bu okulların sistematığının başlangıç noktasıdır. Birey fenomenler dünyasında nedensellik ilkelerine göre konumlandırılmıştır.

²²¹ Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 145.

²²² Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 12.

²²³ Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 105-107.

²²⁴ Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 108.

Oysa o, aklını kullanarak özgür seçimiyle fenomen dünyasında kendine has bir numen dünyası oluşturabilir. Bu dünya ahlakın dünyasıdır. Fenomen dünyası nedensellik ilkeleriyle incelense bile numen dünyası bu ilkelerle ele alınmaz. Dolayısıyla kültür bilimlerinin konusu olarak incelenmeye tabi kılınmalıdır. Böylece Yeni Kantçılar hem Kant'tan yola çıkarak doğa bilimlerinin nedenselci yaklaşımını eleştirmiş hem de Kant'ın boş bıraktığı alanda kültür bilimleri alanına eğilmişlerdir.²²⁵

Capps'e göre Cassirer bu noktada Kant'a çok şey borçludur. Çünkü o, Kant'ın boş bıraktığı alanı fark etmiş ve kültür bilimleri üzerine yoğunlaşmıştır.²²⁶ Dönemin modasına uyarak sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında metod birliği²²⁷ sağlamaya çalışmamış, aksine her iki alana da hâkim olduğu için bunun pek mümkün olamayacağını oldukça bilincinde hareket etmiştir. Böylece o, yalnızca bilimsel yolla bilmeyi değil anlamayı ve onun farklı biçimlerini de ön plana çıkarmaya çalışmıştır.²²⁸

Varlık ve düşünce dikotomisi yerine, onların karşılıklığını kabul eden Cassirer, Kant'a ait yapıların ötesine ilerlemeyi kendine görev edinmiştir. Kısaca Kant'ın üç eleştiri çerçevesinden hareketle sembolik formlara ulaşmıştır. Böylelikle üç unsuru genişletip zenginleştirmiştir.²²⁹

Cassirer işe "Kopernikvari Devrim"le başlamış ve eserlerinin hemen hemen hepsinde bu ifadeye atıf yapmıştır.²³⁰ Kopernik'in dünya tasarımı güneşin merkezde olup dünyanın hem kendi hem de güneşin etrafında dönmesi şeklindedir. Kant buna dayanarak gözlemcinin sabit konumundan nesnenin sabit konuma geçmesi görüşünü ortaya atmıştır.²³¹ Bu analogi artık nesneyi değil özneyi merkeze almayı ifade etmektedir.²³² Cassirer de;

Bu devrim, mantıksal yargı işleviyle ilgili olduğu gibi, aynı nedenden dolayı ve haklı olarak bütün zihinsel biçimlendirme ilkelerine ve sistemlerine sirayet eder. İşlevi üründen ya da

²²⁵ Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 107.

²²⁶ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 210-211.

²²⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kemal Ataman, "Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 313-329.

²²⁸ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 42.

²²⁹ Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 211.

²³⁰ Örneğin bk. Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 73; Cassirer, *Dil ve Mit*, 14; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 24, 26. vd.

²³¹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 201.

²³² Birgit Recki, "Kant ve Aydınlanma", çev. Hakan Çörekçioğlu, *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, ed. E. Efe Çakmak (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2020), 41-42/200.

ürünü işlevden anlamaya çalışmamızda, işlevi üründe ya da ürünü işlevde “temellendirmemiz” noktasında hep bir soru vardır. Bu soru farklı bir problem alanını diğerine bağlayan zihinsel bir bağ teşkil eder. Soru, bizi herhangi bir şeyssel tekdüzelik içine düşürmeden, farklı alanların iç metodik bütünlüğünü de anlatır. Çünkü eleştirel düşünmenin temel ilkesi, yani nesnenin işlevinin “önceliği” ilkesi özel alanda yeni bir biçim alır ve yeni bir temellendirme talep eder. Bilgi işlevi yanında dilsel, mitik-dinsel düşünme ve sanatsal temaşa işlevleri hakikaten doğru kavranınca, bu kavrayıştan, bu düşünce biçimlerinin hepsinde, nesnel bir anlam bağlamında ve nesnel bir seyir bütünü içinde, dünyayı belli türde bir biçimlendirmenin değil, dünya hakkında bir biçimlendirmenin nasıl gerçekleştiği açıkça anlaşılır.²³³

diyerek Kopernik devrimini sembolik formların temeli için kullanmıştır. Ona göre sembolik formlar, gerçekliği idrak edebilmek için birer nesne olmakta ve onlar aracılığıyla gerçeklik insanlara görünür kılınmaktadır. Çünkü bu formlar basit taklitler değildirler.²³⁴

Bu noktada Cassirer’in genelde Kant’a özelde ise “Kopernikvari Devrim”e niçin bu kadar ilgi duyduğu sorusu zihinleri meşgul edebilir. Yapılan okumalardan derlenen veriler bu soruya verilebilecek cevabın Cassirer’in dinî kimliğiyle bağlantılı olduğuna işaret etmektedir.

Her şeyden önce Kopernik, güneş merkezli evren sistemiyle Batlamyusçu anlayışa ve buna bağlı olarak kabul gören Hristiyan öğretilerine dayalı evren anlayışına karşı çıkmıştır.²³⁵ Çünkü Batlamyus, Kutsal Kitap’taki ifadelerden hareketle dünyanın sabit durduğu bir evren sistemini savunmuştur.²³⁶ Kopernik ayrıca Batlamyus’un aksine hem daha doğal hem de dinî ve estetik kaygılarla Tanrı’nın evrene koyduğu ahengi göstermeye çalışan bir astronomi anlayışını vurgulamıştır.²³⁷

Öte yandan Kant’ın *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı* adlı eserinde “genel geçer konukseverlik” kavramı dikkat çekicidir. Kant’a göre konukseverlik; yabancı bir

²³³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 29-30.

²³⁴ Cassirer, *Dil ve Mit*, 15.

²³⁵ Colin A. Russell, “Bilim ve Din Çatışması”, çev. Cihan Alan, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 32; Robert J. Schadewald, “Yermerkezlilik”, çev. Yasmina Peker, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 537.

²³⁶ Schadewald, “Yermerkezlilik”, 538.

²³⁷ Owen Gingerich, “Kopernik Devrimi”, çev. Yasmina Peker, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 506.

kimsenin, gittiği yerde insani bir şekilde muamele görme hakkına sahip olmasıdır. Kant'a göre yabancıнын gittiği ülkeye girmesine müsaade edilmeyebilir fakat onun isteğini geri çevirirken yabancıya zarar verilmemelidir. Ülkeye girmesine izin verildiği takdirde ise barış ortamını bozmadığı sürece kendisine iyi davranılmalıdır. Aslında talep edilen, tüm insanların toplum yaşamında yer almasını onaylayan bir misafirlik hakkıdır. Dünyanın şekli nedeniyle ortaklaşa kullanılan alanlar için sahip olunan hak, özgürce yaşamaya elverişli değildir. Dolayısıyla insanlar bir arada yaşarken birbirlerine saygılı olmalıdır. Özetle dünyanın herhangi bir bölgesindeki biri, diğerinden daha fazla hakka sahip değildir.²³⁸

Ricoeur'a göre burada bahsedilen kanıt, Kopernik sistemine dayanmaktadır. Kant'ın itirazı "yabancı düşmanlığına" karşıdır. Onun düşüncesinde madem üzerinde yaşanan dünya sonludur o zaman herkesin dünyanın herhangi bir yerinde yaşama hakkı bulunmaktadır. Birey gittiği yerde sadece devletin yargılama alanı içerisinde yaşama ve tanınma hakkına sahiptir.²³⁹

Levine de *Dreamland of Humanists (Hümanistlerin Düşler Ülkesi)* adlı çalışmasında Alman Yahudilerinin Yeni Kantçı Okulu benimsemelerinin arka planında bu okulun Alman felsefesini Yahudilere güvenli bir ortam sağlaması olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre Yeni Kantçılık, felsefenin gayesini bilimin elverişli metotlarının araştırılmasıyla sınırlandırmıştır.²⁴⁰

Tüm bunlar bütünüyle olmasa da Cassirer'in Kant'a duyduğu felsefi yakınlığın bir yönünü anlamada bazı parametreler olarak görülebilir. Burada tekrar hatırlatılması gereken nokta, Cassirer'in hiçbir sistemi, görüşü doğrudan ve taklitçi bir tavırla kabul etmediğidir. O her zaman edindiği bilgileri kendi süzgecinden geçirmiş ve bunların üzerine yeni bilgiler ekleyerek kendine has bir sistem geliştirmiştir. Yeni Kantçıların da temel fikri Kant'ı tekrar etmek değil Kant'ı merkeze alarak onun ilerisine gitmektir.²⁴¹

Cassirer düşüncesinde insan, kendini ifade etme özelliğine sahiptir ve bu ifade biçimi "kendiliğinden" meydana gelmektedir. İnsan olmaklık, anlam dünyaları oluşturmak

²³⁸ Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, çev. Celal Yeşilçayır (Ankara: Fol Kitap, 2. Basım, 2021), 51.

²³⁹ Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 95-96.

²⁴⁰ Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 22.

²⁴¹ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 57.

demektir. İnsan tarafından özgürce üretilen bu anlam dünyaları ahlaki, güzel ve hakikat şeklinde tecrübe edilen nesnel alanlar hâline gelir. Cassirer bu durumu insanın inşa edici ve şekillendirici yetisine devreder. Dünya üretmeyi kendiliğindenlikle ifade eden Cassirer'in bu kavramı Kant'tan aldığı bilinmektedir.²⁴²

2.4.4.2. Metaforun Sahibi ve Temeli: Hegel

Başta Karl Marx olmak üzere fikirleriyle pek çok ismi etkileyen Alman filozof Hegel,²⁴³ Cassirer'in düşüncelerinin şekillenmesinde de önemli bir isimdir.

Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesinin* üçüncü cildine yazdığı ön sözde Hegel'in fenomenolojisini baz aldığını belirtir.²⁴⁴ Hegel'e göre fenomenoloji, önceden belirlenmiş herhangi bir modele uyum sağlama değil, fenomenin görüldüğü şekliyle kendisinden bir bilgi üretmeyi hedefler ve bilince vurgu yapar. Böylece o bir zihin fenomenolojisi ortaya koyar. Bu fenomenolojide bilinç formları tarihin evrelerinde olduğu gibi giderek daha da gelişmiş bir hâle ulaşır.²⁴⁵ Çünkü Hegel yasa fikrini kabul etmektedir.²⁴⁶

Hegel; felsefe, din ve sanatı da bu evreler içine yerleştirir. Onun için mutlak bilgiye giden yol ilerlemecedir. Bu durumu da zihni bir merdiven metaforu ile ifade eder. Merdivenin en alt basamağını sanat, orta noktayı din ve en üst seviyeyi de felsefe oluşturmaktadır. Hegel için en kesin bilgi, felsefi olandır. Çünkü bilincin bu formunda eksiklik ve çelişki bulunmaz.²⁴⁷

Cassirer'in Hegel'den ayrılığı tam da bu noktada başlar. O, merdivenin basamaklarını uzatır. Mit, dil, din, sanat ve bilim yeni merdivenin basamaklarıdır. Fakat Cassirer formların konumuna Hegelci bir mana yüklemeyi ve şöyle der:

²⁴² Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 6; Kendiliğinden kavramı için bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*.

²⁴³ George Ritzer - Jeffrey Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2014), 20.

²⁴⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 10; Cassirer'in Husserl'den de etkilendiği bilinmektedir. bk. Daniel O. Dahlstrom, "Cassirer's Phenomenological Affinities", *Interpreting Cassirer: Critical Essays*, ed. Simon Truwant (New York: Cambridge University Press, 2021), 193-202.

²⁴⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci - Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 4. Basım, 2016), 62.

²⁴⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 142.

²⁴⁷ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, 63; G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Baillie (New York: The Macmillan Company, 1910), 23-24.

Bu merdivenin hiçbir basamağı, felsefi incelemede vazgeçilebilecek bir *alt tür* değildir. Bilgiyi kendi ürünü veya salt üretimi içinde değil, saf süreç-niteliği içinde anlamak söz konusu olunca, bu basamakların hepsinin hesaba katılması, dikkate alınması ve bilinmiş olması gereği vardır.²⁴⁸

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Cassirer, ilerlemecilik konusunda Hegel’le aynı fikirde değildir. O, bu noktada olumsuzdur. Çünkü bu ilerleme mutlak manada gerçekleşmeyebilir. İlerleme elbette olabilir fakat başka seçenekler de mevcuttur.²⁴⁹ Dolayısıyla burada bir döngüsel ilerlemecilikten bahsedilebilir.

Cassirer’in bu şekilde düşünmesi sadece sıradan bir söylem değildir. Çünkü o, kültürün gerileyebileceğini, ilerlemenin her zaman mümkün olmadığını ülkesini terk etmek zorunda kalan biri olarak yaşamıştır.²⁵⁰ Bu konuda bilimde ilerlemelerin yanı sıra paradigma değişimlerinin de olabileceğini ortaya koyan Kuhn²⁵¹ ile aynı fikirde olduğu söylenebilir.

Bütünlükçü yaklaşım fikri noktasında Hegel’den etkilenen ama Hegel’le aynı yere varmayan Cassirer, parçalara odaklanıp kalmamanın önemine dikkat çeker. O, parça ile bütün arasındaki hermenötik döngünün farkındadır. Cassirer için sembolik formların her biri kendi içinde kendine özgüdür ve biri diğerine tercih edilemez. Dolayısıyla birbirleriyle uzlaşamaz gibi görünseler de aslında birbiri ile bağlantılı olan bu formlar, ayrı ayrı kıymetlidir ve bir bütündür.²⁵² Çünkü ona göre zihnin yapısı bütüncüdür ve bu konuda Gestalt psikolojisi* kendisini desteklediği için ona yakındır.²⁵³ Cassirer’in zihinsel modelinde temel duysal unsurlar kompleks bütünlüktedir. Zihin herhangi bir duysal unsur dışarıdan aktarırken aktif yapıdadır ve zihnin yorumlayıcı işlevi ki Cassirer buna sembolik özlülük der, duysal unsur alınırken mevcuttur.²⁵⁴

²⁴⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 11. (İtalikler Cassirer’e aittir.)

²⁴⁹ Matherne, *Cassirer*, 145-146.

²⁵⁰ Matherne, *Cassirer*, 202.

²⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2015).

²⁵² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 34-36.

* Gestalt psikolojisi; bilincin parçaları vasıtasıyla değil bir bütün hâlinde incelenmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bilincin parça ile yaşadığı deneyimle bütününki aynı değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bernstein vd., *Psychology*, 14.

²⁵³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 59; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 140.

²⁵⁴ Guido Kreis, “Cassirer’s Philosophy of Mind From Consciousness to ‘Objective Spirit’”, *Interpreting Cassirer: Critical Essays*, ed. Simon Truwant (New York: Cambridge University Press, 2021), 170, 174.

Cassirer herhangi bir araştırmada tek boyuta odaklanmanın yanlışlığını anlatırken “ağağlara odaklanarak ormanı goremek” ifadesini kullanmaktadır.²⁵⁵ Çünkü “İnsanlık halısının bir ucuna bastığımızda, halının tümüne basmış olursunuz.”²⁵⁶

Cassirer her ne kadar tüm fikirlerinde doğrudan Hegel’e katılmasa da onun terimlerini kullanmaktan geri durmaz. *Geist* kelimesi bunu örnekler niteliktedir.²⁵⁷ Ayrıca ünlü Davos zirvesinde Heidegger’in “İnsanın sonsuzluğa giden yolu nedir?” sorusuna Hegelyan etkilerle cevap verdiği fark edilmiştir. Cassirer’in burada “Bu tin ülkesinin kadehinden ona sonsuzluk akar.” derken *Tinin Fenomenolojisi*’nin son kısmına atıf yaptığı fakat Schiller’e ait bu dizeleri biraz karıştırmak aslında “köpürür” şeklinde geçen ifadeyi “akar” olarak değiştirdiği belirtilmiştir.²⁵⁸

2.4.4.3. Yöntemin Kökleri: Dilthey

Tin Bilimlerine Giriş adlı çalışması yayımlandıktan sonra görüşleriyle geniş etkiler uyandıran Dilthey,²⁵⁹ Cassirer’in de düşüncelerini şekillendiren bir başka isim olmuştur. Genel itibarıyla bazı görüşlerini eleştirse de Cassirer’in yönteminin temelleri Dilthey’da görülmektedir. Her şeyden önce Cassirer, Dilthey’in *Das Erlebnis und die Dichtung* (*Yaşantı ve Şiir*) adlı eserinden esinlenmiş ve eserdeki gibi düşüncelerini ifade ederken şairlerden de bahsetmiş, onların şiirlerine atıf yapmıştır.²⁶⁰ Öte yandan Cassirer, tin kavramında Hegel’in izini sürmemiş ve Dilthey’a yönelmiştir. Bu anlamda tin, nesnel bir fenomenoloji olarak görülmüştür. O, insanların ortaklaşa ve etkin bir şekildeki girişimlerinin fenomenolojisidir.²⁶¹ Dilthey için bireyin gerçek dünyası, kültür dünyasıdır. Birey, kendi kültürel ve tarihsel sabitesinden aynı zamanda da birikiminden hareketle tarihine ve kültürüne yönelip onu anlayabilir. Bilmek için anlaması gerekir. Dolayısıyla burada bir yorumlama edimi bulunmaktadır.²⁶² Cassirer de bu noktada Dilthey’la aynı fikirdedir. *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine* adlı eserinde kültürü

²⁵⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 323.

²⁵⁶ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 152.

²⁵⁷ Lofts - Calcagno, “Translators’ Introduction”, xxx.

²⁵⁸ Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos’ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 29. Çevirenin koyduğu dipnot. Ayrıca bk. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 183. Hegel’in Schiller’den biraz değiştirerek aldığı dizeler şöyledir: “bu tinler ülkesinin kadehinden / köpürür onun için sonsuzluğu.” bk. G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 4. Basım, 2015), 324.

²⁵⁹ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 59.

²⁶⁰ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xviii.

²⁶¹ Matherne, *Cassirer*, 123-124.

²⁶² Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 181.

incelemek için nasıl bir yöntem kullanılması gerektiğini ortaya koyar ve kültür formlarını incelemenin hermenötikle mümkün olacağını iddia eder.²⁶³ Çünkü kültür formları derin manalar içerir ve bu manayı pozitivistik bilim ölçütlerine göre değerlendirmek onları sınırlamak demektir. Bu sebeple kültür incelemeleri hermenötik bir yaklaşımı gerektirir.²⁶⁴

Dilthey; Comte ve Mill'i tin bilimlerini incelerken doğa bilimlerinde kullanılan yöntemlerden hareket etme tutumunu sadece bir çözüm üretmiş olmaları noktasında başarılı bulur. Çünkü onların bu tutumu Dilthey için kendi ifadeleriyle "yoksul ve yalınkat"tır.²⁶⁵ Cassirer de kültür bilimlerinin doğa bilimlerindeki metotlarla incelenemeyeceğini vurgular ve daha da ötesi yasa fikrine katılmaz.²⁶⁶ Ayrıca o, Dilthey gibi özelden bireyin genelde de toplumun davranışlarının anlaşılması isteniyorsa değerlerin de hesaba katılması gerektiğini savunmaktadır.²⁶⁷

Dilthey tin bilimleri için bu alana özgü bir metot arayışına girmiş, doğa bilimleri metotlarını ise dışlamıştır. Oysa Cassirer yeni yöntem arayışında Dilthey'a katılırken doğa bilimi anlayışını dışarıda bırakmamıştır. Çünkü doğa bilimlerinde yeni gelişmeler yaşanmıştır. Mutlaklık anlayışı ve indirgemecilikten görecelilik ve çok boyutlu anlayışa evrilen bir süreç ortaya çıkmıştır. Cassirer doğa bilimlerine olan hâkimiyeti ile kültür bilimlerine yaklaşmıştır. Hem kültür unsurlarının fiziksel, maddi yönünü hem de bu unsurlarla diyalektik bir ilişki içinde olan bireyin özel yaşantı alanı önemlidir.²⁶⁸ Dolayısıyla kültür unsurlarını incelerken fiziksel, sosyal ve psikolojik boyut göz ardı edilmemelidir.²⁶⁹

Cassirer, doğa bilimi-kültür bilimi dikotomisine girmemiştir. Onu Dilthey'dan farklı kılan yönü budur. O, kültürü salt tarihselliğe de indirgememiştir. Sembolik formlar dediği kültür unsurları tarihselliklerinin yanı sıra bireyin zihninden de bağımsız değildirler. Bu sebeple Cassirer, çalışmalarında tarihsel ve sistematik metodu ayrı ayrı ele almayı

²⁶³ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 142.

²⁶⁴ Ataman, "Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi", 328.

²⁶⁵ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 16.

²⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*.

²⁶⁷ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 40; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 114, 141-142.

²⁶⁸ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 49-50.

²⁶⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 83.

birlikte kullanmıştır.²⁷⁰ Ona göre sistematik felsefe, dünyayı tek boyutlu bakış açısından kurtarmakla yükümlüdür. Sembolik formlar bütün olarak kavranmalı, bütünlük içindeki parçalara da hak ettikleri değer ayrı ayrı verilmelidir.²⁷¹

Cassirer'in Dilthey'dan farklılaştığı bir başka konu, Dilthey'in dıştaki dünyanın gerçekliğine ve yabancı öznenin davranışlarına bir nevi neden-sonuç ilişkisi şeklinde yaklaştığını ve benzerlik çıkarımıyla hareket ettiğini düşünmesidir. Çünkü Cassirer'e göre ne dış dünya ne de "yabancı özne" doğrudan idrak edilemez. Bu noktada dolaylı kavrama söz konusudur ve bir aktarım mevcuttur. Bu nedenle Cassirer'e göre "yabancı özne" tümevarımsal ve deneysel olarak bilinemez. Cassirer Dilthey'in söz konusu bu perspektifini bu bakımdan ilk etapta pozitivist olarak nitelendirmiştir.²⁷²

2.4.4.4. Sembol ve Duygular: Goethe

Faust, Genç Werther'in Acıları, Batı-Doğu Divanı gibi çağları aşarak günümüze ulaşan eserlerin sahibi Goethe, torununun ifadesine göre Cassirer'in kalbinde özel bir yer edinmiştir. Eserlerinde onun sembolik anlatımlarından aldığı ilhamın yansımalarına rastlanmaktadır.²⁷³ Ayrıca eşi Toni Cassirer'in aktardığına göre Goethe'nin yaşam felsefesi Cassirer'e yön vermiştir.²⁷⁴ Bu sebeple Cassirer'i anlamak, biraz da Goethe'yi anlamak demektir.

1749'da Frankfurt'ta doğan Goethe; hukuk, tıp ve botanik öğrenimi görmüştür. 1768'de hastalanmış, rahatsızlığının ruhundaki ciddi tesirleriyle astroloji, simya ve dinsel gizemcilikle ilgilenmiştir. 1774'te yazdığı bir drama ile *Sturm und Drang* (Fırtına ve Atılım) adı verilen edebiyat akımının önde gelen isimlerinden biri olmuştur. *Sturm und Drang*, Aydınlanma dönemi edebiyat akımlarından biridir ve Dehâ Çağı olarak da bilinmektedir.²⁷⁵ 1767-1785 yılları arasını kapsayan bu dönemde Aydınlanma döneminin akli yüceltmesine tepki gösterilmiş, duygular ön plana çıkarılmış, maneviyat ve hayal gücü önemslenmiştir.²⁷⁶ Cassirer bu dönemden "Sturm und Drang Dönemi, modern zamanların öznellik ve kişilik kavramları altında birleştirdiği problemlerin tümüne,

²⁷⁰ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 80.

²⁷¹ Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016), 138.

²⁷² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 113-114.

²⁷³ Coşkun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 5, 19.

²⁷⁴ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 269.

²⁷⁵ Ali İhsan Kolcu, *Batı Edebiyatı* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 7. Basım, 2013), 312, 317.

²⁷⁶ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 105.

popüler dili ve görüşü bilinçli bir şekilde yeniden ele alarak farklı bir anlatım tarzıyla yaklaşmıştır.”²⁷⁷ diyerek bahsetmiştir. Cassirer’e göre on sekizinci yüzyılın entelektüel geçmişine Goethe’den yeni bir duygu akmıştır.²⁷⁸

Bu yüzyıl içerisinde Almanca kısmen barbar olarak nitelendirilmiştir. Fransızcanın ön plana çıkarıldığı bu dönemde vatansever Almanlar bir arayışa girmiş ve böylece yeni bir şair/yazar kuşağı ortaya çıkmıştır. Shakespeare’i seven, doğaya hayranlık duyan, Fransız akılcılığını eleştiren ve duyguların önemini vurgulayan bu yazarların önemli simalarından biri de Goethe’dır.²⁷⁹

Goethe her şeyden ve herkesten önce kendini sembolik bir şekilde ifade eden bir isimdir.²⁸⁰ Öte yandan hissetmediği hiçbir şeyi kaleme almadığını belirtmiştir.²⁸¹ Söyleminin en somut örneğini *Faust* adlı eseri oluşturmaktadır. Arayan, soran, sorgulayan Faust, Goethe’nin âdeta bir temsilidir. Kendinden hareketle insanı ve toplumu sembolik olarak dile getirdiği bu eserde *Sturm und Drang*’ın etkileri de görülmektedir.²⁸²

Goethe, yirminci yüzyılın başlarına kadar hüküm süren evrenselci bilim anlayışına karşı tekilci doğa görüşünü savunan isimler arasında zikredilmektedir. Bu anlayışa göre doğa bir kaostur. Akılla anlaşılabilir bir boyuta sahip olsa bile aslında akıl dışıdır. Doğada bir hiyerarşi söz konusu değildir. Birbirinden ayrı ve farklı yapılar bulunabilir. Organik olan doğanın tam anlamıyla bir düzene sahip olduğu söylenemez.²⁸³

Goethe’nin de savunduğu ve evrenselci bakış açısını eleştiren bu fikirler, daha sonraları yeni kavrayışlar ve bakış açılarına kapı aralamıştır. Geliştirilen yeni yöntemler örneğin karşılaştırmalı doğa bilimleri gibi Goethe’nin de katkılarıyla tin bilimlerine aktarılmıştır.²⁸⁴ Cassirer, Goethe ile Newton’un “doğa”sı arasında fark olduğunu

²⁷⁷ Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*, 176. “Für das Ganze der Probleme, die die neuere Zeit unter dem Begriff der „Subjektivität“ und der „Personlichkeit“ zusammenfaßt, hatte die Sturm und Drangperiode, indem sie bewußt wieder an die populäre Sprache und Anschauung anknüpfte, einen anderen Ausdruck geschaffen.”

²⁷⁸ Cassirer, *The Philosophy Of The Enlightenment*, 85.

²⁷⁹ Hawes, *Almanya’nın Kısa Tarihi*, 94-95.

²⁸⁰ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 157.

²⁸¹ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 84.

²⁸² İclal Cankorel, “Önsöz”, *Faust* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021), 9, 17.

²⁸³ Özlem, *Evrensellik Mitozu*, 90.

²⁸⁴ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 109.

belirtmiştir. Çünkü Cassirer'in bakış açısından onlar, olguları zihinlerinde farklı bir şekilde sentezlemişlerdir.²⁸⁵

Cassirer'e göre Goethe'nin yaşamı ve eserleri, kültür fenomenolojisinin en somut örneklerinden biridir. Zira o, yaşamını simgesel olarak bir diğer deyişle şiirle kaleme almıştır. *Dichtung und Wahrheit (Şiir ve Doğruluk)* adını taşıyan eserinde yaşamına ait yanları ortaya çıkarmayı ve tasvir etmeyi istemiştir. Gerçekte olup bitmiş bir şey imgelemeyle tekrar edilir ve yeniden yaşanır. Bu sebeple simgesel bellek önemlidir.²⁸⁶

Goethe için yaşamda bir zenginlik ve çeşitlilik bulunmaktadır. Dolayısıyla o, yaşamın gizemini çözmeyi değil, yaşamın zenginlik ve çeşitliliğini sembolik olarak ifade etmeyi istemiş ve bundan hoşlanmıştır. *Morfoloji* (şekil bilgisi) kelimesini ilk kez kullanan isimdir. Yaşamı katı kural ve görüşlerle incelemeyi eleştirmiş²⁸⁷ ve bu durumu *Faust*'ta şöyle dile getirmiştir:

*Canlı bir şeyi anlamak ve tanımlamak isteyen
Önce ruhu dışlamaya çalışıyor,
Elindedir işte artık tüm parçalar
Ama ne yazık ki ruhsal bağlantı kayboluyor.
Doğal olay denir buna kimyada,
Bilmeden kendisiyle alay eder aslında.*²⁸⁸

Alıntıdan anlaşılacağı üzere Goethe tını dışlayan bir araştırmanın eksikliğini vurgulamaktadır. Ayrıca ona göre yaşamı sadece sınıflama yaparak anlamak mümkün değildir.²⁸⁹

Cassirer, Goethe'nin görme duyusunun dünyaya hâkimiyet sağladığını söyleyerek görmeye özel bir anlam yüklediğinden bahsetmektedir. Goethe'ye göre anlamak ve kavramak için görmek gerekir. Göremediği noktalar da daha fazla anlayıp kavramasına engel oluşturmaktadır. Cassirer bu nedenle Goethe'yi *Faust*'taki kule bekçisine benzetmektedir.²⁹⁰ Çünkü kule bekçisi Lynkeus kendini “Doğmuşum görmek için, /

²⁸⁵ Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, 137.

²⁸⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 57.

²⁸⁷ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 62, 70.

²⁸⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021), 98.

²⁸⁹ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 62.

²⁹⁰ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 73

*Görevlendirilmişim bakmak için...*²⁹¹ diyerek tanımlamıştır. Goethe'nin görme duyusuna yüklediği anlam, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin temellerine etki etmesi bakımından önemlidir.

Cassirer, Goethe'nin tüm bu görüşlerinden etkilenmekle beraber onun bir kopyası değildir.²⁹² Goethe'nin özellikle sembole olan yaklaşımı ve tarzı, üzerinde tesirli olmuştur.²⁹³ Cassirer, Goethe'yi tekrar tekrar okumuş, hemen her eserinde kendisine atıfta bulunmuş, Goethe hakkında çeşitli konferanslar vermiş²⁹⁴ ve düşüncelerini onun şiirleriyle somutlaştırmıştır. Örneğin o *Faust*'ta yer alan;

*Bir ayak basışı ile binlerce iplik harekete geçer,
Mekik sağa ve sola gelip gider,
Görünmeden akar ipler, ...*²⁹⁵

ifadelerini kullanarak Aydınlanma Felsefesi'nin ruhunu betimlemiş ve kitabında bu "harekete geçen iplikler" in peşine düştüğünü belirtmiştir.²⁹⁶

Cassirer ve Goethe'nin insana yaklaşım tarzları da benzerlik göstermektedir. Dil, din, sanat, mitos, bilim, tarih vb. toplumsal varlık olan insanla ilişkilidir. Kültür üreten bir varlık olarak insanı sadece doğa bilimleri yöntemleriyle ele almak onu sınırlandırmak demektir.²⁹⁷

Cassirer, eserlerinde Goethe'ye sayısız atıfta bulunarak düşüncelerini ifade etse de alıntılarının künyelerini genel itibarıyla vermemiştir. Dolayısıyla bu sözlerle şiirleri fark edebilmek okuyucunun bilgi stoğuna ve arayıp bulma çabasına bağlıdır. Çünkü o, âdeta bir Goethe hafızıdır. Alıntı yaparken kitaplardan değil hafızasından destek almıştır.²⁹⁸ Ayrıca o, Goethe'nin Almancayı iyi bir noktaya taşıdığını savunarak eserlerinde bu dili kullanmıştır.²⁹⁹

Bireyin düşünce dünyası, onun toplumsal bağlamından ayrı düşünülemez. Yansımaları sonraki bölümlerde görüleceği üzere Cassirer'in içinde yaşadığı gelenek onun düşünce

²⁹¹ Goethe, *Faust*, 541.

²⁹² Coşkun, *Law as Symbolic Forms: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 140.

²⁹³ Krois, "Introduction: Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden", 28.

²⁹⁴ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xv-xvi.

²⁹⁵ Goethe, *Faust*, 97.

²⁹⁶ Cassirer, *The Philosophy Of The Enlightenment*, ix.

²⁹⁷ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 214-215.

²⁹⁸ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, xvi; Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 86.

²⁹⁹ Krois, "Introduction: Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden", 15.

dünyasının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu durum şu şekilde özetlenebilir: Berlin'in entelektüel karakteri, Cassirer'in çok boyutlu bir perspektife sahip olmasını sağlamıştır. Aydınlanma ve Modernizm süreçlerinden etkilenen Cassirer, hümanist eğilimlerle hareket etmekte bilhassa Rönesans hümanizmine yakın bir çizgide durmaktadır. Birinci Dünya Savaşı Cassirer'in bakış açısını; insan aklını merkeze alan yaklaşımlardan, insan söz konusu olduğunda farklı formlara da baş vurulması gerektiği düşüncesine yöneltmiştir. Hitler'in yönetime geçme süreci, Cassirer'in mitler konusundaki fikirlerini şekillendirmede önemli bir boyuta sahiptir. Cassirer'in dinî kimliği onun düşüncelerine eki eden bir başka parametre olarak karşımıza çıkmaktadır. Warburg Kütüphanesi'nin kitap dizilim sistemi Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi* konusundaki düşünceleriyle çok benzerdir. Dolayısıyla çalışmamızdaki başlıklar da bu kütüphanedeki kitapların dizildiği konu başlıklarıyla uyumludur. Tüm bunlarla birlikte Cassirer'in genel manadaki ve özelde ise *Sembolik Formlar Felsefesi*'ndeki düşüncelerinin arka planında Kant, Hegel, Dilthey ve Goethe'nin tesirleri yadsınamaz.

İKİNCİ BÖLÜM

ERNST CASSIRER'E GÖRE İNSAN, SEMBOL VE KÜLTÜR

İnsanın, özel olarak insan oluşu ile toplumsallığı ayrılmaz bir bütündür.¹ Çünkü insan, toplumsal bir varlıktır. Bu sebeple daima bir başka toplumsal bireye ihtiyacı vardır. İnsanı anlama amacı taşıyan felsefi yahut psikolojik bir çaba, insanın bir toplumda yaşadığı ve doğasının da ait olduğu toplumdaki insanlarla kurduğu ilişkiyle şekillendiği sonucuna ulaşacaktır.² Dolayısıyla insana ait, onun üretimini içeren dil, sembol, kültür vb. ürünleri veya genel manada toplumu anlamının yolu, insanın ilgi ve eylemlerine başvurmaktan geçer.³ Öte yandan genelde din özelde ise din dili konusuyla ilgilenmek de ciddi bir biçimde insanı ele almayı gerekli kılar.⁴ Çünkü "... dili anlamak varlığı anlamak, varlığa kulak vermektir."⁵

Bu bölümde öncelikle Cassirer'e göre dilin, sembolün ve kültürün üreticisi olarak insanın nasıl bir varlık olduğu, başka bir deyişle ontolojisi ortaya konulacaktır. Akabinde yine Cassirerci bir perspektiften sembol ve kültür üzerinde durulacaktır. Burada amacımız Cassirer perspektifinde sembolik formların nasıl bir anlam taşıdığını insan, sembol ve kültür üzerinden ortaya koymaktır. Dolayısıyla birinci ve üçüncü bölüm arasında köprü oluşturacak bu bölümde, bireyden topluma doğru Weberyan bir akış izlenecektir.

1. KADİM SORU: İNSAN NEDİR?

İnsanın kendi varlığını bilme çabasının bir sonucu olarak cevap aradığı ve aradığı cevabı bulmak için refleksif bir biçimde sorduğu "İnsan nedir?" sorusunun esin kaynağı Mezmurlar'a kadar geri götürülebilir.⁶ Zira Kutsal Kitap'ta, "Soruyorum kendi kendime: 'İnsan ne ki, onu anasın, Ya da insanoğlu ne ki, ona ilgi gösteresin?'"⁷ ifadesi yer almaktadır.

¹ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 78.

² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 245.

³ Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, 208.

⁴ Koç, *Din Dili*, 23.

⁵ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, 21.

⁶ bk. Twain, *İnsan Nedir?* 142. Çevirenin koyduğu dipnot.

⁷ Mezmurlar (Zebur)/Mezmurlar. 8:4. Alıntındaki imlâ korunmuştur.

Ernst Cassirer de bu soruya cevap arayan isimlerden biridir. Çünkü onun odak noktası, insan ve kültürdür.⁸ Cassirer'in baş aktörü/failli (*agent*) ise insandır. Zira kültürü inşa eden, aktaran, anlamlandıran hep odur.

Cassirer'e göre "Nedir?" sorusu Sokratesçi bir nitelik taşır. Bu sebeple de yeni bir keşfe kapı aralar.⁹ Cassirer, "İnsan nedir?" sorusuna cevap teşkil edecek yeni bir keşifte bulunmuş fakat insanı kendi perspektifinden ele almadan önce bu soruya zaman içerisinde verilen cevapları tasvir etmiştir.¹⁰ Bu tasvirde de ilk olarak Aristoteles'i zikretmiştir.

Cassirer'in ifadeleriyle; Aristoteles'e göre insanın bilme isteği, doğasının temel tepki ve faaliyetlerinde kendini dışa vurur. Algı, imgelem, duyular, us birbiriyle bağlantılıdır. Bunlar, bir yönüyle hayvanlar ve aynı zamanda organik yaşamdaki biçimlerde de görülür. Fakat en yüksek dereceye insanda ulaşırlar. Bununla beraber aynı etkinliğin farklı bileşenleridirler. Cassirer bu açıklamaları yaptıktan sonra Aristoteles'in konuya bir biyolog gibi yaklaştığını, insanın bilgisini yaşama dair terimlerle ortaya koyduğunu belirtmiştir.¹¹ Oysa insan, Cassirer'i destekleyecek şekilde farklı sosyal bilimcilerin söylediği gibi yalnızca bireysel algılama becerisine sahip bir varlık değildir.¹²

Cassirer daha sonra Sokrates'in insana yaklaşımından bahseder. Sokrates insanı, hermenötik gelenekte anlama denilen yöntemle kavramaya çalışır.¹³ Zira Cassirer'in belirttiğine göre Sokrates'ten önce insana yaklaşım monologdan ibarettir. Hâlbuki Sokrates'in görüşünde insan, karşılıklı konuşmayla kavranır. Bu bağlamda insan; kendisine yöneltilen akılsal sorulara, akılsal bir biçimde cevap verebilen varlıktır. Böylece o, sorumlu ve ahlaki görevlerini yerine getiren bir özne olur.¹⁴

Modern zamanlarda insana doğalcı bakış açısıyla yaklaşıldığından kozmoloji, antropolojinin önüne geçmiştir.¹⁵ Galileo, Leibniz, Descartes ve Spinoza ise insanı akıl

⁸ Özlem, *Evrensellik Mitozu*, 197.

⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 382.

¹⁰ Özlem, *Evrensellik Mitozu*, 198.

¹¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 16; Aristoteles'in görüşleri için bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016), 13.

¹² Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2016), 131; Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 5. Basım, 2018), 55.

¹³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 187-188.

¹⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 18-19.

¹⁵ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 188; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 24.

yönüyle ele almaya çalışmıştır.¹⁶ Daha sonra Darwin'in evrim teorisi önem kazanmıştır.¹⁷ Bu teoriye göre dünya tesadüfi değişikliklerin meydana geldiği bir yerdir. Ayrıca insan, hayvanlarla eşit konuma indirgenmiştir.¹⁸ Cassirer'e göre bu teori, insanın kültürel boyutunu açıklamada yetersizdir. Ayrıca her filozof kendi görüşünün önemli ve çözüm üretici olduğunu düşünse de Cassirer, bunu doğru bulmamış ve onları "kararlı deneyciler" şeklinde nitelendirmiştir.¹⁹ Çünkü insan; fizyolojik ve anatomik yapısının yanında duygu ve akıl dünyasına sahip, önemli ruhsal nitelikleri içeren ve bu nitelikleri yöneten birtakım işleyişleri olan basite indirgenemeyecek düzeyde bir varlıktır.²⁰

Scheler, insana dair yaklaşımlardan hareketle, "İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler -ne kadar değerli olursa olsunlar- insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaktadırlar."²¹ der. Cassirer de Scheler'i teyit eder ve insana yaklaşıma dair bu birikimi düşünce zenginliği olarak görmez. Bu durum karmaşık bir labirente benzer ve bu labirentten çıkmak için bir Ariadne* ipinin gerekliliğine vurgu yapar. Zira bu ipucu bulunmazsa insanlar kavram karmaşası içinde yitip gidecektir.²²

Cassirer insanın çok boyutluluğunun farkındadır ve insana dair indirgeyici bir yaklaşımdan kaçınır. O insanı; ölümlü, sınırlı, özgür, kültür üretici ve sembolleştiren bir varlık olarak farklı yönleriyle tarif eder.

1.1. Ölümlü ve Sınırlı Bir Varlık Olarak İnsan

Kültürel ürünler olarak edebî metinler, kolektif bir biçimde bir dünya görüşünün nesilden nesle aktarılmasını sağlar.²³ Bahtin'e göre edebî bir metin ister yazılı ister sözlü olsun

¹⁶ Küçükalkap - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*, 129, 142, 151.

¹⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 28.

¹⁸ Peter J. Bowler, "Evrım", çev. Eren Ada, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 689.

¹⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 30.

²⁰ Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever (İstanbul: Payel Yayınevi, 4. Basım, 2006), 23.

²¹ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2015), 35.

* Ariadne, Pasiphae ile Minos'un kızıdır. Efsaneye göre Theseus, Minotauros ile savaşmak için Girit'e geldiği zaman Ariadne, Theseus'a gönlünü kaptırmış ve Minotauros'un yaşadığı dehlizlerle dolu Labyrinthos mağarasında çıkışı bulabilmesi için Theseus'a bir yumak ip vermiştir. Theseus dehlizlerde, yumaktaki ipi yere bırakarak ilerlemiş ve Minotauros'u öldürdükten sonra ipleri takip ederek çıkışa ulaşmıştır. bk. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 30. Basım, 2021), 54.

²² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 31-32.

²³ Lucien Goldmann, "Sosyolojinin Epistemolojisi", çev. Bekir Balkız, *Sosyoloji Dergisi* 31 (Mart 2015), 129.

genel manada beşerî bilimlerin temel veri kaynağıdır. Bu kaynak, dolayimsız bir gerçekliği sunar. Aynı zamanda da metin ve okuyucu arasında diyalojik bir nitelik taşır.²⁴

Bu bağlamda *Genç Werther'in Acıları* romanında sorulan soru dikkate değerdir. “Nedir insan, hep övülen bu yarı Tanrı? Güçlerinden, tam da en gerekli olduğu yerde yoksun kalmıyor mu?”²⁵ Yine aynı romanın başka bir bölümünde şöyle denilir: “‘İnsanın doğası sınırlıdır,’ diye devam ettim. ‘Sevince, kedere, acılara ancak belli bir dereceye dek dayanabilir ve o derece aşılsa, insan yok olur.’”²⁶ Burada romanın baş kahramanının amacı, insanın aslında ne kadar da sınırlı olduğunu vurgulamaktır. Çünkü insanlar, sınırlı ve ölümlü varlıklardır.²⁷ Cassirer bu temaya *Freiheit und Form* adlı çalışmasında değinir ve bu görüşlere Goethe'nin şiirinde, Prometheus'un Pandora'ya ölüm hakkında söylediği ve aşırı neşe ve acının insanı nasıl da sarsıp etrafını gece gibi karanlık kıldığını, insanın işte o anda öldüğünü söylediği cümlelerle örnek verir. Onun bu konudaki istisnası ise şairlerdir. Ona göre şairler duygunun alt üst edici durumunu aşabilirler.²⁸

Goethe bir başka eserinde yer alan “İnsanlığın Sınırları” adlı şiirinde,

Çünkü Tanrılarla

Kıyaslamamalı kendini

Herhangi bir insan.

Yukarıya doğrulur ve

Değerse kafası

Yıldızlara,

Hiçbir yere basmıyordur

Güvensiz tabanları,

Onunla oynarlar

Bulutlar ve rüzgarlar

...

Nedir ayıran

Tanrıları insanlardan?

Tanrıların önündeki

²⁴ Mihail Bahtin, *Karnaval'dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2020), 306, 313-314.

²⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, çev. Nihat Ülner (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 39. Basım, 2020), 121.

²⁶ Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, 66.

²⁷ Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, 160.

²⁸ Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*, 189.

Sayırsız dalga
Ebedi bir ırmak:
Kaldırır bizi yukarıya,
Yutar bizi dalga,
*Batar gideriz aşığıya.*²⁹

diyerek yine insanın sınırlarını ifade eder. Cassirer'e göre bu şiirdeki ifadelerle insanın sonluluğu kavranılmaktadır. Fakat bu, bir hiçlik algısı değildir. Burada insanın, yaratıcı karşısında alçak gönüllü olmayı ve haddini bilmesi gerektiği belirtilmiştir.³⁰

"İnsan nedir?" sorusunu Kant da sormuştur. Bu soru, onun "Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?" şeklindeki üç soruya ilaveten sorduğu dördüncü sorudur. Kant, bu sorulardan ilkinin metafiziğe, ikincisini ahlaka, üçüncüsünü dine, sonuncuyu da antropolojiye havale etmiştir. Bununla beraber hepsinin antropoloji olarak görülebileceğini söylemiştir.³¹

Cassirer'in katıldığı Davos zirvesinde ana tema, Kant'ın sorduğu dördüncü soru olarak belirlenmiştir.³² Heidegger bu minvalde Cassirer'e insanın sonsuzluğunu sormuştur: "İnsanın sonsuzluğa giden yolu nedir?" Cassirer de bu soruyu insanın varoluşunun sonlu olduğu temelinden hareketle cevaplamıştır. İnsan gerçek manada sonsuzluğa erişemez çünkü ölümlüdür. Fakat insan tahayyül gücüyle ve belki de bunun doğal bir sonucu olarak ortaya koyduklarıyla sonsuzluğu yakalayabilir. Bunu ona sağlayan ise sembolik evren ve bu evrendeki formların işlevidir.³³

1.2. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan, sahip olduğu güç ve sorumluluğu ile kendi kararlarını alabilen özgür bir yaratılıştadır.³⁴ Fakat insanın özgürce eylemde bulunması, başka kaynakları da gerektirir.³⁵ Dolayısıyla insan bu bilince eriştiğinde, bir başka deyişle hedeflediklerini

²⁹ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 71. "Grenzen der Menschheit" adlı şiirin orijinal hâli için bk. Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Sämtliche Werke*, haz. Franz Schultz (Berlin: T. Knauer), 1/274.

³⁰ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 71.

³¹ Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, çev. J. Michael Young (Amerika Birleşik Devletleri: Cambridge University Press, 1992), 538.

³² Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 48.

³³ Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 28-29.

³⁴ Ernst Cassirer, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme", çev. Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 3. Basım, 2019), 256.

³⁵ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 12. Basım, 2015), 32.

sadece kendi iradesiyle gerçekleştiremeyeceğinin farkına vardığı ölçüde kendi hâkimiyetini kurar.³⁶

Cassirer için özgürlük, bireyin içinden geldiği gibi, herhangi bir planlama yapmadan hareket etmesi değildir; aksine kişinin, aklını kullanarak yaşamına dair uygun bir karara varması ve buna uygun davranmasıdır.³⁷ İnsan özgür olduğu kadar geleneğinin de etkisi altında olan bir varlıktır. Dolayısıyla birtakım kararlar alırken geleneği onu yönlendirir. Çünkü Cassirer'e göre gelenek, insanın teneffüs ettiği hava gibidir. Ondan uzaklaşmak ne kadar mümkünse, gelenekten uzaklaşmak da o kadar mümkündür. İnsan bazen gelenekle çatışır ve bunun sonucunda gelenekten farklı tasarladığı ürünler ortaya koyar. Gelenek konusunda muhafazakâr eğilimler ise gelenekle çatışanların karşısında yer aldıkları ve onların kendilerini sürekli yenilemelerine sebep oldukları için önemlidirler. Bu yüzden çatışmayı siyah ve beyaz iki uçta görüp ya çok değer vermek ya da tamamen değersizleştirmek doğru değildir.³⁸

Sanat, dinî yaşama ait semboller veya bilimsel formüller insana bazı hisler verir. İnsanın, gözlemlediği gerçekliklerin bağımsız parçalarıyla, yaşamın bütünü ve derinlikleri arasında bir ilişki bulunur. Zira varoluşun saf biçimlerinden oluşan bu alana dâhil insanlar, bir hayata sahiptir ama bir o kadar da ondan kopmuştur. Denizi seyretmenin insanı rahatlatıp özgürleştirmesi buna örnek verilebilir. Dalgaların bir ileri bir geri gidişi insanı dünyanın yükünden kurtarır. Bu rahatlatıcı ve dünyevi olan kaygıdan uzaklaştırıcı etki sanatta da mevcuttur. Güzel bir resim, tıpkı bir dalgayı izlemek gibi kişiyi sakinleştirir.³⁹ İnsanın özgürlüğünü bu şekilde kavrayan Cassirer'e göre insanın organik bir sınırı vardır fakat insan bu sınırın farkındadır. Onu aşmanın yolu dil, mitos, bilim ve sanat gibi insanın kendine ait ve kendini özgürleştirdiği formları kullanmaktır.⁴⁰

Determinism and Indeterminism adlı çalışmasına Shakespeare'in *Hamlet*'teki "*Rahat et, rahat et, rahatsız ruh!*"⁴¹ dizesiyle başlayan Cassirer,⁴² insanın özgürlüğü nasıl

³⁶ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 119.

³⁷ Cassirer, *Determinism and Indeterminism: In Modern Physics, Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality*, 200.

³⁸ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 22, 162-163.

³⁹ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 145.

⁴⁰ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 51-52.

⁴¹ William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 30. Basım, 2021), 37.

⁴² bk. Cassirer, *Determinism and Indeterminism: In Modern Physics, Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality*, 3.

yakalayacağını Schiller'in dizesiyle de formüle eder: "Dünyevi olanın kaygısını üzerinizden atın."⁴³ Cassirer insanın hem söylem hem de eylem alanında bu formülü uygulamasını istemektedir. Zira insan, kaygılarından kurtulduğunda özgürleşebilir. Cassirer özgürlük üzerine bu düşüncesini, Davos Zirvesi'nde Heidegger'in kendisine yönelttiği sorular akabinde açıklamış ve onun da kendisinin fikirlerine katılacağını düşündüğünü belirtmiştir.⁴⁴

Cassirer ayrıca özgürlüğü kültürle birlikte zikreder. Çünkü o, kültürü insanın sürekli olarak kendini geliştirip özgürleştirme süreci olarak görür. Sembolik formlar vasıtasıyla kendine ait düşünsel bir dünya kuran⁴⁵ insana bu imkânı tanıyan kültürdür.⁴⁶

1.3. Kültür Üreten Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan, doğduğu dünya içinde biyolojik yapısından kaynaklı olarak kendine bir dünya kurmak zorundadır. Bu yüzden o, biyolojik yapısının kendisine sağladığı güç ve motivasyonla insani bir dünya kurar. Bu dünyaya "kültür" denir. Kültür, insanın maddi ve manevi üretimlerinin toplamıdır.⁴⁷ Dolayısıyla insanın ne olduğuna dair sorulan sorunun cevabını bulmak, onun üretimi olan kültürü ele alıp incelemeyi gerektirir.⁴⁸

Cassirer'e göre insanın karakteristiği iş üretmesidir. İşten kasıt, insan faaliyetlerinin dizgesidir. Bu dizgenin etrafında Cassirer'in sembolik form dediği dil, mitos, sanat, din, bilim ve tarih bulunur.⁴⁹

İnsanın olduğu yerde, bir anlama sahip ürünler de vardır ve insanın üretimlerinin bir sınırı yoktur.⁵⁰ Üretim sürecinde zihin ne kadar aktif ve derin çalışırsa insan kendini o kadar aşar ve âdeta ürettiği ürüne hapsolür. Böylece bireyle ortaya koyduğu ürünü arasında ince ve kopmaz bir bağ var olur. Bu bağ; dildeki kelimelerde, mitos veya sanatın

⁴³ Friedrich Schiller, *Das Ideal und Das Leben* (Berlin: Weidmann, 1908), 6; Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 30.

⁴⁴ Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 30. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Gordon, *Continental Divide, Heidegger, Cassirer, Davos*.

⁴⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 214.

⁴⁶ Cassirer, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme", 244.

⁴⁷ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2015), 56-57.

⁴⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 215.

⁴⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 71.

⁵⁰ Köktürk, *Kültür ve Sembol, Bir Cassirer İncelemesi*, 377.

betimlemelerinde gizlidir.⁵¹ Dolayısıyla kültür, dinamik bir alandır ve gelişmeye eğilimli bir niteliğe sahiptir.⁵²

Kültür söz konusu olduğunda zihnin üretimlerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda kültür, bir ruha sahiptir. O, insanın zihnindedir ve soyut bir yapıdadır fakat bu ruh dışı yansıyan ürünlerde somutlaşır, çeşitli formlarda dile gelir.⁵³

Cassirer kültürden söz ederken insanın araç gereç üretimine vurgu yapar. Ona göre üretimin arka planında ihtiyaç vardır. Zira insan, üretime geçmeden önce ihtiyaç duyduğu şeyleri düşünür. Bu anlamda eyleme geçmek bir iç motivasyonu gerektirir. İnsan bu itkiyle üretime geçer. Bununla birlikte onu eyleme geçiren şimdiki zaman değildir. Gelecek zaman için eyleme geçen insanın bu faaliyeti ise önceden tasarlanmış olmalıdır.⁵⁴ Çünkü insandaki gelecek zaman düşüncesi, onun karar verme, harekete geçme ve tercihte bulunmasını sağlamaktadır.⁵⁵

Cassirer için kavramlar da birer araç gereçtirler. Çünkü bazı problemler, kavramlar yardımıyla çözülmektedir ve sürekli olarak da sonraki nesillere aktarılmaktadır. Kavramları somut bir şekilde görebilmek ise zordur ama bununla birlikte belli sınırlar dâhilinde insanlar onları anlarlar. Bu anlama çabasına terimler dâhil olur. Kavramı saran terim zinciri ise oldukça karmaşıktır. İnsanın ifade etme, belli bir kanaate sahip olma ve görüş bildirme, düşünüp değerlendirebilme yeteneği ne kadar gelişirse terim zinciri de o kadar karmaşık olur. Kelime ve ona dair semboller -ki Goethe kelimelere “ruhun imgesi” der-⁵⁶ bu zincirin ilk halkasıdır. Bu halkaya dinin, sanatın, mitosun formları da dâhil olur. Semboliklik, farklı biçim ve doğrultuda gelişim gösterir. Böylelikle ortaya yeni ürünler çıkar. İnsanın kendine ait kurup şekillendirdiği ve kültür adı verilen bu dünyayı tanımlayarak önemli görülmesini sağlayan şey, ürünlerin bütünlük içinde bulunmasıdır.⁵⁷

⁵¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 74.

⁵² Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 377.

⁵³ Milay Köktürk, *Toplum ve Kültür* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017), 38.

⁵⁴ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 53.

⁵⁵ Köktürk, *Toplum ve Kültür*, 42.

⁵⁶ bk. Johann Wolfgang von Goethe, *Yaratıcı Sanatçı: Şiirler, Roma Ağrıları, Akhilleus*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020), 20.

⁵⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 53-54.

1.4. Sembolleştiren Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan, çevresini etkileyebilen ama aynı zamanda şahit olduğu şeylerden etkilenen, etkilendiği bu şeyler üzerine düşünüp muhakeme edebilen ve dahası o an içinde bulunduğu duruma göre tepki verebilen bir varlıktır.⁵⁸ İnsanın alıcı ve etkileyici dizgelerine bir üçüncü dizge olan sembolik dizgeyi ekleyen Cassirer, bu fikrini biyolog Johannes von Uexküll'ün görüşlerinden istifade ederek ortaya koymuştur.⁵⁹

Uexküll, hayvanlar üzerinde yaptığı incelemeler sonrasında bazı verilere ulaşmıştır. Ona göre her organizmanın bir alıcı (*Merknetz*) bir de etkileyici (*Wirknetz*) dizgesi bulunmaktadır. Bu dizgeler uyum içindedir. Zira bu alıcı ve etkileyici dizge uyumlu olmazsa organizma yaşamını devam ettiremez. Organizma, çevresiyle bu dizgeleri vasıtasıyla kaynaşır. Uexküll bu yapıyı “hayvanın işlevsel çevresi” şeklinde adlandırır.⁶⁰

Cassirer, belirtilen işlevsel çevreyi insan söz konusu olduğunda biraz daha genişletir. Zaten alıcı ve etkileyici dizge insanda da vardır. Bununla birlikte onu hayvanlardan ayıran bir üçüncü dizge daha mevcuttur. Bu, sembolik dizgedir. Dolayısıyla insan bu dizge sayesinde diğer türlerden ayrılır. Çünkü insanlarda sadece hayvanlardaki gibi bir etkinlik birlikteliği yoktur, aynı zamanda duygu ve düşünce birlikteliği de bulunmaktadır.⁶¹

Sembolik etkileşimcilik kuramının önemli temsilcilerinden George Herbert Mead da insanın sembolleri anlamlandırabilmesinin onu hayvanlardan farklı kıldığını belirtmiştir. Zira sembolleri anlamlandırabilme ve yorumlayabilme yetisine sadece insan sahiptir. Mead burada ayak izi örneğini verir. Ona göre birey bir ayak izi gördüğünde bu izin bir ayağa ait olduğu fikrine ulaşabilir. Dolayısıyla Mead için ayak izi gibi bir sembolden yola çıkarak o ize dair bir tanımlamada bulunmak sadece insan zekâsının özelliğidir.⁶²

Öte yandan Cassirer ile aynı yüzyılı paylaşan Mark Twain (1835-1910) de *İnsan Nedir?* adlı eserindeki karakterleri Genç Adam ve Yaşlı Adam için yazdığı karşılıklı konuşmada

⁵⁸ Sarıbay, *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*, 39.

⁵⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 35.

⁶⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 34; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 51-52; bk. J. von Uexküll, *Theoretische Biologie* (Berlin: Verlag Von Julius Springer, 1928), 104-107; bk. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (Berlin/Heidelberg GmbH: Springer - Verlag, 1921), 44-49.

⁶¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 35, 210.

⁶² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 150.

insan ve hayvan arasındaki farkın düşünsellik ile ilgili olduğunu vurgulamış ve hayvanların güzel sanatlar vb. ni öğrenemediklerine dikkat çekmiştir.⁶³

İnsanın sembolik dizgesine vurgu yapan Cassirer, onun “düşünen hayvan” (*animal rationale*) şeklinde tanımlanmasından hoşnut olmadığını belirtmektedir. Çünkü akıl, insanı kültürel zenginlikleriyle kavramaya uygun değildir. Bu sebeple insanı “sembolleştiren hayvan” (*animal symbolicum*) şeklinde tanımlayan Cassirer’e göre ancak bu tanım sayesinde insanın farkı ortaya konulabilir ve böylelikle insan anlaşılabilir.⁶⁴

Köktürk, Cassirer’in insana dair tanımı konusundaki yaklaşımlar için bir şerh düşer. Zira Cassirer’in insan tanımı, pek çok sosyal bilimci tarafından antropolojik olarak nitelendirilmiştir.* Köktürk antropoloji noktasından ve bu tanımın yer aldığı Cassirer’in *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı çalışması baz alınarak konuya yaklaşanlara hak verse de aslında o bu tanımı kültür felsefesine ait olarak görür. Daha da ötesi antropoloji ile kültür felsefesi arasında konumlandırır. Çünkü Cassirer’in tanımı ancak onun sembole, sembolik formlara ve sembolik düşünmeye verdiği anlamla gerçek değerini bulabilir.⁶⁵ Bu çerçevede Meriç de Cassirer’in kültür anlayışını antropolojik değil felsefi bulmaktadır.⁶⁶

Özetlenecek olursa Cassirer insanı; bir dili konuşabilen, sanatı tecrübe edip bilimsel keşiflerde bulunabilen, ahlak, siyaset, mit ve din tarafından etkiye açık, bir tarihi olan, matematik kavramlarıyla düşünebilen ve bu ölçüde teknoloji üretebilen, sembolik bir evrene sahip ve dahası kültürel bir dünyayı paylaşan kimse şeklinde tarif etmiştir.⁶⁷

2. İNSAN(LAR)I ANLAMAK

İnsan, herhangi bir durumda tamamen fizyolojik şekilde bulunur ama o bu durumu bir taraftan zihni melekeleriyle kavramaya çalışır, diğer taraftan da sosyalleşme sürecinde edindiği inanç, değer ve duygularıyla duruma anlam yükler. Dolayısıyla insan “beden-

⁶³ Twain, *İnsan Nedir?* 116.

⁶⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 35-36.

* Bu isimlere Latif Tokat örnek verilebilir. bk. Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal* 6/1 (Mart 2009), 92-93.

⁶⁵ Milay Köktürk, *Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş* (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2015), 115. Özlem’in belirttiğine göre bu konudaki farklılaşma, Almanya’da ve Anglosakson ülkeler ile Fransa’da “antropoloji”ye yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. bk. Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 175-178; Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*, 61.

⁶⁶ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2022), 58.

⁶⁷ Matherne, *Cassirer*, 1.

zihin-tahayyül” birliğiyle davranır. Bu sebeple toplumsal varlığın davranışlarını çözümlerken bireyin “maddi pratik” faaliyet alanının yanında “manevi duyuşsal” boyutunun da incelenmesi gerekir.⁶⁸

2.1. Ruh-Beden

Modern Batı düşüncesi; pozitivism, hümanizm gibi temel birtakım karakteristiklere sahiptir. Düalizm de bunlardan biridir. Düalizm; varlık, bilgi veya etik söz konusu olduğunda düşüncenin birbirinden farklı ikili zıtlıklar etrafında tesis edilmesidir.⁶⁹ Tamamen değer yüklü olan⁷⁰ episteme-doksa, idealar dünyası-gölgeler dünyası, madde-form, bu dünya-öte dünya, numen-fenomen, olgu-değer gibi söz konusu bu zıtlıklar bir taraftan varlığın ve hakikatin nasıl algılandığına diğer taraftan da hakikatle insan arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir anlama sahiptir.⁷¹

Uzun zaman tartışılğelen ikili zıtlıklardan biri de ruh ve beden, bir başka deyişle özne-nesne ayrımıdır. Buna göre beden fiziksel olarak yer kaplamakta, ruh da düşünmektedir.⁷² Bu görüşler Descartes’tan miras kalmıştır.⁷³

Descartes’ın bilimsel ve felsefi öğretilerini içeren Kartezyencilik’in öne çıkan temel görüşlerinden biri özne ve nesne ayrımı yapan düalizmdir.⁷⁴ Bu ikili zıtlığın temeli Descartes’ın insanı; şeyler üzerine düşünmek (*res cogitions*) ve şeylerin uzantısı (*res extensa*) şeklinde ele alıp onun bu yönlerini kesin bir çizgi ile ayırmasına dayanır.⁷⁵

Cassirer, Kartezyenizmin tözcü ikiliğinin Kartezyenizmi sınırlandırdığını belirtir. Burada artık canlılar üzerinde matematiğin düşünce dünyası hâkimiyet kazanmıştır. Matematiğin bulunduğu alanda sayılar, miktarlar, ölçü vardır ama belirsizlik, ölçülemezlik yoktur. Oysa yayılımı olan tözün yanında düşünen töz de vardır. Cassirer, Descartes’in bu gerçekliğe ulaştığında metodunun da kendisini terk ettiğini belirtir.⁷⁶

⁶⁸ Sarıbay, *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*, 38, 42-43.

⁶⁹ Küçükcalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 153-156.

⁷⁰ Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 140-141.

⁷¹ Küçükcalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 156.

⁷² Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 13-14.

⁷³ Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, çev. Feridun Yılmaz (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 167.

⁷⁴ Thomas M. Lennon, “Kartezyencilik”, çev. Tuğçe Ayteş, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 231.

⁷⁵ Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, 167; Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 13; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 30.

⁷⁶ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 29-30.

Cassirer, herhangi bir konuda görüş bildirirken ikili zıtlıklara başvurmayı doğru bulmaz ve hatta bu düaliteyi aşmaya çabalar. Onun ruh-beden düalitesine bakışı da böyledir. Cassirer, ruh ve beden ayırımına gitmediğini ve bu konudaki fikrinin Klages'in, "Kavram dil sesinde saklı olduğu gibi, ruh da bedende saklıdır. Kavram kelimenin, ruh bedenin anlamıdır. Kelime düşüncenin elbisesi, beden ruhun görüntüsüdür. Nasıl kelimesiz kavramlar yoksa, aynı şekilde, görüntüsüz ruhlar da yoktur." şeklinde belirttiği sözlerinde formüle edildiğini söyler.⁷⁷

Cassirer'e göre ruh, bedende açığa çıkmaz. Aksine beden ruhun giydiği bir elbise gibidir. Ruh ölümle bu elbiseyi yırtarak gerçek doğasına, değerine ve anlamına ulaşır fakat bu ayrılma onların doğaları gereğidir. Öte yandan onların kaderi birbiriyle sıkı bir şekilde zincirlenmeleridir. İkisinin dualitesi sembolik bağıntılar vasıtasıyla aşılabilir.⁷⁸ Cassirer, görüşünü sanat eseri üzerinden somutlaştırır. Ona göre hiçbir sanatçı, eserini kendi beninden uzaklaşarak ortaya koyamaz. Yine aynı sanatçı nesnel dünyada bulunmadan onu tasvir edemez. Dolayısıyla öznellik ve nesnellik sanat eserinde mündemiçtir. Orada birbiri içine geçip kaybolmuştur.⁷⁹

2.2. Akıl

On sekizinci yüzyılın temel karakteristiği akıl ve bilimi kutsamasıdır. Cassirer, Goethe'nin ifadelerini kullanarak bu dönemde aklın ve bilimin "insanlığın en yüksek gücü"⁸⁰ olarak görüldüğünü belirtir. Bu yüzden mutlu bir dünya, insanın manevi boyutunun değişmesi ve bununla beraber zihni melekelerinin tüm yönleriyle eğitilmesi yoluyla mümkündür.⁸¹ Öyle ki Kant'ın "Aklını kullanma cesareti göster! (*Sapere Aude!*)" ifadesi, dönemin mottosu hâline gelmiştir.⁸²

Kant bu ifadeyi "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısında kullanmıştır. Ona göre "Aydınlanma, insanoğlunun içinde bulunduğu olgunlaşamama durumundan kurtulmasıdır. Olgunlaşamama, kişinin bir başkasının rehberliği olmadan anlama kabiliyetini kullanamamasıdır. Bunun sebebi ise insanın anlama yeteneğindeki eksiklik

⁷⁷ Ludwig Klages, *Vom Wesen Des Bewusstseins* (Berlin Heidelberg: Springer - Verlag, 4. Basım, 1955), 25; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 135.

⁷⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 138-139.

⁷⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 59.

⁸⁰ Goethe, *Faust*, 94.

⁸¹ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 18.

⁸² Cassirer, *The Philosophy Of The Enlightenment*, xi.

değil, anlama kabiliyetini bir başkasının rehberliği olmadan kullanabilme yürekliliğini gösterememesidir.”⁸³

Kant’ın verdiği cevaba göre insanlık, Aydınlanma dönemi öncesi aklını gereğince kullanma yeteneğini kazanamamış çocuk gibidir. Yaşamını sürdürebilmesi bir otoriteye bağlılığını gerekli kılmaktadır. Fakat artık Aydınlanma yaşanmıştır ve insanlık erginliğe kavuşmuştur. Bu sebeple din veya başka bir otoriteye bağlı kalmak zorunda değildir. O, kendine verilen akıl ile yaşamını yeniden düzenleyecektir. Dolayısıyla Aydınlanma tüm boyutlarıyla insanlığın geçmişle olan bağlarını koparmayı, hukuk, siyaset, din gibi kurumların aklın kriterlerinde yeniden kurgulanmasını öngörmüştür.⁸⁴

Pozitivizm de Aydınlanma’nın ayrılmaz bir unsurudur. Buna göre bilim, metafiziğin tam karşısındadır. Vahiy ve inanç, bilgi kaynağı olarak kabul edilmez. Auguste Comte, metafiziğe karşı çıkan isimler arasındaydı ve pozitivizmin savunucusuydu.⁸⁵ Ona göre insanlık; teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamadan geçecekti.⁸⁶ Bu çerçevede Comte, gizemi ve gizemli olanı insanların yaşamından çıkarmayı ummuş ve bunun gerçekleşebileceğini düşünerek mücadelesini sürdürmüştür.⁸⁷

Cassirer, aklın her şeye yeter bir meleke olduğu fikrine katılmamaktadır. Özellikle insan söz konusu olduğunda onu sadece akıl boyutuna indirgemenin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Çünkü insanın zengin bir doğası vardır. O; güç anlaşılan, farklı ve çok yönlü bir varlıktır. Dolayısıyla akıl, insanın kültürel yaşamının çeşitliliği ve zenginliğini anlamak ve kavramak için yeterli bir araç değildir.⁸⁸

Öte yandan Cassirer, Comte’u da görüşleri nedeniyle eleştirmiştir. Çünkü ona göre Comte üç hal yasasıyla çok katı bir zamansal ayrıma gitmiştir. Ayrıca Comte, her ne kadar mitik ve dinsel olanı bilim öncesi evreye sürgün ederek işe başlasa da geldiği nokta mitik-dinsel

⁸³ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment”, çev. James Schmidt, *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answer and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt (Londra: University of California Press, 1996), 58.

⁸⁴ Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 36-37.

⁸⁵ Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 31.

⁸⁶ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 31-33.

⁸⁷ Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan - Bekir Balkız (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 3. Basım, 2016), 30.

⁸⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 22, 36.

üstyapıdır. Zira mitik ve dinsel olanın pozitivist evrede olumsuzlanması durumunda mitik ve dinsel olan kendi içine döner. Böylelikle gerçek özü ortaya çıkar.⁸⁹

Cassirer, insanı anlamada aklın yeterli olmadığı fikrinin temellerini yavaş yavaş atmış ve Birinci Dünya Savaşı ile bu fikrini netleştirmiştir. O, Kant ve Cohen'in aklı merkeze alan görüşlerini reddetmiştir.⁹⁰ Cassirer, bir gün tramvayla eve dönerken (1917 yılında) aniden Kant ve Cohen'in fikirlerinin indirgemeci boyutunun yanlışlığına odaklanmış ve gerçekliği anlamaya açılan kapının sadece akıl olmadığı fikrini benimsemiştir. Çünkü insanın aklı yanında dürtüleri, hisleri, hayal gücü, mantıksal düşünüş biçimi de önemlidir. Bu noktada Gawronsky, Cassirer'in oldukça dindar bir insan olduğunu vurgulamaktadır.* Ayrıca o, Cassirer'in, her hak dinin özünü ve güneş ışığı gibi her şeyi saran bir aşkı kalbinde taşıdığına da altını çizmektedir. Dolayısıyla ona göre Cassirer'i maddi ve manevi şeylerin peşinden gitmeye ve onları araştırmaya sevk eden, işte kalbindeki bu duygular ile dünyadaki iyilik ve güzelliklere beslediği sempatidir.⁹¹

Levine, Gawronsky'nin kaydettiği notlarda Cassirer'in fikri dönüşümünün, vahyin dilinde sunulmasını dikkate değer bulmuştur. Levine'e göre Cassirer ilhamını, Lizbon Depremi'nin* sıra dışı durumundan etkilenerek büyük bir maneviyata ulaşan on dokuzuncu yüzyılın Alman Romantiklerinden almıştır.⁹²

2.3. Düşünülür-Duyulur Dünya

Kant, düşünülür ve duyulur dünya arasında kesin bir ayrıma gitmiş ve hatta bunu profesörlüğe hazırlandığı takdim tezinde sunmuştur.⁹³ Oysa Cassirer düşünülür ve duyulur dünya dikotomisine son vermek istemiş ve ikisi arasındaki düaliteyi semboller vasıtasıyla çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.⁹⁴ Dolayısıyla Cassirer'e göre bu iki dünya

⁸⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 12, 322.

⁹⁰ Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 123-124.

* Cassirer'in kendi dinî inancına olan bağlılığı, çalışmalarında yoğun bir tonda kendini göstermektedir. Örneğin Goldziher'in çalışmalarına atıf yapmakta, Eski Ahit'ten çokça örnekler vermektedir. Yahudi peygamberlerinden de sıkça bahsettiği görülmektedir. Özellikle bk. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*.

⁹¹ Gawronsky, "Ernst Cassirer: His Life And His Work, A Biography", VI/25, 36.

* 1 Kasım 1755'te meydana gelen bu depreme dair o döneme çocukluk yıllarında şahitlik etmiş Goethe'nin kısa bir açıklaması için bk. Johann Wolfgang von Goethe, *Yaşamından Şiir ve Hakikat*, çev. Mahmure Kahraman (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2021), 27-28.

⁹² Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 123-124.

⁹³ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 159.

⁹⁴ Coşkun, *Law as Symbolic Forms: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 70.

arasındaki ilişki, fenomenlerin sembolik oluşumlar içerisine nakledilmesiyle tesis edilebilir.⁹⁵

İnsan için duyu organları önemlidir. Örneğin göz, bireye toplumsal bir kazanım sağlar. Bireyin bakışı, karşısındakiyle bir etkileşim ve bağ kurulmasına yol açar. Bununla birlikte göz, bakmadan göremez. Dolayısıyla birtakım şeyler alması için bir diğerine veya bir nesneye vermesi gereken bir bakış vardır. Her ikisi toplumsal olsa da işitme, görmekten farklıdır. Zira kulak bencildir, sadece alır ve almak için vermesine gerek yoktur. İnsandaki konumu da âdeta bunu simgelemektedir. Bununla beraber bencilliğin bedeli işitsel alanına giren her sesi duymaya mahkumiyetidir. Çünkü o, göz gibi istediğinde kendini kapatamaz. Ayrıca insan gördüklerine sahip olabilir ama söylenen söylendiği an içinde hemen geçmişe aittir. Bir mülkiyet sunmaz. Buna zıt düşecek biçimde insan; duyduğunu, gördüğüne oranla daha iyi hatırlamaktadır. Öte yandan da insan gördüğünü, işittikleriyle yorumlamaktadır ve aksi çok nadirdir. Diğer duyular da görme ve işitme gibi önemlidir ve toplumla birey arası köprü kurmaktadır.⁹⁶

Bu bağlamda duyular, insanın düşünmesini sağlayan verileri sunar. Cassirer insan bilincinin duyusal birikimle pasif bir ilişki içinde olmadığını aksine aktif bir şekilde onlara nüfuz ettiğini belirtir.⁹⁷ Çünkü zihin, dış dünyadan edindiği sembollerle düşünmektedir.⁹⁸

Sembolik etkileşimcilik kuramının önemli isimlerinden George Herbert Mead'ın de konuyla ilgili görüşleri Cassirer'le aynı doğrultudadır. Mead, düşünmenin semboller vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Mead fikrini sandalye örneği kullanarak aktarır. Ona göre kişi sandalyeye oturabilir fakat zihninde bir sandalye canlandırabilmesi için bir sembole ihtiyacı vardır, yoksa düşünme gerçekleşmez.⁹⁹

Bu fikirlerle benzerlik gösteren bir başka görüş Twain'e aittir. O çalışmasında yer verdiği karakterin dilinden şöyle der: "İnsan beyni öyle bir yapıya sahiptir ki hiçbir şeyi yoktan var edemez. Ancak dışarıdan edindiği malzemeyi kullanabilir."¹⁰⁰ Twain bu noktada

⁹⁵ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 527.

⁹⁶ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 222-224, 226, 230.

⁹⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 302.

⁹⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 356.

⁹⁹ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 174.

¹⁰⁰ Twain, *İnsan Nedir?* 15.

Shakespeare'den örnek verir ve onun eserlerini gözlem yaparak edindiği verilerle ortaya koyduğunu vurgular.¹⁰¹

Bir şeyin, düşüncede var olabilmesi için bir şekilde duyularla algılanabilir forma dönüşmesi gerekir. Kişi; dili, sanatı, dini onlara ait eserlerde kavrayabilir. Cassirer'e göre bu eserler; dilsel, dinsel ve sanatsal bir mana verilebilecek semboller, anıtlar ve tarihî eserlerdir.¹⁰²

Cassirer, konuyla ilgili Nicholas Cusa'nın metaforundan örnek verir.¹⁰³ Cusa'ya göre insan zihni, bilebileceği şeyleri kavrama yetisine sahip "ilahi bir tohum"dur. Fakat bu tohumun filizlenip meyve verebilmesi, öncelikle duyular dünyası toprağına ekilmesine bağlıdır.¹⁰⁴

2.4. Konuşma ve Anla(ş)ma

Toplumsal bir doğaya sahip olan insan, bu doğa gereği bir başka toplumsal bireyle iletişime geçer.¹⁰⁵ Bu iletişimde karşılıklı anlama ve anlaşma önemlidir. Zira bireyler toplumsal gerçekliği, toplumsal normları anlama yoluyla inşa etmektedir.¹⁰⁶

Anlam, söylenen veya bir şekilde alıcıya iletilen bir şeyin dışında değildir. Aksine onunla iç içedir. Dolayısıyla iletilen mesaj, onu iletenin zihniyle mesajın zengin içeriği arasında kurulan bağla anlaşılır hâle gelir.¹⁰⁷ Bu noktada iletişime geçen bireylerin anlamı üretebilmeleri, iletişimsel niyete ulaşmalarıyla mümkündür.¹⁰⁸

Cassirer düşüncesinde konuşma ve dile ait olan gözlem, tinsel bir karaktere, anlama ve kavramaya dair özel bir yola işaret eder. Cassirer'e göre konuşma bir ortamdır. Aynı dilde dahi kavramlara yüklenen farklı anlamlar olabiliyorsa bu, insan zihninin etkinliğiyle ilgilidir.¹⁰⁹ Bu bağlamda insanı anlamak onun dil ortamına girmeyi gerektirir.¹¹⁰

¹⁰¹ Twain, *İnsan Nedir?* 15.

¹⁰² Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 74.

¹⁰³ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 65.

¹⁰⁴ Nicholas Of Cusa, "Idiota De Mente, The Layman On Mind", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas Of Cusa On Wisdom And Knowledge* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1996), 547; Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 65.

¹⁰⁵ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 245, 270.

¹⁰⁶ Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Genişletilmesi*, çev. Leyla Elburuz - M. Rami Ayas (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2015), 361.

¹⁰⁷ Osman Bilen, *Çağdaş Yorumculuk Kuramları: Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 187.

¹⁰⁸ Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi*, 130.

¹⁰⁹ Cassirer, *Dil ve Mit*, 40.

¹¹⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 18.

Cassirer için dil, sadece bildirim yapmaktan ibaret değildir. O, dinamik kiplere de sahiptir. Böylelikle konuşan kişi, bireysel bir anlatım şekliyle kendini ifade eder. Bir yerde dinamik bir konuşma atmosferi varsa orada bir karşılıklılık söz konusudur. Bu ortamda yalnızca nesnel durum ortaya konulmaz. Aynı zamanda konuşanın karşısındakine göre konumu da aktarılır. Konuşan, konuştuğu içine dâhil olur. Bu dâhil olma biçimi cümlelerinin ahenk ve değişiminde, yaptığı vurguların farklılaşmasında, ses tonu ve ritminin hızında ve bunun gibi pek çok nüansta belirir. Dolayısıyla burada duyguları içeren bir anlatım söz konusudur.¹¹¹

Cassirer'e göre dil dinamik bir yapıda olduğundan konuşma da buna bağlı olarak üretici bir eylemdir. Cassirer bireyin belirli söz öbeklerinden bir seçimle konuşmadığını belirtir. Bu söz öbeklerinin basılı bir para gibi görülmemesi gerektiğini ve konuşmanın bu noktada bir sahiplenmeyi içermediğini söyler. Aksine konuşma, üretme ve yeniden üretme eylemidir ve konuşan özne, üretici bir faildir.¹¹²

Sembolik etkileşimcilik kuramına göre bireyler, ortak bir sembolik yoruma sahip olduklarında bir hareket anlamlı hâle gelir. O an, aynı lenslere sahip olurlar veya başka bir deyişle aynı dili konuşabilme imkânını elde etmişlerdir. Bu bağlamda anlam, pek çok farklı davranışın bir araya geldiği atmosferde, her iki tarafın aynı anlama sahip belirli sembolleri kullanmasıdır.¹¹³

Tıpkı bu düşüncede olduğu gibi Cassirer de insanların dil ortamında birbirlerini anladıklarını, bununla beraber pek çok söyleme tarzı bulunmasına ve hatta bu söylemlerin sonsuzluğuna rağmen anlamada bir birlik oluşturabildiklerine dikkat çeker. Cassirer için bu birliği veya objektiviteyi sağlayan sembolik formlardır. Onun anlama zeminini sembolik formlar oluşturur. Cassirer bu fikirlerini Davos'taki konuşmasında Heidegger'e cevap niteliğinde açıkladığı için Heidegger'in kavramını kullanır. Cassirer'e göre insanı bir diğer *Dasein*'a bağlayan iplik yine *Dasein*'in kendisinden eğilir. Çünkü bir *Dasein*'dan diğer *Dasein*'a giden yol, sembolik formlardır. Eğer insanlar için anlama söz konusuysa bu, sembolik formlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.¹¹⁴

¹¹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III, Bilginin Fenomenolojisi*, 419.

¹¹² Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, ed. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 15.

¹¹³ Wallace - Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Genişletilmesi*, 283.

¹¹⁴ Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 36-37.

2.5. Zihin

Zihin, oldukça belirsiz bir kavram¹¹⁵ olmakla birlikte genel itibarıyla insanın yapıp etmelerinde olası bir bilinç durumunun olası bir toplu niyetlilik göstermesi sonucu var olan gerçeklikle etkileşime girmesini sağlayan ve bu etkileşimle insanın kendisine sunulan gerçekliğin ötesine ulaşmaya yönelik mevcut tahayyül gücünü uyaran beynin sistemi şeklinde tanımlanabilir. Dolayısıyla zihin, verili gerçekliğin sınırlarını aşabilme potansiyeline sahiptir.¹¹⁶

Zihnin belirgin özelliği, yansıtıcı zekâ yönüdür. Bu zekâ türü sadece insana aittir.¹¹⁷ Zira hayvanlarda da gelişmiş bir zekânın varlığı söz konusudur. Ancak sembolik tahayyül ve zekâ sadece insana has bir özelliktir.¹¹⁸ Çünkü bir hayvan, sincapların fındıklarını biriktirmesi gibi yarınki yiyeceğini güvenceye alabilir fakat gelecekte neyle karşılaşacağını tahayyül edemez. Oysa insan yapacaklarına dair bir plan yapar. Çizdiği rotayı zihninde canlandırır ve buna göre bir yol izler. Dolayısıyla geleceğe dair planlarını zihninde tasarlayıp kendine gösterir.¹¹⁹ Bu bakımdan zihinsel işlev aktiftir. İnsan dış dünyadan aldığı bilgiyi sırf taklitle muhafaza etmez. O, itici ve üretici bir gücü de kendi bünyesinde saklar. Zihni özerk bir enerji taşır. Böylece var olan nesne veya görünüm belirli bir anlam kazanır. Kişiyeye has düşünsel bir içerik olur. Bu durum sanat, bilgi, din ve mitos için geçerlidir. Her sembolik form belirli bir kavrayış şekli sunar ve bu kavrayışla “gerçek olan”a dair ve ona has bir yönü inşa eder. Bu yüzden dil, din, sanat, mitos kendi gerçekliklerini zihne gösteren farklı yapılar olarak değil farklı sembolik formlar olarak isimlendirilir. Böylelikle zihin kendini uyardığında sembolik form yolunu izler.¹²⁰

Cassirer için asıl gerçeklik; gerçekliğin normunu içinde taşıyan görüş biçimleri olarak bilim, mit ve dili ortaya koymaya güç yetiren “özne”dir. Ona göre gerçeklik şey gibi bir yapıya sahiptir ve şey, bir bakış açısı sunar. Nihai anlamda bir bilgi değildir, dünyayı anlamının bir yoludur. Bununla birlikte şey, insani bir sınıftır. Hayvanın algı dünyasına ve ilahi olana uygulanmaz. Hayvani bilinç şey sınıfının altında, ilahi olan şey sınıfının

¹¹⁵ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 148-149.

¹¹⁶ Sarıbay, *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*, 49.

¹¹⁷ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 149.

¹¹⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 40-41.

¹¹⁹ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 149.

¹²⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 27-28.

ötesindedir. Cassirer aşkınlığı kati surette bilincin içkinliğine dayandırmadan kabul ettiğini belirtmektedir. Bilincin ötesine uzanan alanı şey sınıfı değil anlam alanı olarak nitelendirir. Bu alanı şey sınıfına dâhil etmeyi doğru bulmamaktadır. Cassirer dil, din, bilim ve mitosunu şey sınıfından hareketle bir yere koyar. Buna göre şey sınıfının merkezinde mitik düşünme vardır. Dilin temel formları şey sınıfının altında, felsefi, bilimsel ve dinî düşünce şey sınıfının üzerindedir. Anlam alanı dediği bilincin ötesindeki alan, ifade etme alanına dönerek nesne üzerinde anlaşılma çalışılır.¹²¹

Cassirer gerek psikolojik gerekse metafizik özellikteki manevi faaliyet alanından bağımsız ve bu alandan önce bir varlığın mümkün olmadığını söyler. Ona göre insanın varlığı bu manevi faaliyet alanının içindedir ve bu alanla birlik hâindedir. İstenilen, spiritüel enerjinin çeşitli sembolik formlar içindeki bütünlüğüdür. Bu bakımdan Cassirer kendini Kant'ın yaptığı gibi sadece bir biliş enerjisiyle sınırlı tutmadığını vurgular. Cassirer'in odak noktası eylemin birliğidir. Cassirer ayrıca başlangıç noktasının varlık değil yaşam olduğunu söyler. Çünkü gerek "Mutlak" gerekse "varlık" yaşam içinde anlaşılabilir. İnsanın kavrayabildiği en üst şey, yaşamdır ve bu yaşam içinde devamlı bir şekilde yeni formlar üretilir ve ortadan kaldırılır.¹²²

İnsan herhangi bir durumla karşılaşmış etkileşime girdiğinde ona semboller aracılık eder ve zihinde birtakım şeyler oluşur.¹²³ Cassirer zihinde oluşan ve muhafaza edilen bu durumları "zihinsel kültür" şeklinde adlandırır. İnsanın nasıl ki bedenindeki organları tanıması ve bu organların işleyişini çözmesi araç gereç üretip bir eser ortaya koymasıyla gerçekleşiyorsa tasavvurlarına, başka bir deyişle sanat, dil, mitos, din ve bilimsel bilgiye de nesnellik özelliği vererek kendini anlar. Cassirer'e göre insan, kendini "zihinsel kültür"ün çeşitli ürünleri olan bu formlarla sınırlar ve yine bunlar yoluyla kendi iç evrenini kavrar. Burada dikkat çeken nokta Cassirer'in tasavvurları sayarken dine yer verip insanın "kendi zihinsel oluşturmaları"ndan bahsederken ise dini zikretmemesidir. Bununla birlikte dil, mitos, din, sanat ile bilgiyi yüksek düzeyli üretimler olarak nitelendirir ve bunların oluşmasında zihnin şekil verme yetisinin görüldüğünü belirtir.¹²⁴

¹²¹ Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 229-230, 249, 251-252.

¹²² Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 261-264.

¹²³ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 154.

¹²⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 9, 301; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 31; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III, Bilginin Fenomenolojisi*, 61.

Cassirer düşüncesinde “sembolik” olanı anlamlandırmak üretici hayal gücüyle bağlantılıdır.¹²⁵ Buna göre duyum dünyasından edinilenlere kendiliğindenlik faaliyeti eşlik eder. Dolayısıyla burada hayal gücüne ait ve hâlihazırdaki kendiliğindenlik yetisi vardır. Hayal gücü, üreticidir ve taklitten uzaktır.¹²⁶

2.6. Jest-Mimik

Günlük yaşam, insanın insanla paylaştığı bir dille ve bu dil vasıtasıyla devam ettirilir. Bu yaşamda herkesle paylaşılan ve böylece öznellikten nesnelleşmeye taşınan şeylerin anlamı dile ait göstergelerle pekiştirilir.¹²⁷

İnsanın konuşması sıradan ve tekdüze bir durum değildir. Konuşmanın gerek biyolojik gerekse dizgesel bakımdan birbirinden farklı öğeleri bulunur. Bu öğelerin birbiriyle ilişkisini çözebilmek, konuşmanın katmanlarını ayırt etmeyi gerekli kılar. Zira konuşma, çeşitli katmanlardan oluşur. Merkez katman ise duyguların dilidir. İnsanın söylemlerinin pek çoğu bu katmanla bağlantılıdır.¹²⁸

Yabancı varlık veya başka bir deyişle öteki, bireye her şeyden önce sesiyle, jest ve mimiğiyle ve eylemiyle verilir. Birey bu verileri alıp işler ve yeniden inşa eder. Böylelikle dıştan aldıklarıyla içsel olana ulaşır ve anlama gerçekleşir.¹²⁹

Yüz, organizmanın hissettiği duyguları çok çabuk ve dinamik bir biçimde dışa vuran bölümüdür. Bu bağlamda dili destekleyen sınırsız sembol yahut gösterge bulunur. Davranışın ardında yatan niyeti kavramaya yardımcı olacak ve ötekinin tepkisine yol açacak bir bakış, duruş veya yüz ifadesi her zaman mevcuttur.¹³⁰ Bu sebeple jest ve mimikler önemlidir. Çünkü hissedilen duygu ile onun dışa vurumu eş zamanlı gerçekleşir ve burada isteğe bağlı bir gösterge verme söz konusu değildir. Hissedilen ve dışsallaşan duygu ise aynı anlama sahiptir.¹³¹

Jestler, toplum içerisinde eylemde bulunan bireyler arasında bir aktarım sağlar. Toplumsal süreçte bireyin aşıkâr ettiği eylemi veya bir duruma verdiği tepkinin

¹²⁵ Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 145.

¹²⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III, Bilginin Fenomenolojisi*, 25-26, 172-173.

¹²⁷ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 55.

¹²⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 38.

¹²⁹ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 34-35.

¹³⁰ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 56-58.

¹³¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 156.

temsildir.¹³² Cassirer jest ve mimiği bu bakımdan pekiştireç olarak niteler. Çünkü jest ve mimikler dili destekleyerek onunla bütünlük arz eder.¹³³ Dolayısıyla kelimeleri söyleme biçimi ve ahengi, ses tonu, yüz ifadeleri, beden farklı şekilleri insanın öz niteliğini dışa vurma amacına hizmet ederler. Bu yönüyle jestler bir nevi sanat eseridirler.¹³⁴

Cassirer düşüncesinde jest ve mimik, sese göre duyuşal ve görsel olarak daha kesindir. Aralarındaki fark sesin kısa süreli oluşudur. Fakat Cassirer'e göre bu kısa süreli oluş, sesin yeniden bir araya getirme özelliğini taşımasından kaynaklanır. Jestler görsel ve taklit edici niteliği ile sese oranla şeylerin doğasına uyum sağlar. Oysa sesin şey ile ilişkisi böyle bir yapıyla yok olur. Ses oluşur ve nesnelere aracısız bir hâlde ifade etme biçiminden uzak kalır. Kendine özgü iç bağımsızlığını da bu şekilde kazanır.¹³⁵

2.7. Bilgi

Bilgi ve bilme eylemi hususunda zamana göre değişen anlayışlar mevcuttur. Bu yüzden bilginin kaynağı kimi zaman özne kimi zaman da nesne görülmüştür. Bu süreçte hakiki diye nitelendirilen ise bilimsel temellere dayanan ve kesinlik içeren bilgidir.¹³⁶ Oysa bilme, pozitivistimin iddia ettiği şekliyle sadece deneyimden ibaret olmayıp onda bulunan anlamı kavrayabilmeyi de içerir.¹³⁷

Bilimsel bilgi evrenselliği ve tek biçimciliği sunarak çeşitliliği ortadan kaldırır. Bu sistemde bilgi, farklı olanı kendi sistemine has ve sınırları belirlenmiş bir hâlde şekillendirme durumudur. Fakat bu birlik sağlama sisteminin yanında insan zihninin başka şekil verme yolları da mevcuttur. Onlar da en az bilimsel bilgi yöntemleri kadar bireye özgü olanı genel geçer bilgi durumuna taşıyan bir vasıta şeklinde düşünülebilir. Ama bu şekillendirme işlevi, sağlayacağı genel geçerliği mantıksal yasalarla ve kavramlar yoluyla elde etmez. Zihin, aldığı bilgi ile içinde taşıdığı aktif yaratıcı gücü birleştirerek anlamlandırma sürecine geçer. Bu durum sadece bilgi için değil din, sanat, mitos için de aynı şekilde geçerlidir. Onlar varlıklarını sembolik evrende sürdürmektedir

¹³² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 87.

¹³³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 418.

¹³⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 133.

¹³⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 163.

¹³⁶ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 4, 14-15.

¹³⁷ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012), 45.

ve akılcı sembollerden farklılık arz ederler. Fakat zihinsel merkezleri itibarıyla aynı değeri taşımaktadırlar.¹³⁸

Her bilgi aynı zamanda bir ufkun yorumunu barındırır. Çünkü şeyler bireye oldukları gibi değil, bireyin bilgisiyle varlık bulup görünür.¹³⁹ İmge, algılanan şeye karşılık gelir ve bu algıda öznel olanla nesnel olan birbirinden ayrılmaz. Birey nesnel anlamaya çalışırken zihninin öznel düzenleyicisi devreye girer. Dolayısıyla bilme, farklı zaman ve koşullarda değişebileceğinden bilmede herhangi bir mutlaklıktan söz edilemez. Bununla beraber mutlaklığın olmayışı nesnellüğün ortadan kalkması değildir.¹⁴⁰ Sadece bireyin ufku genişledikçe bilme biçimi de değişir.¹⁴¹ Zira bilmenin fonksiyonu nesneyi kati surette bilmek değil hâlihazırdaki nesneyi tüm objektifliğiyle ve zihnin yorumuyla inşa edip oluşturmaktır. Bu iki işlev bir bütünlük arz eder. Bu sebeple bilinmek istenen, sahip olduğu anlam yapısı içerisinde kavranılmalıdır.¹⁴²

2.8. Ben/Sen: Toplum

Birey, gündelik hayatı ve onun gerçekliğini sadece kendisi paylaşmaz. O, bu gerçeklikte diğerleriyle iletişim ve etkileşim hâlinindedir.¹⁴³ Dolayısıyla içinde bulunulan ortam, bireyin dünyayı görmesini sağlayacak mercekleri kendisine sunar. Yetiştirilme biçimi, kültür ve dil bireyin tutumlarında etkilidir.¹⁴⁴ Zira bireyin sahip olduğu pek çok kanı ve tutumun kaynağında öteki bireyler bulunmaktadır. Bu bakımdan benliğin özü toplumsaldır.¹⁴⁵ Çünkü birey sosyal etkileşim sürecinde diğerlerinin niyet ve beklentilerine dair bir imge edinir ve bu imge onun davranışlarına yön verir.¹⁴⁶ Dolayısıyla bireyin rolü, onun dış dünyasıyla girdiği etkileşimlerden edindiği beklentilere göre şekillenir. Başka bir deyişle, “İnsanlar birbirleri ile *birlikte* ve *karşılıklı olarak* eylemde bulunur.”¹⁴⁷

Kişi her zaman için en iyi kendini tanır fakat bu tanıma sürecinde kendisi kendisinin karşısında canlı bir şekilde yer almaz. O, tam olarak şimdi ve buradallığıyla karşısında

¹³⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 27-28.

¹³⁹ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 251.

¹⁴⁰ Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, 59-61.

¹⁴¹ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 251.

¹⁴² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III, Bilginin Fenomenolojisi*, 20-21.

¹⁴³ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 44.

¹⁴⁴ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 23.

¹⁴⁵ Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 61.

¹⁴⁶ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 41.

¹⁴⁷ Mills, *Sosyolojik Tahayyül*, 45-46. (İtalikler Mills'e aittir.)

bulunan diğ erinden hareketle bir refleksivite oluşturur. Birey diğ erinin tutum ve davranışları vasıtasıyla hem onu hem kendini anlamaya çalışır.¹⁴⁸

Cassirer bu durumu ben ve sen ayrımıyla açıklar. Ona göre bireyler toplumsal etkileşimde dil adı verilen ortak bir dünya paylaşırlar. Bu aktif katılımı da ben ve senin arasında bir bağ kurulur. Böylece bir iletişim meydana gelir. Bu iletişimde anlama, müşterek anlam dünyası ile sağlanır. Bu sebeple ben ve sen mevcut iletişimlerinde gerek sembol gerekse kelime neviden bir vasıtaya muhtaçtır. Ben, sen ile iletişim kurarken aslında benden sene doğru tek yönlü bir akış yoktur. Burada çift yönlü bir akış mevcuttur. Ayrıca ben ve sen iletişime geçtiğinde sadece birbirlerini anlamakla kalmaz, bununla beraber kendilerini de anlarlar. Çünkü dil, kişinin kendine yaptığı bir yolculuktur¹⁴⁹ ve ben ancak sen vasıtasıyla bilinir.¹⁵⁰

Öte yandan birey yalnızca kendini değil üretimlerine yönelik bilgiyi de senle edinir. Zira ben, kendi eseri hakkında fikir edinmek için senin görüşlerine ihtiyaç duyar. Çünkü Cassirer'e göre ben, kendini o kadar eserine kaptırır ki üretimi önüne geldiğinde olmamışlık hissine kapılarak hayal kırıklığı yaşayabilir. Oysa sen, eseri değerlendirirken benin kriterlerini kullanmaz. Bu bakımdan eser, benle bitişik bir kesinlik ifade etmez.¹⁵¹

Cassirer'in ben ve sen ayrımı Mead'de ferdî ve sosyal ben şeklinde karşımıza çıkar. Mead'e göre sosyal ben, diğ erlerinden edinilen tavırların temsilcisidir ki birey onunla kendi davranışına yön vermektedir. Böylece sosyal ben, ferdî beni şekillendirir. Ferdî ben ise bireyin diğ erlerinin tutumuna verdiği karşılıktır ve sosyal beni ortaya çıkarır. Her ne kadar bir ayrıma gidilmiş olsa da Mead'e göre benliğin ifade bulma biçimi hem ferdî hem de sosyal benin bir aradalığına bağlıdır.¹⁵²

3. SEMBOL

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından dine duyulan ilginin yeniden canlanması, felsefe sahasında bilimcilikten kurtulma, birtakım şiirsel deneyimler ve bilhassa gerçeküstücülüğ e duyulan merak ve Romantizm akımının etkisi çeşitli alanlarda eşit derecede olmayan sonuçlarıyla insanların dikkatini semboller ile mitler üzerine çekmiştir.

¹⁴⁸ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 45.

¹⁴⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 86-88.

¹⁵⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 122.

¹⁵¹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 158-159.

¹⁵² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 171, 214, 217, 225.

Bu yöneliş aslında on dokuzuncu yüzyıla hâkim pozitivizm, rasyonalizm ve bilimciliğe bir tepkidir.¹⁵³

Semboller ve mitler, herhangi bir işlerliği olmayan, gereksiz bir hayal ürünü,¹⁵⁴ sıradan üretimler değildir. Onlar, varlığın saklı kalmış özelliklerini dışa vurma işlevini gerçekleştirirler. Dolayısıyla semboller ve mitleri incelemek aslında insanı daha iyi anlamak demektir.¹⁵⁵ Çünkü insan yapısı itibarıyla sembollerle dolu bir varlıktır. Sembol gerek ilahi olanla gerekse insanlarla iletişimde anlama ve anlamlandırma vasıtasıdır.¹⁵⁶ Zira insanların kullandığı dil bile bizatihi semboldür.¹⁵⁷

Gerçeklik sadece sembol dünyası vasıtasıyla açığa çıkar ve görünür bir hâle gelir.¹⁵⁸ Örneğin romantiklere göre şiir hakikati verir. Aynı şekilde mit de bir gerçekliktir. Rasyonel olan insanı asıl dünyasından uzaklaştırmıştır.¹⁵⁹ Nitekim Cassirer'in de eserinde belirttiği "Mavi Çiçek"¹⁶⁰ romantiklerin sembolüdür.¹⁶¹ Bu sembol, Novalis'in *Heinrich von Ofterdingen* adlı eserindeki Heinrich karakterinin bir gece rüyasında mavi bir çiçek görmesinden mülhem ortaya çıkmıştır. Bilinmeyene, uzakta olana özlemi belirten mavi çiçekle beraber, rüyalar, fanteziler, hayaller, masallar, duygular, büyü ve doğaya yakınlık gibi kavramlar bu dönemde ön plana çıkmıştır. Böylelikle insanın bilinmeyen yönlerine ilgi duyulmuştur.¹⁶²

Bu bağlamda sembole üç alan açısından yaklaşılabilir. Bunlardan ilki kozmik alan (ağaç, merdiven gibi somut şeylerin kendilerini aşan bir şeyi temsil etmesi vb.), ikincisi düşsel

¹⁵³ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 19; Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*, 37.

¹⁵⁴ Alfred North Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Fol Kitap, 2019), 73.

¹⁵⁵ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 21-22.

¹⁵⁶ Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol: Mit ve Anlam*, 41.

¹⁵⁷ Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, 73; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 53.

¹⁵⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 70-71.

¹⁵⁹ Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*, 37.

¹⁶⁰ Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, çev. William H. Woglom - M. D. - Charles W. Hendel (New Haven: Yale University Press, 2. Basım, 1950), 227.

¹⁶¹ Gürsel Aytaç, "Önsöz", *Heinrich von Ofterdingen* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 10.

¹⁶² İclal Cankorel, "Heinrich von Ofterdingen", *Heinrich von Ofterdingen* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 12-13. Romanda mavi renk, çiçekle beraber birçok şeye sıfat olarak da kullanılmıştır. Örneğin "mavi kayalar, mavi ateş, açık mavi bir sabah, mavi gökler, mavi nehir, mavi sis, koyu mavi giysiler, neşeli mavi renkler..." bk. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, çev. İclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 21, 23, 28, 43, 48, 62, 105, 118, 122, 125, 153, 158.

alan (rüyalar, ruhsal gerginlikler, diğer semptomlar, vb.) ve üçüncüsü de şiirsel alandır (ayrıcalıklı şiirsel imajlar, ayrıcalıklı yazarların eserleri vb.).¹⁶³

İnsanların üretimlerinin toplamı olan ve nesilden nesle aktarılan kültürün sembolle derin bir bağı bulunur. Hatta Geertz'e göre kültür, sembollerin etkileşimsel sistemidir.¹⁶⁴ Bu perspektiften bakıldığında bir şeyin ifade ettiği mana sembollerde hayat bulur ve orada muhafaza edilir. Din de yaşamın anlamıdır. Dolayısıyla sembollere duyulan ihtiyaç zaruridir. Bu nedenle bir dini anlamak demek, o dinin sembollerini çözümlmek demektir. Dinin içerdiği anlam insanların kalbinde ve zihninde olsa da semboller aracılığıyla paylaşılır ve nesilden nesle aktarılır. Davranışlar, renkler, bilhassa mimarideki taşlar, sesler, basılı dokümanlar ve daha pek çok şey bu amaçla kullanılan semboller şeklinde zikredilebilir.¹⁶⁵ Gerçek semboller, toplumun kültürel üretiminin çeşitli katmanlarında ortaya çıkar.¹⁶⁶

İnsanın düşünüp hissettiği, arzu ettiği şeyler, kültürel ürünlerde nesnelleşir. Dine, şiire, dile, güzel sanatlara ait bu eserler bir abideye başka bir deyişle insanın bellek ve hatırlama sembollerine dönüşürler. Bunlar maden cevheri gibidir ve devamı vardır. Maddi nitelikleri makul bir özneye rastladığında, maddiyatlarından sıyrılıp farklı etkilere imkân sağlayan bir zihinsellikte ifade bulmalarına yol açar.¹⁶⁷

3.1. Sembolün Anlamı

Sembol ile insan arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur. Çünkü sembolü oluşturan insan bizzat yine o semboller içinde yaşamakta ve onlardan etkilenmektedir.¹⁶⁸

En kapsamlı tanımıyla sembol; anlatılması ve görünmesi mümkün olmayana gönderimde bulunan, bu sebeple onunla kuramadığı denkliği somut bir şekilde sunmak durumunda kalan ve bu durumu sürekli düzeltip tamamlayan ritüel, mitik, ikonografik tekrarlar oyunu vasıtasıyla yapan göstergeye denir.¹⁶⁹ Cassirer'e göre ise sembol, kendine yerleştirilmiş

¹⁶³ Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning*, 53-54; Durand, *Sembolik İmgelem*, 19.

¹⁶⁴ Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 14.

¹⁶⁵ Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri: Batı'da 1960 Sonrası Arayışlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017), 83.

¹⁶⁶ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016), 51.

¹⁶⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 178.

¹⁶⁸ Milay Köktürk, "Çeviriye Önsöz", *Sembol Kavramının Doğası* (Ankara: Hece Yayınları, 2011), 7.

¹⁶⁹ Durand, *Sembolik İmgelem*, 24.

bulunan görünüm dünyasının temsilidir fakat bu görünen dünya hakikati kendinde taşımaktadır.¹⁷⁰ Sembolü sembol kılan saik bizatihi temsil etme özelliğidir.¹⁷¹ Cassirer için bir olgunun özü, evrensel ve yasalara dayalı bir yapı içinde incelenmesiyle değil sembollerle ortaya konulup bilinebilir.¹⁷²

Düşünme faaliyeti sembollerle gerçekleşir. Zira zihnin özü, düşünme olarak telakki edilir ve bunun gerçekleşmesi bireyin duyum dünyasından elde ettiklerini şekillendirmesine bağlıdır. Duyuya dayalı sembol sistemlerinin ortaya çıkması için bir zihin faaliyeti gereklidir. Bu noktada semboller nesnellik sorgulamasına tabi tutulur. Oysa Cassirer'e göre semboller, salt bireysel bilinç fenomenleri değildir. Onun ötesine ulaşır ve genel geçer olma talebinde bulunurlar. Bu bağlamda her sembolik form, nesnelliğini kendi varlığı ve özelliğine göre gösterir. Dolayısıyla bu formlar, ürünlerini hakiki olanın gerçek özü şeklinde görürler.¹⁷³ Zira sembollerin yerini aldıkları şeyle kendisi arasında ontolojik bir ilişki bulunur ve semboller onların gerçekliğine iştirak ederler.¹⁷⁴ Bu bakımdan semboller öznel anlamlar içermekten ziyade ortak anlama sahiptir.¹⁷⁵

Mitos, sanat, dil, bilim semboliktir fakat yalnızca bir ima, alegorik bir tercüme vasıtasıyla gerçekliğe ulaşmaya çalışan sıradan göstergeler değildirler. Her bir form, kendine özgü bir dünyaya sahiptir. “Gerçekliğin organları” olarak taklitten uzaktırlar. Bu formlar yoluyla gerçeklik kendini görünür kılar ve bireyler zihinsel olarak onları idrak eder.¹⁷⁶

Aklı merkeze alanlar, sembollerini gerçeklik olarak görmezler. Dolayısıyla onlara göre semboller, insanın gerçeği görmesini perdeleyen yapay inançlardır. Bu sebeple sembolik olandan kaçınırlar.¹⁷⁷ Özellikle sensüalizm ve pozitivizme göre semboller bu nedenle olumsuz nitelik taşır. Bilinçte sembolik olanın yerine gerçek konulmalıdır. Oysa Cassirer bu görüşlere itiraz eder. Çünkü ona göre insanı sadece algılanabilir alanla sınırlamak doğru değildir. Sensüalistler ve pozitivistler bir sınırdaki durdukları için “sembol körü” ve “algılama körü”dür. Zira onlar algıyla duyumlamayı ayırt eden ve duyumlamayı aşma

¹⁷⁰ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 174.

¹⁷¹ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 69.

¹⁷² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 97.

¹⁷³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 38, 41.

¹⁷⁴ Koç, *Din Dili*, 96.

¹⁷⁵ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 61.

¹⁷⁶ Cassirer, *Dil ve Mit*, 15.

¹⁷⁷ Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, 72.

aracındaki tipik ögeyi ve temeli (sembolü) görmezden gelmektedirler.¹⁷⁸ Hâlbuki her sembol, hakkında konuşulmanın kifayetsiz kaldığı alandaki gerçeklik düzeyini açıklamaktadır.¹⁷⁹

Cassirer'e göre insanın sembollerle yaşamayı öğrenmesi uzun zaman almıştır. İnsan dil, sanat, mitos gibi kendi ürettiği sembollerle çevrelenmiş ve gelişim sürecini tamamlayıp geride bırakmıştır. İnsanın sembol bilincine varması ise daha sonradır. Şöyle ki hâlihazırda var olan ve somut bir şekilde insanın karşısında duran şeyi algılama düzeyi ile bu somut gerçekliğin başka bir şeye delalet eden temsil görevini üstlenen bir şeyi algılaması farklıdır. İnsan burada gelişmiş ve yeni bir bilinç elde etmiş demektir. Herhangi bir duyumsal veri sembolik işlevle kullanıldığında ve sembol şeklinde nitelendirildiğinde işte o vakit, Cassirer'in ifadesiyle "yeni bir günün şafağı gibidir."¹⁸⁰

3.2. Sembolik Formlar

Form, zihinsel içeriğin çeşitli şekillerde dışsallaşmasıdır.¹⁸¹ Çokluğa, kendi mührünü vurarak sahip olduğu yapıyı ödünç bir şekilde devreden düşünsel bütünlüktür ve mevcudiyetini ona bu bütünlük sağlamaktadır.¹⁸² Form, dinamik ve şekil verici özelliğinden dolayı aktif bir biçimde anlaşılmalıdır.¹⁸³ Sembolik form ise sembolik bir ifadeyi başka bir deyişle zihne ait olanı, duyusal sembol ve gösterge aracılığıyla almaya denir. Sembolik formlar, düşünsel bir varlığı/şeyi, insanlar için anlaşılabilir ve kavranabilir bir duruma getiren ortamdır. Onlar bunu sağlayabilen en uygun araçlardır.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 243.

¹⁷⁹ Paul Tillich, "Din Dilinin Doğası", çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 230.

¹⁸⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 147-148.

¹⁸¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 46.

¹⁸² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 110.

¹⁸³ Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, 103-104.

¹⁸⁴ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 156-157, 159.

Cassirer düşüncesinde dil, din, mitos, sanat, bilim, teknoloji ve hukuk birer sembolik formdur.¹⁸⁵ Bununla beraber Cassirer eserlerinde genel itibarıyla din, dil, sanat ve mitosu zikreder.¹⁸⁶ Çünkü ona göre bu formlar karakteristik olarak diğer formlardan farklıdır.¹⁸⁷

Cassirer'e göre dil, din, mitos ve sanat insan etkinliklerinin dizgesini oluştururlar. Fakat onlar gerçeklikten soyutlanmış ve rastgele seçilmiş formlar değildirler. Onları bir arada tutan ortak bir bağ bulunmaktadır. Bu, tözsel değil işlevsel bir bağdır.¹⁸⁸

Sembolik formlar, içinde deruni bir mana barındıran düşünülür dünyayı oluşturur. Sembolik formların amaçladığı ve ortaya koyduğu şey; dinin, sanatın, dilin, mitosun başarısı olan insanın tasarladığı dünyanın inşasıdır.¹⁸⁹ Çünkü Cassirer'e göre her bir sembolik form, belirli bir görme şeklidir ve içlerinde kendilerine has bir ışık kaynağı bulunur.¹⁹⁰

Cassirer, sembolik formların böyle bir kavrayış sonucunda insanlarda bir göreceliliğe yol açacağına oldukça bilincindedir. Fakat o, bu durumu sembolik formların bütünlük içinde değerlendirilmeleriyle aşılacağını düşünür. Zira her bir formda bir görecelilik meydana gelecekse bu, formların karşılıklı göreceliliği olacaktır. Oysa bütünlük içinde kavrandıklarında kaybolan içkin sınırlar ortaya çıkacaktır.¹⁹¹ Bu bağlamda Cassirer duysal bir içerik olan sembolik formların nasıl herkese hitap edecek anlam taşıyıcıları hâlinde düşünebileceği sorusunun gündeme geleceğini söyler. Cassirer için böyle bir soru, sembolik formlar sadece maddi boyutlarıyla ele alındığında ortaya çıkar. Hâlbuki onlar derinlikli bir incelemeye tabi tutulmalıdır ki böylece çok boyutlu bir zihinsel

¹⁸⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 51; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 158; Ernst Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology* (New Haven - Londra: Yale University Press, 2013), 275; Cassirer, *Dil ve Mit*, 15; Coşkun, *Law as Symbolic Forms: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 333; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 415.

¹⁸⁶ Örneğin bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*.

¹⁸⁷ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 12.

¹⁸⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 71.

¹⁸⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 348; Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 27.

¹⁹⁰ Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 139.

¹⁹¹ Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, 138.

durumun farkına varılabilsin.¹⁹² Zira sembolik formlar zihnin yüksek düzeydeki üretimleridir.¹⁹³

Burada herhangi bir yanlış anlaşılmaya yol açmaması için belirtilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Cassirer, sembolik formlar içinde dini saymakta fakat ilahi dini insanın zihnî bir üretimi olarak görmemektedir. Onun burada kastettiği şey, dinsel duygudur, dine dair üretimler ve sembollerdir, ilahi dinin kendisi değildir.¹⁹⁴

Cassirer'e göre sembolik formlar bir gerçekliğe dayanmaktadır. Dolayısıyla gerçeklik, insanlara bu formların kendilerine ait özellikleriyle kavranabilecek bir konumdadır. Gerçeklik bu formlarda hem gizli hem aşikârdır.¹⁹⁵ Bununla birlikte sembolik formlar bir objektiviteyi de içlerinde barındırırlar.¹⁹⁶

Cassirer, *Sembolik Formların Metafiziği* adlı çalışmasında bir "Mutlak"tan söz eder ve bu "Mutlak"ın sembolik formların kabuğu kırıldığında görülemeyeceğini belirtir. Ona göre her bir sembolik form kendi yerinde anlaşılmalıdır. Sembolün de sınırları olduğu ve başkalarınca belirli bir şarta göre düzenlenmiş kabul edilmelidir. "Mutlak", tamamlanmış ve düzenli bir şekilde incelenen görecelidir ve tinin mutlaklığı da bu şekilde anlaşılmalıdır.¹⁹⁷

Sembolik formlar varlığın anlaşılır kılınmasını sağlayan dolayımlardır. Onlar varlığın aslını olduğu gibi bilince aktarmazlar. Burada zihin bir prizmaya benzetilebilir. Prizmanın yansıttığı ışık kaynakla aynı değildir ama kaynaktan tamamen kopuk ve farklı da görülemez. İşte sembolik formların zihindeki şekillendirme işlevi tıpkı bunun gibi düşünülebilir. Yansıyarak alınan zihinde işlenir, şekillendirilir. Bu sebeple varlık artık sıradan bir yansıma değildir.¹⁹⁸ Başka bir deyişle "... zihin prizmasında kırılan varlık yansıması da kendine özgü gerçekliğe sahiptir."¹⁹⁹

¹⁹² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 47.

¹⁹³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 61.

¹⁹⁴ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 51-52, 89-90; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 301.

¹⁹⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 15.

¹⁹⁶ Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 36.

¹⁹⁷ Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 265.

¹⁹⁸ Hoşgör, "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü", 78-79.

¹⁹⁹ Köktürk, "Sunuş: Cassirer'in Bilim ve Kültür Felsefesi", 10.

Cassirer düşüncesinde, sembolik formlar söz konusu olduğunda gerçekliğe ulaştıran bir kopyadan, basit bir taklitten söz edilmemektedir.²⁰⁰ Onlar nesnelleştirici niteliktedir. Bu noktada nesnelliğin zihne devredildiği görülmektedir. Zira Cassirer için insanın dünyasında normal bir işleyiş varsa orada bir nesnellik bulunur. Her işleyişe duyum yoluyla ulaşmak mümkün değildir.²⁰¹ Zaten insanlar dil, sanat, mitos gibi formlara nesnellik yüklerler ve kendilerini onlarla değerlendirirler. Onlar aracılığıyla da kendilerini kavrarlar. Cassirer'in sembolik formlar felsefesi bilmeye değil anlamaya odaklanır.²⁰² Bu bakımdan sembolik formlar, varlıktaki değil anlamdaki ortaklığa ulaşmaya çabalar.²⁰³

Sembolik formlar söz konusu olduğunda belirtilmesi gereken noktalardan biri de bu formların aynı derecede (*gleich/gleichartig*) değerli görülmeleridir. Alt-üst, değerli-daha az değerli, önce-sonra gibi ayrımlar bu formlar için geçerli değildir. Her birinin kendine has bir yapısı bulunur.²⁰⁴ Dolayısıyla her biri kendine özgü özellikleriyle kavranıp betimlenebilir.²⁰⁵ Örneğin bilim, diğer formlar olmadan ayakta kalamaz. O da tıpkı diğer formlar gibi bir formdur.²⁰⁶ Cassirer bu konuyla ilgili şöyle der:

Bilimin hakikat ve gerçeklik kavramı dinin ya da sanatın hakikat ve gerçeklik kavramından farklı bir kavramdır. Din ve sanatta “içteki” ile “dıştaki” arasındaki, dünyanın varlığıyla benin varlığı arasındaki -gösterilemeyen ama kurgulanan- özel ve benzersiz ilişki de tamamen gerçektir. Birbiriyle kesişen ve çelişen bu çeşitli kavrayışlar ve talepler arasında kesin karara varmadan önce, onlar, öncelikle eleştirel bir kesinlik ve titizlik içinde ayrıştırılmalıdır. Bu kavrayışlardan her birinin gördüğü işi diğerlerinden herhangi birinin talepleriyle ve kıstaslarıyla değil, bizzat kendi kendisiyle karşılaştırmak gerekir.²⁰⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Cassirer her bir formu kendi özelliği içinde değerlendirmekte ve birini diğerine üstün görmemektedir. Ayrıca o, sembolik formların hiçbirinin bir diğerinin alt türü olarak görülemeyeceğini vurgulamıştır.²⁰⁸ Cassirer üzerine

²⁰⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 66; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 218.

²⁰¹ Köktürk, “Sunuş: Cassirer’in Bilim ve Kültür Felsefesi”, 12-13.

²⁰² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 299, 301.

²⁰³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 347.

²⁰⁴ Köktürk, “Sunuş: Cassirer’in Bilim ve Kültür Felsefesi”, 10-11.

²⁰⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 35; Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 5.

²⁰⁶ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 42-43.

²⁰⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 45.

²⁰⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 11.

yazılan eserlerde de bu durum sembolik formların eşit derecede (*equally*) önemli olduğu söylenerek belirtilmiştir.²⁰⁹

3.3. Sembolik Evren

Sembolik evren; dil, dinî düşünce, ritüel ve mitolojiyi içeren ve bunların her birinin bir diğeriyle bağlantılı olduğu bir sistemdir. Dil, insanın bu evrendeki anlamları keşfetmesini ve tasavvur etmesini sağlar.²¹⁰

Sembolik evren, toplumsal bakımdan nesnel hâle gelmiş, bireysel olarak da gerçek sayılan anlamların ortaya çıkmasına imkân sağlayan bir zemindir. Gerek toplumun tarihi gerekse bireyin biyografisi sembolik evrende inşa edilir. Bu evren sadece sıradan gündelik olayları değil aynı zamanda sıra dışı durumları da kapsar. Bu tür durumlar hayaller ve rüyalarda deneyimlenir. Onların da kendine has bir gerçekliği mevcuttur. Sıradan ve sıra dışı durumlar bir bütünlük şeklinde var olur. Sembolik evren toplumsal nesnelleşmeler vasıtasıyla oluşsa da onun anlam verme düzeyi toplumsal yaşamın ötesindedir. Çünkü birey, en gizli deneyimlerinde bile kendini bu evrende bulabilir.²¹¹

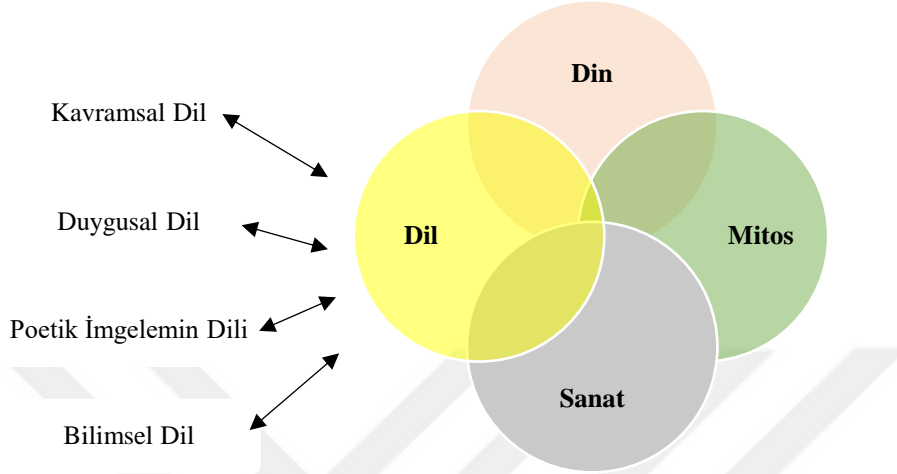
Cassirer'e göre de insan fiziksel evrenin yanında sembolik bir evrende de yaşar. Dil, din, sanat, mitos bu evreni oluşturan dinamik unsurlardır. Hepsi farklı ipliklerdir ve sembolik ağı dokumaktadırlar. Böylece insan yaşamının girift dokularını oluştururlar. Bu iplikler aynı zamanda birbiriyle de ilişkilidir ve etkileşim hâlinindedir. Sembolik ağ, insanın düşünme ve eylem alanının gelişmesiyle arınıp güçlenir. İnsanın sembolik faaliyetleri geliştikçe fiziksel alanı bu gelişmeye karşı arka planda kalabilir. Birey, nesnelere ilgilenmek yerine âdeta kendi kendisiyle konuşur gibidir. O, kendini mitik simgeler, dinî törenler, dile ait biçimler, sanatsal imgelere o kadar kaptırmıştır ki bu ortam olmadığında bir şeyi görmesi ve bilmesi zordur. İnsan faaliyet alanında bile sınırlı bir fenomen dünyasında değildir. Aksine o hep duygularının başka bir deyişle korkularının, umutlarının, kuruntu ve hayallerinin içinde bulunur. Dolayısıyla insan salt akılla kavranabilecek bir varlık değildir. Zira mitos, dil, din, sanat akılla açıklanamaz fakat bu nedenle boş ve gereksiz de sayılamaz. Dil her şeyden önce duyguları dışa vurur. Cassirer, kavramsal dille birlikte duygusal bir dilin de var olduğunu belirtir. Mantıksal ve bilimsel dilin yanında poetik imgelemin dilinden de bahseder. Ayrıca sadece akılla izah edilmeye

²⁰⁹ bk. Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*, 22.

²¹⁰ Alan Barnard, *Genesis of Symbolic Thought* (New York: Cambridge University Press, 2012), 9.

²¹¹ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 140-141.

çalışılan bir din de hakikat değil onun gölgesidir. Özetle, din, dil, sanat ve mitos bir bütünün farklı parçalarıdır; hepsi birlikte sembolik evreni oluşturmaktadır.²¹² Cassirer'in düşüncesindeki sembolik evreni şu şekilde şemalaştırabiliriz:



Görüldüğü üzere Cassirer'in betimlenen sembolik evreni salt akıl üzerine değil duyguları da içeren bir zeminden hareketle düşünülmüştür. Hatta o yukarıda belirtilen dillerin yanında din dilinden de bahsetmektedir.²¹³ Buradan hareketle Cassirer insanı, sadece düşünen bir varlık olmaktan ziyade sembolleştiren bir varlık şeklinde nitelendirir. Çünkü insanın ancak bu özelliği sayesinde onun kültürel dünyasının zenginliği kavranabilir.²¹⁴

Cassirer, birini anlamada da bu evreni önemsemektedir. Cassirer'e göre birini anlayabilmek için sembolik yorumlara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu noktada birey, anlamak istediği kişinin sahip olduğu özelliklerin eksik veya güçlü yönleri hakkında bir duygu elde etmelidir. Ancak böylelikle onu tam manasıyla anlayabilir ve onun hakkında gerçek bir hükme varabilir. Bu bağlamda tarihsel şahsiyetlerden örnek veren Cassirer, Cicero ve Ranke'nin ismini zikreder. Ona göre Cicero'yu anlamak isteyen biri, çevresel delillere ulaşmalıdır. Cicero'nun sadece felsefi yazılarını ve seferlerini incelemek yeterli değildir. Onun arkadaşlarıyla kurduğu ilişkiler, onlara yazdığı mektuplar, kişiliği

²¹² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 35-36.

²¹³ bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 330, 332-335; Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*, 54; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 74.

²¹⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 36. Erich Fromm da 1951 yılında (*İnsan Üstüne Bir Deneme*'nin yayımlanmasından yedi yıl sonra) yayımladığı *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi* adlı çalışmasında insanı Cassirer'le benzer şekilde, "Semboller üretebilen bir canlı olarak" nitelendirmiştir. bk. Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten (İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2017), 50.

hakkındaki bilgiler bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan Ranke’yi anlamak isteyen biri onun dinsel duygularına kulak vermeden veya kişisel yaşamını öğrenmeden yalnızca yazılarını okuduğunda Ranke’yi veya yazılarını anlamış olamaz.²¹⁵ Bu bakımdan sembolik evren, anlama hususunda önemli bir rol oynar.

3.4. Sembolik Özlülük

Semboller çoğu kez sembolize ettikleri şeyle metaforik veya analogik gibi dolaylı bir ilişkiye sahiptirler. Cassirer’e göre bu ilişki dolaylı değil doğrudan bir ilişkidir ve bunu da sembolik özlülük (*symbolic pregnance*) ifadesiyle ortaya koymuştur.²¹⁶

Sembolik özlülük, Gestalt psikolojisine ait bir ifadedir.²¹⁷ Bu ifadede özlülük olarak çevrilen ve Almanca aslında *prägnanz* olan kelimenin kökleri Latince *praegnans* kelimesine dayanır ve “bir çocuk beklemek ve dolu olmak” gibi anlamlara gelir. Bununla beraber bu kelime *prägen* fiiliyle de bağlantılıdır ve biçim vermek, basmak gibi anlamlarda kullanılır. Gestalt psikolojisi, algısal dünyayı açıklamada başvurduğu *prägnanz* yasalarında kelimenin bu ikinci anlamı üzerinde durur.²¹⁸ Buna göre *prägnanz*, potansiyel olarak en iyi ve en basit imgeye veya dıştaki bir nesnenin zihinsel temsiline yahut da geçerli verilerden bilgi kaynağına karşılık gelen algı sistemleri eğilimidir.²¹⁹

Sembolik özlülük, algı sürecine işaret eden bir ifadedir. İnsanın algıladığı şeyde bir anlam mevcuttur fakat insan bu mevcudiyete duyum yoluyla açıkça ulaşamaz. Bunun için insan, oradaki anlama algılayabildiği ayrıntılar vasıtasıyla kurgusal ve zihinsel bir şekilde ulaşır.²²⁰ Öte yandan sembolik özlülük, sembolize ettiği şeyle dolu olan ve onunla mühürlenmiş bir sembol ile sembolize ettiği şey arasındaki ilişkinin bir tasviri şeklinde de ifade edilebilir.²²¹

Cassirer’in sembolik özlülükle kastettiği şey, algı dünyasının somut bir durumda olmayan bir duyumu kendinde bulundurup onu doğrudan somut bir hâle getirmesidir. Algı,

²¹⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 170, 175.

²¹⁶ Matherne, *Cassirer*, 138.

²¹⁷ Donald Phillip Verene, “Cassirer’s Metaphysics”, *The Symbolic Consturiction Of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. Jeffrey Andrew Barash (Şikago ve Londra: The University of Chicago Press, 2008), 98.

²¹⁸ Matherne, *Cassirer*, 138.

²¹⁹ *The Cambridge Dictionary of Psychology*, ed. David Matsumoto (New York: Cambridge University Press, 2009), 395.

²²⁰ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 74.

²²¹ Matherne, *Cassirer*, 259.

duyumdaki bir yaşamdır. Başka bir deyişle duyum yoluyla alınanı idrak etmek için var olur. Dolayısıyla dinamik, bütünlüklü ve günceldir. Duyumun bir tamamlayıcısı değildir. Algı, düşünsel anlamda duyumla iç içedir. Bu da sembolik özlülük şeklinde ifade edilir. Cassirer bu noktada gelecek zamandan örnek verir. Birey, bir zaman bilincinde kendini tamamen geleceğe yönlendirirse şimdinin içinde bulunur ama şimdideki algılarının bütünü ona geleceğe dair bir hayali sunar. Burada geleceğin görünümü tamamen kendine has bir şekilde gerçekleşir. Böylelikle gelecek, vaktinden önce gelir. Cassirer'in ifadesiyle, "Şimdi, gelecekle doldurulmuş ve gelecek doyunu şimdidir..."²²²

Sonuç itibarıyla sembolik özlülük söz konusu olduğunda Cassirer hem sembolize edilen şeyi ihtiva ederek onunla dolu olmayı hem de anlamı şekillendirme ve mühürleme gibi her iki manayı da kapsayacak biçimde kullanmaktadır.²²³

4. GÖSTERGE

Gösterge, gösteren ile gösterilenin "çağrışımsal toplamıdır" ve her birinin arasında güçlü bir işlevsel bağ vardır.²²⁴ Gösterge, nesnelere temsil edicisi konumundadır. Onun amacı; geneli, tek bir örnekte ortaya çıksa da tüketilemeyen bir formu aşikâr etmektir.²²⁵

Nesnel bilgiye ulaşmayı sağlayan ilk adım, göstergenin elde edilmesiyle atılır. Bilinç içerikleri gelip geçicidir, değişkendir. Gösterge bu değişkenliği sabitler. Böylelikle nesnellüğün ilk aşamasını oluşturur. Öte yandan gösterge, sunulan içeriğe denk ve yalnızca bir kereliğe mahsus bir durumu ifade etmez. Gösterge, bütünlüğü gösterir. İçeriği cisimleştirerek geneli sunar.²²⁶

Gösterge, düşüncenin basit ve tesadüf eseri oluşmuş örtüsü değildir.²²⁷ Aksine onun en önemli unsurlarından biridir. Zira göstergelere değer kazandıran hâlihazırdaki tek içerikten bir şeyler elde edip korumak değil ondan bir şeyleri gizlemektir. Gösterge gücüne, içerikle ilgili ulaşılanın geri plana bırakılmasıyla ulaşır. Aslında tek olarak görülen, görünüşte bir sınırlamadır. O bu teklikle bütünlüğü korur. Bilincin öğeleri de

²²² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 255.

²²³ Matherne, *Cassirer*, 138.

²²⁴ Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2014), 182-183.

²²⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 67, 412.

²²⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 42.

²²⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 511.

bütünü kendi içlerinde taşıyıp o bütüne daima geçişte bulunarak var olur. Bu potansiyeli güncel hâle getiren de gösterge kullanımıdır. Dolayısıyla gösterge bir araçtır.²²⁸

Cassirer'e göre gösterge ve sembolü birbirine karıştırmamak gerekir.²²⁹ Her ikisi arasındaki belli başlı farklılıkları şu şekilde özetleyebiliriz:



Şekil 4: Cassirer Düşüncesinde Gösterge ile Sembol Arasındaki Farklar

Yukarıdaki şemadan da anlaşılacağı üzere semboller, göstergeye indirgenemeyen bir yapıdadır. Cassirer bunu savunurken koşullu refleksten örnek verir. Bir zil sesinin bir yemek için gösterge olabileceğini belirten Cassirer, hayvanların göstergelere duyarlı olduklarını fakat onların bunu yorumlayamadıklarını söyler.²³⁰

Ayrıca Cassirer, gösterge ile sembolü hep ayrı ayrı zikreder.²³¹ Bu ayrım en temelde sembollerin temsil ettikleri şeylerin güç ve anlamına iştirak etmelerinde ortaya çıkar. Gösterge söz konusu olduğunda ise durum değişir.²³² Örneğin günlük hayatta kullanılan ve trafiğin akışını düzenleyen ışıklar adları üzerinde birer işaretler ve düzenleyici olarak iş görmektedirler. Bununla beraber toplumda trafik işaretlerine derin bir anlam

²²⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 37, 67-68.

²²⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 39.

²³⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 39-40.

²³¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 41.

²³² Tillich, "Din Dilinin Doğası", 229.

verilmemektedir. Fakat bayrak, marş vb. semboller böyle değildir. Onlar, temsil ettikleri yüksek değerlerin bir unsuru olmuş ve o değerle özdeşleşmişlerdir.²³³

Cassirer, gösterge ve sembol arasında yaptığı ayrımla Kant'tan ayrılmaktadır. Cassirer Kant'ın; el-kol hareketlerini, yazı işaretlerini, notaları, sayıları, üniforma ve arma gibi görev veya konumu gösteren işaretleri ve damgaları sembollerin bir alt şekli olarak değerlendirdiğini belirtir.²³⁴ Oysa göstergeler oluşturulmuştur. Sembol ise yapay bir üretimden ziyade, göstergeyi de aşan daha soyut bir inşadır.²³⁵

Cassirer'e göre gösterge, sembole geçmek için bir hazırlık basamağıdır.²³⁶ Cassirer bunun en güzel örneğinin âmâ olup aynı zamanda da konuşma ve işitme engeli bulunan Helen Keller'in* yaşam hikâyesinde görülebileceğine dikkat çeker. Zira Helen Keller, insan dilinin anlamı ve işlevini çözmüştür. Yeni kelimeler öğrendikçe eskiden onların yerine koyduğu göstergeleri kullanmayı bırakmıştır. Dolayısıyla Helen Keller her şeyin bir isme sahip olduğunu keşfetmiştir. Artık o, dünyaya yeni bir mercekle bakmaya başlamıştır. Kelimelerin salt göstergelerden ibaret olmadığını, onların düşünmeyi sağlayan bir vasıta olduklarını öğrenmiştir. Böylelikle o, yeni bir evrene ayak basmış ve bu evrende özgür bir biçimde dolaşma imkânını yakalamıştır.²³⁷

Göstergede merkezî bir düşünme biçimi ve eğilimi ile düşüncede meydana gelen belirli bir değişim vardır.²³⁸ Gösterenle gösterilen arasında bir bağ bulunduğundan²³⁹ dolayı da gösterileni anlayıp kavramak için göstergeleri anlayıp kavramak gerekir. Bununla beraber

²³³ Vejdi Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal* (Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014), 102-103.

²³⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 264; Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point Of View*, çev. Mary J. Gregor (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 64-65.

²³⁵ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 34-35.

²³⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 67-68.

* 27 Haziran 1880'de Kuzey Alabama'nın Tusculum Kasabası'nda dünyaya gelen Helen Keller, bebeklik çağında geçirdiği bir hastalık sebebiyle görme ve işitme duyularını yitirmiş buna bağlı olarak da konuşmayı öğrenememiştir. Ailesinin Helen'in eğitimi için Graham Bell'e danışması, Bell'in aileyi Perkins Enstitüsü'ne müdürlük yapan Anagnos'a yönlendirmesi sonucu Anne Mansfield Sullivan, Helen'e öğretmen tayin edilmiştir. Helen öğretmeniyle yedi yaşındayken tanışmıştır. Anne Sullivan Helen'i sabırla eğitmiş, her şeyin ismini Helen'in avucuna tek tek yazmış ve böylece Helen her şeyin bir ismi olduğunu keşfetmiştir. Zaman içerisinde de kelime dağarcığını genişletmiştir. 1890 yılında konuşmaya başlayan Helen, öğretmenin desteğiyle Fransızca, Almanca gibi bazı dilleri öğrenmiş, bu dillerdeki çeşitli eserleri okumuştur. Ayrıca daktilo kullanmayı, yüzmeyi, satranç oynamayı, bisiklete binmeyi, kanoyla gezinti yapmayı ve kürek çekmeyi bilen Helen, üstün çabası ile üniversiteyi de kazanmayı başarmıştır. Yazar ve pedagoğdur. Daha detaylı bilgi için bk. Helen Keller, *Hayat Hikâyesi*, çev. Mehmet Ali Çelikel (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2019).

²³⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 41-42.

²³⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 511.

²³⁹ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, 182.

her gösterge kendine has yapısına göre bir anlam barındırır ve bu anlam onun için bir zorunluluktur.²⁴⁰ Öte yandan tüm göstergelere Cassirer'in ifadesiyle "dolaylılık laneti sinmiştir."²⁴¹ Burada Cassirer'in kullandığı "lanet" ifadesi dikkat çekmektedir. Cassirer, Loft ve Calcagno'nun belirttiği üzere yazılarını zekice ve şiirsel bir üslupla yazar. Yazmaktan zevk alır ve yazılarında birtakım oyunbazlıklar yapar.²⁴² Bu ifade de Cassirer'in bu oyunbazlıklarından biri olarak nitelendirilebilir.

5. MECAZ VE METAFOR

Mecaz, bir şeyin öteki şeyi çağrıştıracak şekilde ifade edilmesidir. Din dilinde önemli bir yere sahip dolaylı anlatım biçimidir. Mecazın genel itibarıyla sembolden ayrıldığı yönü, dilin sınırları içerisinde gerçekleşmesidir. Mecaz, söylenen bir sözün ilk anlamının dışındaki bir anlamda değerlendirilir. Mecazın bu özelliği bazen anlatılmak isteneni temel anlama sahip kelimelerle ifade etmekten daha iyi anlatılmasını sağlamaktadır. Zira mecazın çağrışımsal niteliği insana yeni keşifler sunabilir.²⁴³

Cassirer'e göre mecaz; "... bir düşünce içeriğinin, 'ilkine' bir yönüyle benzeyen ya da bir şekilde onu andıran 'bir başkasının' adıyla bilinçli olarak gösterilmesi...", gerçek bir "çeviri"dir.²⁴⁴ Cassirer'in mecaz hakkındaki söylemlerinde üç unsur dikkat çekmektedir. Bunlar; "vekâlet edicilik", "bilinçlilik" ve "olağanüstü renkli ve geniş kullanım"dır. Kullanılan kavram diğerine geçişi sağlamakta ve ona işaret etmektedir. Bu yönüyle anlamsal bir vekâlet edicilikte bulunmaktadır. Öte yandan söylenmek istenen bilinçli bir şekilde gizlenir ve onun yerine bir vekâlet edici kullanılır. Böylece mecaz, insanın zihinsel üretimlerinde olağanüstü derecede renkli ve geniş bir kullanım alanı bulur. Dolayısıyla apaçık olanı bilinçli bir biçimde başka bir şeyle özdeşleştirip onunla anlatmayı deneme, insanı mitik düşünce ve hislerin farklı durumlarına götürebilir.²⁴⁵

²⁴⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 176, 511.

²⁴¹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 72.

²⁴² Lofts - Calcagno, "Translators' Introduction", xix.

²⁴³ Koç, *Din Dili*, 110-111, 116.

²⁴⁴ Cassirer, *Dil ve Mit*, 102.

²⁴⁵ Cassirer, *Dil ve Mit*, 102.

Mecazlar anlamsız ifadeler değildir.²⁴⁶ Zira Cassirer'e göre mitik düşünmeden bahsedildiğinde bir söz sanatının çok ötesinde bir durumun mevcut olduğu aşikârdır. Bu bakımdan mitsel olarak mecazi ifadeler bir hakikate ve özdeşleşmeye işaret eder.²⁴⁷

Metafor ise çeşitli “anlam çerçevelerinin” daha önce aşına olunmayan bir şekilde ilişkilendirilmesi ve bunun ifade edilmesidir.²⁴⁸ Kelimeden daha ziyade cümlenin anlamıyla ilgidir ve bu nedenle bir yüklem olgusudur.²⁴⁹

Metaforlar insanın dünyasını anlamada önemlidirler. Çünkü insan, bilgiyi soyut bir şekilde ve göstergeler vasıtasıyla aktaran, işleyen, yeniden yorumlayan ve engin bir hayal gücü yeteneğine sahip sembolik bir varlıktır.²⁵⁰ İşte bu sebeple Cassirer nesnel, rasyonel, katı bir anlatımın dil alanının hiçbir surette gerçek ve kesin hâkimi olamayacağını belirtir. Bu bakımdan dil, metafordan ayrı düşünülemez. Dilsel ifadeler metaforiktir ve ondan vazgeçilemez. Ayrıca metafor dile canlılık verir. Eğer o dili terk ederse dil, dümdüz ve sıradan gösterge sistemine dönüşür. Bu bakımdan dile dinamizmini veren metafordur.²⁵¹

Aristoteles metaforu “... türden çeşide, çeşitten türe, çeşitten çeşide bir kaymayla ya da bir benzeşim ilişkisi içinde bir adın, başka bir şey için kullanılmasıdır.”²⁵² şeklinde tanımlar. Bu bağlamda Cassirer'in “kuş” ve “uçma” ifadeleri üzerinden metafor hakkında verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Zira dil kurallarına göre kuş tanımı yapılırken uçma özelliği ön plana çıkartılır. Bu kurala riayet edildiğinde kelebeğin de kuş türüne dâhil edilmesi gerekir. Dolayısıyla diller, tıpkı Germen dillerindeki gibi, bilimsel sınıflandırmaların ötesinde ve onlarla çelişen tereyağı-kuşu (*butter-bird*) vb. üretimler ortaya koyabilmektedir. Cassirer için dilin bu verimliliği mitik metaforların üretimi için de temel teşkil etmektedir. Zira bir şimşegin zihindeki imgesi, “yılan biçimi” izlenimi ile yan yana getirilirse şimşek artık bir yilandır. Güneş, göklerde uçan bir şey şeklinde ifade edilirse o zaman da Mısır'ın güneş tanrısıymışçasına bir kuş oluverir. Cassirer için burada sadece soyut bir durum söz konusu değildir. Aksine soyut olan durum, her bir

²⁴⁶ Koç, *Din Dili*, 117.

²⁴⁷ Cassirer, *Dil ve Mit*, 109-110.

²⁴⁸ Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi*, 177.

²⁴⁹ Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning*, 49.

²⁵⁰ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 89-90, 160.

²⁵¹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 78.

²⁵² Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üstüne*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 16. Basım, 2018), 65.

adlandırmayla somut bir şekle bürünmektedir. Dolayısıyla anlaşılması ne kadar güç olursa olsun soyut bir durum dil sayesinde somut bir hâle getirilir.²⁵³

6. İMGE

İmge; betimleme, resmetme, benzerini ortaya koyma, yeniden üretme, taklit etme gibi manalara gelir.²⁵⁴ İnsanda aklın yanı sıra imgelem yetisi de mevcuttur.²⁵⁵ Bu yeti, zamanları aşan ve temel bir güçtür. İnsanın sahip olduğu “imge hazinesi” nesilden nesle aktararak kendisine ulaşmıştır. İnsan da bu hazineyle dünyayı bir bütün hâlinde algılayabilmektedir. Zira imgeler, kavramsallaştırılmayanı gösterirler.²⁵⁶ Kavrama yeteneği bir dereceye kadar, bir başka deyişle sınırlı olan insan, imgelere muhtaçtır.²⁵⁷

Cassirer’e göre insanların üretici bir imgelem yeteneğine sahip olması nedeniyle imge bilinmeden sembolik formlar anlaşılabilir. Çünkü imgelem, düşünme ile görmenin bağımlı oluşturur.²⁵⁸ Onun düşüncesinde imgelerin türetilmesi izlenimler yoluyla olur. İmgeler sentezlemeyi sağlayan kuralları içinde barındırır. Ayrıca bir imge, bir şeyi akla getiriyorsa orada da somut duyu algılarının veya diğer bir ifadeyle “izlenim dizisi”nin varlığı söz konusudur.²⁵⁹

Cassirer, özel imgeleri kelimelere benzetir. Nasıl ki bir kelime bir duyum ile bir anlama sahip olup dile ait belirli kurallara göre düzenleniyor ve hecelemeyle seslendiriliyorsa özel imge de böyledir.²⁶⁰ İnsan bilinci belli bir düzende işler ve içinde yer alıp duyumladığı alandan ve alandaki birbiriyle bağlı yaşantıdan imgeleri çekip çıkarır ve onlara öncelik tanır. Fakat bu, imgeye duyumladıklarından sıyrılarak bir özerklik tanınması ve ona has bir anlam verilmesi demek değildir. Dolayısıyla imge sadece belirli sınırlar dâhilinde pratik bir eylem ve etkinlik hakkı elde eder.²⁶¹

Cassirer, zaman içinde geçmiş ve geleceğe gitmeyi sağlayan gücün imge olduğunu vurgular. Çünkü insan geçmişi zihninde yineleyebilir veya mevcut bir durumu daha farklı

²⁵³ Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 211; Cassirer, *Dil ve Mit*, 112.

²⁵⁴ Tufan, *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*, 25; Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 29.

²⁵⁵ Fromm, *Sağlıklı Toplum*, 67.

²⁵⁶ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 29-30.

²⁵⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 447.

²⁵⁸ Cassirer - Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 17.

²⁵⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 244, 384-385.

²⁶⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 37.

²⁶¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 242.

bir şekilde, olmasını istediği gibi canlandırabilir. Öte yandan geleceği de imgeler vasıtasıyla düşünebilir. Burada “temsil edilirlilik” ve “canlandırma” önemlidir. Dolayısıyla zihin, içinde bulunduğu şimdide kendi tarihini kabullenir ve geleceğini inşa eder. Bunu sağlayan da imgelem yeteneğidir.²⁶²

Cassirer, imge ve sembol ayırımına gitmiştir²⁶³ ve bunu da gereksinim ifadesiyle belirtmiştir. Cassirer’e göre insan imgeler yerine sembollere gereksinim duymaktadır. Çünkü insanın elde ettiği bilgi semboliktir. Bu bilginin hatlarını çizen ve gücünü ortaya çıkaran onun sembolik niteliğidir. Sembolik düşüncede gerçekle imkân dâhilinde olan ve aktüel ile ideal arasında bir ayrıma gidilmesi gerekir. Zira bir sembol, fiziki alanda aktüel bir varlığa sahip değildir ama onun bir “anlam”ı vardır. Ayrıca insanın yaşadığı evreni tekrar tekrar şekillendirme yeteneğini kendisine sağlayan da sembolik düşüncedir.²⁶⁴

7. KÜLTÜR

Dünyaya gelen bir birey, doğal çevresinin yanı sıra “toplumsal bir miras” da devralır. Bu miras hem toplumsaldır hem de diğerleriyle müşterek bir kullanıma sahiptir. Kültür toplumun yüzyıllar içindeki pek çok toplumsal başarılarının, üretimlerinin, ürünlerinin toplamıdır. Bu yönüyle toprak, su, hava gibi insan için hâli hazırda doğadan farklıdır. Toplumsal miras; yapılar, teknolojik araçlar, dil, din, sanat, felsefe, bilim, ahlak, gelenek ve görenekler ile toplumsal organizasyonları içerir.²⁶⁵ Dolayısıyla toplumsal mirasa kültür de denebilir.²⁶⁶

Kültür, Cassirer’in çalışmalarında oldukça önemli bir konudur.²⁶⁷ Cassirer düşüncesinde kültür; din, bilim, sanat, dil gibi çeşitli formlardan oluşan ve gelişime açık, insanın özgürleştiği bir süreç şeklinde bir tasvirdir. İnsan bu formların her birinde düşünsel bir evren inşa etme gücünü taşır. Her ne kadar birbirinden farklı görünseler de bu formlar işlevleri açısından bütünlük arz ederler. Onlar ortak bir isme indirgenemezler. Dil, din, sanat ve bilimin her biri insanlığın farklı ve yeni bir vechesini gösterir. Uyumsuz gibi görünen aslında uyumludur. Burası çelişkilerin birbirini dışladığı değil birbirine dayanak

²⁶² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 238.

²⁶³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 192-193.

²⁶⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 61, 65.

²⁶⁵ William Fielding Ogburn, *Social Change With Respect To Culture And Original Nature* (New York: B.W. Huebsch Press, 1922), 3-4; “Toplumsal miras” ifadesi için bk. Graham Wallas, *Our Social Heritage* (New Haven: Yale University Press, 1921), 14.

²⁶⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 28.

²⁶⁷ Coşkun, *Law as Symbolic Forms: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 123.

olduğu bir ortamdır. Cassirer söz konusu çelişkilerin uyumunu Herakleitos'un “yay ve lir” metaforu ile ifade eder.²⁶⁸ Zira Herakleitos, “<İnsanlar> <Bir'in> ayrışarak kendi içinde uyum sağladığını anlamıyorlar, <burada> tıpkı yay ve lirde olduğu gibi karşıtına dönüşme, uyum <vardır>.”²⁶⁹ demektedir.

Mitle bilim birbiriyle uzlaşmaz. Din, mitin ve sanatın gereğinden fazla imgelerine karşı kurallarının özünü muhafaza etmeye çalışır. Cassirer bu noktada biçim ve içerik ayrımına gider. Ona göre kültür, birbirinden farklı amaçları bulunan etkinliklerden oluşur. Fakat bu etkinliklerin salt izlenimi doyuma ulaşmaya yetmez. Burada önemli olan üretici sürecin birliğidir. Dolayısıyla insanlığın anlamı, onun formları arasındaki tüm zıtlıklara karşı müşterek bir amaçta buluşmasıdır.²⁷⁰ Bu bakımdan Cassirer, kültürün yeşerdiği bütünün çelişkili olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre kültür diyalektikseldir. Sıradan, sessiz sedasız bir akıştan ibaret değildir. Yeniliğe açık bir inşa sürecidir.²⁷¹ Cassirer sembolik formların zıtlıktaki birliğini şu şekilde özetler:

Tüm insansal etkinliklerde ve insan kültürünün tüm biçimlerinde bir “çoklukta birliği” bulmaktayız. Sanat bize sezginin; bilim, düşüncenin; din ve söylene ise, duygunun birliğini verir. Sanat, önümüze “canlı biçimler” evrenini açar. Bilim bize yasalar ve ilkeler evrenini gösterir. Din ve söylene, yaşamın evrenselliğinin ve temel özdeşliğinin bilincine varılmasıyla başlar.²⁷²

Alıntıdan anlaşılacağı üzere Cassirer düşüncesinde kültür, sembolik formların oluşturduğu bütündür²⁷³ ve nasıl ki mimaride tek tek taşlar değil onların bütün içindeki işlevi önemliyse kültürde de bu bütünlük önemlidir.²⁷⁴

Kültür kavramına yüklenen anlam, zihnin üretimlerinden ve onun sistemlerinden ayrı düşünülemez. Varlığın kültürde kavranabileceği yer eylem alanıdır.²⁷⁵ Bu bağlamda

²⁶⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 214-215; Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 59.

²⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 16.

²⁷⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 72-73.

²⁷¹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 156-157.

²⁷² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 255.

²⁷³ Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 366.

²⁷⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 43.

²⁷⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 30.

Cassirer kültürün sadece bireyin kendisine sunulanlardan ibaret olmadığını, bireyin de yapıp etmeleriyle kültüre katkı sağladığını belirtir.²⁷⁶

İnsanın dünya inşa etme süreci, bir başka deyişle kültür üretimi toplumsal bir gerçekliktir. Çünkü dil üretimi, araç gereç icadı, çeşitli değerlere inanıp bağlanma gibi durumlar hep insanın diğerleriyle beraber yapıp etmelerine dayanır. İnsan kültüre katılır ve onu kültürel varlığında muhafaza edip düzenler. Ancak böylelikle kültür uzun süre korunabilir. Bu çerçevede toplum kültürün hem sonucu hem şartıdır.²⁷⁷ Geertz'in belirttiği gibi "Kültür kamusaldır çünkü anlam da kamusaldır."²⁷⁸

Cassirer kültürün sadece bireye ait olmayıp aynı zamanda da toplumsal olma durumunu "özneler arası dünya" ifadesiyle anlatır. Kültür tek başına "ben"den oluşmamıştır, herkese açıktır ve herkes kültüre katılabilir. Cassirer'in bu katılımla kastettiği, fizikî bir mekâna, dünyaya girmek ve orada bulunmaktan başka bir şeydir. Özneler ortak iş ve fiillerde buluşurlar. Onlar bu iş ve fiillerle diğerlerini tanırlar ve farklı formlar evreninde birbirlerini bilirler. Sentezi sağlayan form ise dildir. Kültür gelişip farklı formlara ayrıldıkça zenginleşir. Çünkü insan dildeki kelimelerle, dinsel duygu ve inançla, sanat ve şiirlerin ürünleriyle yaşamaktadır ve bu formların içinde bir diğerini bilmektedir.²⁷⁹

Kültür, topluma ait sembolik modellerin toplamıdır. Bu bakımdan Mardin kültürün sembolle bağıni sepet örneği ile açıklar. Sepet örmenin önemsendiği bir toplum yapısında sepet örmek için gerekli malzemeler kurutulmuş sazlar veya ince dallardır. Oysa onlar tek başına sepeti meydana getiremez. Sepetin ortaya çıkması bu malzemelerin belli bir usulde bir araya getirilmesiyle olur. Burada vurgulanması gereken nokta belli bir usulde sepet örmenin veya evlenme töreni, yönetim biçimi vb. durumların o toplumdaki herkesçe bilinmesi ve daha da ötesi, sonraki nesillere aktarımıdır. Kültür işte bunu sağlayan vasıtaların genel adıdır.²⁸⁰ Dolayısıyla onun iç dinamiğini oluşturan, sembol sistemidir ve toplumu oluşturan bireyler yaşamlarını bu sembollerle sürdürmektedir.²⁸¹

Cassirer de kültür ve sembol ilişkisine dikkat çekmiştir. Zira ona göre semboller kültür dünyasının kapılarını açan ve oraya girişi sağlayan tıpkı "Açıl Susam Açıl!" gibi sihirli

²⁷⁶ Coşkun, *Law as Symbolic Forms: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, 136.

²⁷⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 59-60.

²⁷⁸ Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 12.

²⁷⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 114.

²⁸⁰ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 21. Basım, 2012), 50-51.

²⁸¹ Birsan Banu Okutan, *Din Sosyolojisi ve Göstergebilim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 115.

bir kelimedir. İnsanın gelişimi, bu sözcüğü ele geçirmesiyle güvencede olur. Ayrıca insanın duyuşal gereçlerinden kaynaklı bir eksiklik bu gelişime ket vuramaz. Sembolik işlev canlandırıcı bir ilkedir. Bu yönüyle Cassirer sembolün olmadığı bir insan yaşamını, Platon'un mağara alegorisindeki insanların hâline benzetir. Çünkü böyle bir yaşam hakikat yerine gölgenin hâkim olduğu, insanın sadece biyolojik ihtiyaçları ile anlık ilgileriyle sınırlı bir yaşamdır. Bu yaşamda insanlar dinin, bilimin ve sanatın kendilerine sunduğu "ideal dünya"ya geçişi bulamayacaklardır. Dolayısıyla insanın dünyası, bu ilkenin yokluğunda hem dilsiz hem sağır kalacaktır.²⁸²

Her kültür; belirli "zihinsel sembol dünyalarının", belirli sembolik formların teşekkülü ile faal olup ortaya çıkar.²⁸³ Bu bakımdan bir kültürü anlayabilmek o kültürün içine dâhil olmakla mümkündür.²⁸⁴ Bir bireyin, kültürel bir yaşama katılımının anlamı da sembol üretmesi veya daha önce üretilmiş sembol dünyasına katılması demektir.²⁸⁵

Bauman'a göre "Bütün toplumlar anlam fabrikalarıdır."²⁸⁶ Dolayısıyla kültür her daim dinsel, dilsel, sanatsal semboller aktarır. Kültür bilimleri de sembollerde gizli bulunan anlamı ortaya çıkarmaya ve onları yorumlamaya imkân tanır. Zira kültürel ürünlerin fiziksel varlıkları onları anlamak için yeterli değildir. Bu yüzden onların ne söylediğine kulak verilmelidir. Bu ise hermenötik bir kavrayışı gerekli kılar. Böylelikle semboller daha açık hâle gelebilir. Öyleyse dil, din, sanat ve mitos gibi sembolik formların ne olduğu ve hangi işlevi icra ettiğine odaklanılmalıdır. Ayrıca bu formların birbirleriyle ilişkisi de ehemmiyet taşımaktadır. Cassirer'e göre pozitivizmi korkutan da kültürün sahip olduğu bu zengin anlam içeriğinde kaybolmaktır. İşte bu sebeple pozitivizm kültürün derinliğini yok saymaktadır.²⁸⁷

Kültür, gelenek aracılığıyla nakledilen tüm faaliyetleri içerir.²⁸⁸ Dolayısıyla Cassirer kültür dünyasında gelenek ve yenilik gerilimine de değinir. Ona göre bu iki kutup arasında bitmeyen bir savaş mevcuttur. İnsan da ortaya konan yenilikler ve muhafaza

²⁸² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 42-43, 47.

²⁸³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 74.

²⁸⁴ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 115.

²⁸⁵ Köktürk, *Toplum ve Kültür*, 19.

²⁸⁶ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2020), 11.

²⁸⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 75, 127-128, 142.

²⁸⁸ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: İki, Tarih ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 178.

edilmeye çalışılan eskiler arasında kalarak hırpalanmaktadır. Cassirer, bu dikotomiyle kültürel yaşamın tüm boyutlarında karşılaşılabileceğini belirtir. Burada sadece kazanan değişmektedir. Durum bazen gelenek bazen de yenilik lehinedir. Sağlanan üstünlük de formun öz yapısını etkiler. Cassirer bu konuda önce mit ve ilkel din olmak üzere sembolik formlardan örnek verir. Bu noktada onların yeniliğe karşı üstünlük sağlama konusunda oldukça güçlü olduklarını ve karşı kutbu değersiz kıldıklarını belirtir. Çünkü mit gelenektir. Mite karşı duyulan şüphe, dine saygısızlıktır. Öte yandan Cassirer'e göre dil de kültürdeki en tutucu güçlerdendir. Bildirme işini de bu tutuculukla gerçekleştirmektedir. Aynı husus sanatta da görülmektedir. Sanattaki geleneksel biçimler durmadan sonraki nesillere aktarılmaktadır. Bununla beraber zaman içerisinde mit ve ilkel dinin tutucu güçleri çözülmekte dinamik ve yeni bir din meydana gelmektedir. Yine dil de değişimi içinde barındırmakta ve bunun doğal sonucu olarak değişime uğramaktadır. Sanat söz konusu olduğunda da büyük sanatçılar bu değişimi sağlamaktadır.²⁸⁹ Yenilik işte gelenekle bu çatışmanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.²⁹⁰

Din ve kültür ilişkisi söz konusu olduğunda iki ekstrem yaklaşımla karşılaşılabılır. Bunlardan ilki dinin tümüyle bir kültür ürünü olduğu düşüncesi, diğeri de dinin geleneğin bütününe kuşattığı yönündeki düşüncedir.²⁹¹ Bu noktada Cassirer'in "ilkel" ve "büyük tek tanrıcı" din ayrımına gittiği, ilkel dini "kültürel bir olay" ve geleneği kuşatıcı olarak nitelendirdiği görülmektedir.²⁹² Öte yandan Cassirer tek tanrılı dini bütünüyle kültürel bir üretim olarak görmemekle beraber dinin kültürden, kültürün de dinden etkilendiğini belirtmiştir.²⁹³

8. TARİH

Biyografi, toplum ve tarih, sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların "koordinat noktaları"dır.²⁹⁴ Dil ve din gibi iki toplumsal olguyu içeren bir çalışma da bu noktalara

²⁸⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 211-213.

²⁹⁰ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 162.

²⁹¹ Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 95.

²⁹² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 81, 83, 95, 211-212; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

²⁹³ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 177; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 301.

²⁹⁴ Mills, *Sosyolojik Tahayyül*, 189.

uğramak durumundadır. Zira Meriç'in belirttiği gibi sosyoloji ve tarih hem zamanı hem de tümüyle insanı konu edinir.²⁹⁵

Cassirer'e göre tarih sadece dışarıda meydana gelen olgu ve olaylardan ibaret olmayıp insanın kendini tanıma şeklidir.²⁹⁶ Âdeta "... insanların kendilerini seyretmek için yarattıkları bir aynadır."²⁹⁷ Bu sebeple tarih, insanın kendi yaşam dünyasını inşa etmesinde gerekli bir vasıtaadır. Böylece insanların kendilerini tanımalarını sağlar.²⁹⁸

Tarihin görevi geçmiş üzerinden insana dair bilgi temin etmektir.²⁹⁹ Cassirer'in tarihe yüklediği sorumluluk, geçmişte yaşanıp biten olayları yorumlayarak öğretmektir. Olan biteni aktarmak onu bu sorumluluktan kurtarmamaktadır. Çünkü insan geçmişe ait bilgileri yalnız taklidî bir hafıza gücüyle alırsa, o zaman bu bilgiler "bir tablo üzerindeki ölü resim"den farksız olur. Yaşanılanların tarihsel bir anıya dönüşmesi ise bellekteki anıların ruhta hissedilebilmesi ve insanın iç dünyasına dâhil olmasıyla mümkündür. Çünkü Cassirer düşüncesinde tarih sıradan bir kronoloji, nesnel bir zaman dilimi değildir. Geçmişte bir şimdiki zaman bulunur. Cassirer bu fikrini temellendirmek için jeoloji ve paleontolojiden örnek verir. Dünyanın eski zamanlardaki yapısına dair bilgiler jeoloji bilimi, nesli tükenen canlılara dair bilgiler de paleontoloji bilimi vasıtasıyla öğrenilebilir. Ancak bunlar olmuş bitmiştir, bir kere yaşanmıştır ama tarih böyle değildir. Yaşananları sadece aktarmakla kalmaz, oradaki yaşantıyı da anlatarak öğretmeye çalışır. Öte yandan bu yaşanılanların içeriğini tekrar edemez fakat oradaki formun özünü korumaya çalışır. Geçmişten şimdikiye dek saklanan; tarihî yapılarıdaki, resimlerdeki, sözler ve yazılardaki anıtlardır. Bu anıtların tarih olarak anılması da onlarda bulunan sembollerin keşfedilmesiyle olur.³⁰⁰

İnsanın elinden çıkan her ürün, belli sosyal ve tarihsel şartlar altında meydana gelir. Cassirer'e göre bu ürünlerden anıtlar ve belgeler, tarihe dair bilgi edinilebilecek ilk kaynaklardır ve içlerinde belli semboller barındırırlar. Dolayısıyla tarihî veriler yalnızca bu semboller vasıtasıyla anlaşılır kılınabilir.³⁰¹

²⁹⁵ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 19. Basım, 2017), 48.

²⁹⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 178.

²⁹⁷ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 47.

²⁹⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 191.

²⁹⁹ Matherne, *Cassirer*, 173.

³⁰⁰ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 116-117.

³⁰¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 71, 164.

Kültür, tarihseldir ve “muhafaza etme” özelliğini taşır.³⁰² Öte yandan kültürel ürünlerin de korunması gereklidir. Çünkü onların nesnel boyutlarının yanında tinsel boyutu da zarar görmeye meyillidir. Varlıklarını bir şekilde devam ettirseler dahi yüklendikleri anlamın kaybolma tehlikesini taşırlar. Simgesel bir gerçeklikleri olduğundan bu gerçeklik her zaman bir yorumu ve yeniden yorumlamayı icap ettirir. Kültürel dünya ancak bu şekilde korunabilir.³⁰³

Cassirer’e göre “Eğer tarihçi anıtlarının simgesel dilini çözmekte başarısızlığa uğrarsa, tarih onun için mühürlü bir kitap olarak kalır.”³⁰⁴ Bu bağlamda Cassirer kitaplar, anılar, yıllıklar, hiyeroglif ve çivi yazıları, mermer yontular, tapınak ve katedraller, mücevherler, paralar gibi sembolik malzemeler sayar. Bu malzemedeki mührü çözecek olan tarihçi onlara antikacı gibi yaklaşmamalıdır. O, bu malzemeyle gelip geçen zamandaki ruhu cisimleştirmeye çalışmalıdır. Ayrıca anıtlar, toplumsal kurumlar, dinî törenlerde de aynı ruh aranmaktadır. Dolayısıyla eldeki malzeme bir taş, bir yığın değil canlı bir formdur. Tarihçi dağınık bir hâlde bulunan bu parçaları alır ve yeni bir formda bir araya getirir.³⁰⁵ Bu çerçevede tarihi sırf geçmiş olarak düşünmekten farklı kılan, onun yaşayan dille beraber güncelliğini korumasıdır.³⁰⁶

³⁰² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I/15.

³⁰³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 172-173.

³⁰⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 166.

³⁰⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 166.

³⁰⁶ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, 29.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEMBOLEK FORMLAR

İnsan bilinci, içinde yaşadığı dünyayı iki şekilde tasavvur eder. Bunlardan ilki doğrudandır. Zira nesne, kişi vb.'nin görüntüsü zihinde mevcuttur. Diğer tasavvur şekli ise dolaylıdır. Bu alanda, bir şekilde görüntüsüne ulaşamayan, canlı olarak görülemeyen, insan bilincine imge vasıtasıyla tekrar sunulur.¹

Bu minvalde din dilinin sembolik bir şekilde kullanılması, herhangi bir kavramla ifade edilmekten uzak ve bu duruma karşı gelen şeyi gösterebilmek, anlaşılır kılabilmek içindir.² Cassirer'e göre din dili, dinî hakikatin zihne yansımadaki belli olmayan geçişleri insanın kavrayabileceği bir hâle getirirken teorik bilgi ve mantığın kavramlarında yer bulamayan kendine has bir araca sahiptir.³ İşte bu noktada Cassirer'in vurgulamak istediği araç sembolik ifadelerdir. Bu bakımdan Cassirer dolaylı tasavvur biçimini önemsemiş, daha önce de belirtildiği üzere insanın sembolik düşünebilme yeteneğine vurgu yapmıştır. Böylelikle duyguların dili de konuya dâhil olmuştur. Çünkü gerek semboller gerekse Cassirer'in sembolik evreninin unsurları duygulardan ayrı düşünülemez. Dil zaten bizatihi sembol sistemidir.⁴ "Din bir coşuştur, bir ürpertidir."⁵ Sanat, duyguların dışa vurularak somutlaşmasıdır. Mitos, bir sanat ve söz şeklinde de görülebilir.⁶

Dışa vurulabilen, anlatılabilen her duygu, rahatlatıcı bir etkiye sahiptir. Fakat Cassirer burada fiziksel ifade ile sembolik ifadeyi karşılaştırır. Ona göre hissedilen duygunun, örneğin üzülmünce ağlamak, sinirlenince yumruk atmak vb. şeklinde fiziksel dışa vurumunun ardından bir sakinlik süreci yaşanır. Cassirer bu sakinlik etkisinin psikolojik ve fizyolojik sebeplerle ortaya konulabileceğini ifade eder ve fizyolojik yönünün Spencer'in "sinirsel boşalma yasası"* ile kavranabileceğini ekler. Bu yasanın belirli bir

¹ Durand, *Sembolik İmgelem*, 14.

² Koç, *Din Dili*, 95.

³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 330.

⁴ Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, 73.

⁵ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 80.

⁶ Koç, *Din Dili*, 118.

* Spencer'in sinirsel boşalma yasası şu şekilde özetlenebilir: Dıştan gelen bir uyarın sinir sistemini harekete geçirir. Bunun sonucunda vücutta bir tepki oluşur. Bu tepki, sinir hücrelerinin uyarımı ve boşalımı sonucu meydana gelir. Dolayısıyla tüm duygular bu sinirsel boşalmanın sonucunda ortaya çıkar.

manada sembolik anlatımlarda da geçerli olduğunu söyler. Ama fiziksel bir tepkide hissedilen durum sona erdiğinde kalıcı bir iz kalmaz. Oysa sembolik ifade ile dile getirilen duygular “bağlama ile çözüme” gücünü taşır gibidir. Duygular dışa dönük olsa dahi bir noktada yoğunlaşır. Çünkü sembolik ifade güçlendirici niteliktedir. Dilde, dinde, mitosta ve sanatta duygular birer abideye dönüşebilir. Dolayısıyla Cassirer sembolik anlatım biçiminin tunç gibi uzun ömürlü bir anıt hâline gelebileceğini belirtir.⁷

Bu bölümde din dilinin sembolikliği; Cassirer’in dil, din, mitos ve sanat formlarına yüklediği anlam ve misyon üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla dil, din, mitos ve sanat ana ve alt başlıklarının din diline yansımaları ortaya konulacaktır.

Bölüm boyunca hatırdan tutulması gereken en temel nokta, bu formların her biri her ne kadar ana bir başlık atılarak işlense de bir formdan bahsederken diğer forma değinilmesinin kaçınılmazlığıdır. Örneğin dinden bahsederken konunun dile, mitosa veya sanata gelmesi, sembolik formların farklı kombinasyonlarda ele alınması doğaldır. Dolayısıyla burada Cassirer’in sembolik formlar arasında var olduğunu vurguladığı sıkı işlevsel bağ, somut bir şekilde karşımıza çıkacaktır.

Bu minvalde sembolik formlar arasında herhangi bir hiyerarşi gözetmeden öncelikle dil formu işlenecek; böylelikle dilin diğer başlıklar üzerindeki yansımalarının daha iyi kavranması sağlanacaktır.

1. DİL*

Dil, insanın ontolojisine kök salan⁸ linguistik bir melekedir.⁹ Belirli bir yaşam biçimini algılamayı sağlayan sembollerin bütünü¹⁰ ve bir sembol sistemidir.¹¹ Dolayısıyla dil, sembolik bir işleve sahiptir.¹²

Spencer’e göre her duygu, vücuttaki belirli bölgelerle bağlantılı olan belirli bir sinir yapısında bulunur. Bu sebeple vücutta bir etkiye neden olma eğilimi gösterir. Örneğin öfkelenen birinde görülen sinirsel boşalmanın yansımaları, ellerin yumruk hâline getirilmesi, dişlerin sıkılmasıdır veya sevinçli birinin yerinde durmamasıdır. Herbert Spencer, *The Principles of Psychology* (New York, London: D. Appleton and Company, 1920), 505k, 540-541.

⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 261.

* Bu başlık altında dile dair ortaya konmuş çeşitli teoriler ele alınmayacak, genel tanımlamalar çerçevesinde Cassirer’in dil hakkındaki düşünceleri ve diğer formlarla ilişkisi üzerinde durulacaktır.

⁸ Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, 89.

⁹ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 27.

¹⁰ Koç, *Dilin Ötesi: Kur’an’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 133.

¹¹ Yılmaz Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 142.

¹² Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2001), 73.

Dil, düşünmenin vasıtasıdır.¹³ Bu bakımdan yaşamını dil ortamında dert edinen bir varlık olarak insan,¹⁴ zihnindekileri başkalarıyla paylaşmak ve iletişim kurmak için de dili kullanır.¹⁵ Öte yandan dil, kültürel ürünlerin yorumlanmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını da sağlayan bir araçtır.¹⁶

Dil, süreç içerisinde daima kendini yenileyen bir iletişim ve anlaşma yöntemidir. Bir yönüyle bireye diğer yönüyle topluma hizmet eder. Yaşam, toplumsal bir uzlaşmaya dayanır ve toplumdaki düzenli işleyiş işte bu uzlaşmayla mümkün hâle gelir. Dolayısıyla dil, bireyin müdahil olduğu “ortak dünya”dır. Fakat birey burada pasif ve sadece bir alıcı konumunda değil hem alıcı hem de kendi payına düşen alanı inşa eden aktif bir konumdadır. Öte yandan birey kendine de dil vasıtasıyla ulaşır. Çünkü dil bireyin özgüveninin ve bilincinin inşasında etkin rol oynar. Bu bakımdan üretici bir formdur.¹⁷

Cassirer için dil, daha önce de vurgulandığı üzere sembolik bir formdur.¹⁸ Bu nedenle dili anlamak ve anlamlandırmak aslında sembolleri anlamak ve anlamlandırmaktır.¹⁹ Zira dil kendi içinde sembol ve benzetme yoluyla idrak edilebilecek bir mana barındırır.²⁰ Ayrıca, “Dil, kendileriyle belli bir anlamın birleştiği adlandırmalar ve ses sembolleri dünyasında yaşar.”²¹ Bu açıdan birey günlük hayatını semboller üreten dil aracılığıyla her gün bir gösterge ve sembol dünyasında sürdürür.²²

Bireyler bir gelenek içinde yaşar ve geleneğin dilini kullanır.²³ Bundan dolayı iletişim faaliyetinde bulunan kişiler devraldıkları gelenekten istifade eder ve böylelikle de bu geleneğin taşıyıcılığını üstlenir. Çünkü genel olarak diller sembolik bir şekilde ve dilsel açıdan somutlaşan ürünlerde geleneğe ait içerikleri muhafaza eder. Bu noktada kültür, dili şekillendirir. Zira bir dilin anlamsal yeterliği sahip olunan kültürel ürünlerin ifade

¹³ Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 68.

¹⁴ Giorgio Agamben, *Yeminin Arkeolojisi: Dilin Kutsal Ayini*, çev. Önder Özden (Ankara: Nika Yayınevi, 2020), 89.

¹⁵ Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Uslubu Üzerine*, 55.

¹⁶ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 27; Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 106.

¹⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 38-39, 83, 88; Dilin özü hususunda Cassirer Humboldt'tun görüşlerinden etkilenmiştir. Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*, 246.

¹⁸ Cassirer, *Dil ve Mit*, 18.

¹⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 39.

²⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 83.

²¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 31.

²² Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 60.

²³ Zimmermann, *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*, 61.

edilme, yorumlanma ve değerlendirilme şekliyle uyum sağlamalıdır.²⁴ Bu yüzden dilin gelişimi toplumsal yaşamın gelişimiyle doğru orantılıdır ve bir dil, toplumun düşünce, duygu ve düşlerini ifade edebildiği ölçüde zengin sayılır.²⁵

Bu çerçevede Cassirer dilin çift yönlü boyutuna dikkat çeker. Çünkü dil hem muhafazakâr hem de değişime açık bir formdur. Dil, kültür içinde tutucudur ve bu tutuculuk dilin bildirme kalıbıyla* sağlanır. Zamanın şeyleri çözme ve ortadan kaldırma etkisi vardır. Dolayısıyla dilin, sembollerini muhafaza etmesi gerekir. Bu durum da sembollerin sürekliliğine ve düzenine bağlıdır. Öte yandan dil, dinamik yapıda olduğundan değişim dilin temel öznesidir. Çünkü dil, bir aktarım vasıtasıdır ve bu aktarım bir süreç olarak lüzumludur. Cassirer bu minvalde dilin bir alıcı ile satıcı arasında değeri değişmeden gidip gelen bir nesne, âdeta bir para gibi sabit bir şey olmadığını vurgular.²⁶ Zira dil Cassirer için dinamik bir karakter taşımaktadır.

Bu bağlamda Cassirer'e göre dilin tek görevi bildirmek değildir. Dilin kipleri oldukça canlıdır ve bu canlılık özellikle bir konuşma esnasında görülebilir. Nitekim konuşan, konuşmasına dâhil olur. Bu durum cümlelerdeki vurgu ve tonlamada, melodik yapıda ortaya çıkar.²⁷ Çünkü "Dil, musikidir..."²⁸ Semboller, mecaz ve metaforlar da dile canlılık kazandırmada etkin rol oynarlar.²⁹

Dilden söz edildiğinde merak edilen, cevap aranan dolayısıyla zihinleri meşgul eden "Dilin kökeni nedir?" sorusu olmuştur. Bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve hatta konuya dair müstakil eserler yazılmıştır.³⁰ Fakat hiçbir görüş sağlam bir temelde kendini

²⁴ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019), 690.

²⁵ M. Şirin Çıkar, "Nahiv İlmî", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 82-83.

* Dilin; bilgi, inanç ve öngörülerini iletmeyi sağlayan kullanımınıdır. Bu görev ekseriyetle bildirme ekine (-dır, -dir) yüklenir. "Türkiye'nin başkenti Ankara'dır." cümlesindeki gibi. Bildirme işlevi, dilin asli görevidir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Batuhan - Teo Grünberg, *Modern Mantık* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2. Basım, 1977), 10-11.

²⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 113, 212.

²⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 419.

²⁸ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 27. Basım, 2018), 309.

²⁹ bk. Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 78.

³⁰ Örneğin bk. Jean-Jacques Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde: Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmî", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 441-449; bk. Goethe, *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*, 424-425; Cassirer, *Dil ve Mit*, 38, 100; Yine konuyla ilgili derli toplu bir anlatım için bk. Sadık Türker, "Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Lütfi Sunar (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 111-115.

ispatlayamamış ve öne sürülen diğer görüşleri ortadan kaldıramamıştır.³¹ Konuya dair açıklamalarda kendisine değinilen görüşlerden biri Cassirer'in de bahsettiği *Lingua Adamica*'dır (Âdem Dili).³²

Buna göre aslında insanlar başlangıçta tek bir dile sahiptiler. Fakat yeryüzüne dağılmalarıyla birlikte nesnelerin gerçek özüne ve doğasına sahip dili *Lingua Adamica*'yı (Âdem Dili) kaybetmişlerdir. Ama bahsi geçen farklılık bir zorunluluktan ziyade insanların işlediği günah nedeniyledir. Cassirer, konuyla ilgili mitlerin kutsal metinlerle benzerlik gösterdiğini belirtmiştir.³³ Babil Kulesi anlatısına göre insanlar toplanıp göğe doğru uzayan yapılar inşa ederek Tanrı'ya üstünlük taslarcasına onu tanımadıklarını göstermeye çalışmışlardır. Böylelikle Tanrı, bu insanların dillerini değiştirmiş ve hepsini yeryüzüne dağıtmış, yapılarının inşasına da son vermiştir.³⁴

Cassirer, modern zamanlarda bile insanların yitirdikleri bir cennet misali bu dili arzu etmeyi sürdürdüklerini aktarmıştır. Oysa Cassirer için *Lingua Adamica* artık geçmişte kalmış bir düşüştür. Zira insanların atalarının bu hakiki dili, felsefe alanında dahi geçerliğini yitirmiştir.³⁵

Cassirer, dilin kökeni sorusunu açıklayabileceğini düşünen teori sahiplerinin bir mucizeye inandıklarını söyler.³⁶ Nitekim dilin kökeni üzerine eğilen ve konuyla derinlemesine ilgilenen düşünürler bile bir bilmeceyle karşı karşıya kalmaktan kurtulamazlar. Düşünceler âdeta bir daire içinde dolanıp durmakta ve başlanan noktaya geri gelmektedir.³⁷

Cassirer, dilin kökenine metafizik bir sır olarak bakar. Ayrıca dilin kökenine dair ileri sürülen farklı fikirlerin ya öznellik ya da nesnellikle açıklandığını fakat bunun doğru olmadığını vurgular. Çünkü tek başına öznellik veya nesnellik dilin özüne ve ruhuna erişemez.³⁸ Öte yandan Cassirer kendi döneminde artık dilin nasıl üretildiğine dair sırrın

³¹ Yıldırım, "Vaz' İlmi", 447.

³² Örneğin bk. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, 70-71.

³³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 121-122.

³⁴ Yaratılış/Tekvin.11: 1-9.

³⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 122; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 172.

³⁶ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 161.

³⁷ Cassirer, *Dil ve Mit*, 40-41; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 96.

³⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 46, 301.

somut bir şekilde çözümüne ulaşılabileceği fikrinin bırakıldığını da ekler.³⁹ Zira dil, kendine dair belirli bir açıklama içermeden var olandır.⁴⁰

Bununla beraber Cassirer, dildeki duyum ve düşünüş birliğine dikkat çeker. Ona göre dilin kendine has bir yapısı vardır ve burada duyum ile düşünce iç içe geçmiştir. Dolayısıyla dil, bu ikisi arasında görülen karşıtlığı yadırgar.⁴¹

Cassirer düşüncesinde sembolik formların hepsinin “müşterek verimli topraklarını” mitler oluşturmaktadır. Sembolik formlar zamanla mitlerden ayrılmış ve aralarındaki işlevsel bağı sürdürme temelinde kendilerine özel bir form yapısı elde etmişlerdir.⁴² Bu minvalde Cassirer, dilin ve mitosun iki farklı ama aynı kökten olduğuna dikkat çeker.⁴³ Dahası bu iki formun teorik düşünme süreçlerine ters yönde çalışan bir entelektüel anlayışa sahip olduğunu belirtir. Bu sebeple Cassirer dilin kökenine dair kilidi açacak anahtarın teorik çıkara dayalı kavramlaştırmalar yerine mitosun sezgiye dayalı üretici formunda aranması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre dil ile mitin ortak bir noktası bulunmaktadır ve bu ortak nokta da mecazdır.⁴⁴

Cassirer için dil, âdeta bir akarsu gibidir ve sınırları önceden çizilmiş bir akış yatağı içerisinde sakince hedefine süzülmez. Akışı esnasında bu yatağı yeni baştan açması gerekir. Dolayısıyla dil, yenilikleri kendinden üreten “canlı akışın kendisidir.”⁴⁵ Bu akış ise bir süreci içermektedir.

Meriç’in ifadesiyle “zihnin esrarlı meyvesi” olan dili olgunlaştıran zamandır.⁴⁶ Bu çerçevede Cassirer dilin üç gelişim aşamasından bahseder. Bu süreç sonunda dil olgunlaşarak gerçek formuna ulaşır.⁴⁷ Cassirer düşüncesinde dilin takip ettiği gelişim sürecini şöyle şematize edebiliriz:



Şekil 5: Cassirer'e Göre Dilin Gelişim Aşamaları

³⁹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 161-162.

⁴⁰ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 144.

⁴¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 344.

⁴² Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 107, 151.

⁴³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 105.

⁴⁴ Cassirer, *Dil ve Mit*, 41, 43, 99.

⁴⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 416.

⁴⁶ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 309.

⁴⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 170.

Şemada görüldüğü üzere dilin olgunlaşma devresindeki ilk aşama mimikseldir. Cassirer'e göre ses dilinin kökenine doğru ne kadar gidilirse gidilsin orada mimiksel ifadenin insanı çevrelediği görülür. Ses vermektan maksat, insanın izlenim yoluyla edindiklerini taklit etmesidir. Cassirer bu sürece çocuk dilinin gelişimini ve ilkel toplulukların kullandığı dili örnek verir. Bu aşamada dilin dayanağı bireysel ve somut bir durumdur. Başka bir deyişle duyulan ve idrak edilen durum buna en uygun sesle canlandırılır.⁴⁸

İkinci aşamada dil, benzerliğe dayalı olarak seyredir. Bu evrede dil saf duyusal gidişattan bir adım öteye geçer. İlk aşamada duyumsanan ses, taklitle bireyselleştirilmektedir. Oysa burada ses ve mana arasında kurulan bağ yakalanır ve öznel düşünüp hissetme durumu aşılır. Sesin ahenk ve nüanslarıyla anlamlar farklılaşır. Şeyler, kendi karşılığını seste bulur.⁴⁹ Zira ruhun hâlini aşikâr eden sestir.⁵⁰ Böylelikle kelimelerin anlamları seslendirilişlerindeki musikide ortaya çıkar.⁵¹

Cassirer için dil gerçek formunu sembolik ifade aşamasında kazanmıştır.⁵² Çünkü sembolik ifade diğerlerinden farklı bir yapıda olarak derin manalar içeren zihinsel içeriklerin aktarıcısı durumundadır. Sembolik ifade aşamasında mimiksel ve benzerliğe dayalı ifadeler kendiliğinden doğal bir akış içerisinde ikinci planda kalır.⁵³

Buraya kadarki kısımda Cassirer düşüncesinde dilin nasıl bir mana yüklendiği ve Cassirer'in dile dair bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Özetle Cassirer dilin; bildirimde bulunma, iletişim sağlama ile kültürel kodların aktarımında birey ve toplum yaşamındaki rolüne değinerek dinamizm ve muhafazakâr yapısına dikkat çekmiştir. Ayrıca dilin sembolikliği ve sembolik işlevine de vurgu yapmıştır.

2. DİN

Din olgusunun ne olduğunu ifade etmek oldukça güçtür.⁵⁴ Zira tanım, tanımlanan olguya belirli sınırlar çizmektir. Bu da genelleme riskini beraberinde getirmektedir. Bu sebeple din söz konusu olduğunda çerçevesi net bir şekilde oluşturulmuş tam bir tanım yapmak

⁴⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 170-171.

⁴⁹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 163.

⁵⁰ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2014), 20.

⁵¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 175.

⁵² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 539.

⁵³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 180.

⁵⁴ İzzet Er, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2008), 135.

çoğu kez mümkün görünmemektedir.⁵⁵ Zaten din hakkında herkesin kabul ettiği sosyolojik bir tanımlama yapmak da kolay değildir.⁵⁶ Fakat konuya giriş yapmadan önce din için genel mahiyette bir tarif yapmak önemli bir adım sayılabilir. Böylece toplumsal yaşamın bir boyutu diğerlerinden ayırt edilecektir.⁵⁷ Unutulmaması gereken husus ise din için yapılacak her tanım çabasının bir yaklaşımdan ibaret olduğudur.⁵⁸

Din (*religion*), Latince *religio*'dan türemiştir.⁵⁹ Roma döneminde “görenek/kutsal örf” veya “bağlılık” gibi anlamlara gelen din (*religion*) kelimesi zamanla yeryüzünde varlığından haberdar olunan bütün tabiatüstü inanç sistemlerine karşılık gelmiştir. Daha sonraları ise muğlak bir ifadeye dönüşmüştür. Dinin (*religion*) ne olduğu hakkında konsensüsün sağlanamaması tanım problemini beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan neyin dini ifade edeceği neyin edemeyeceği hususları zihinleri meşgul etmiştir.⁶⁰

Burada din (*religion*) kelimesiyle kastettiğimiz genel manadaki din olgusudur. Zira Batı dışındaki toplumların dinî inanç ve pratiklerini Batılı terminolojiyle ifade etmek yanlış temsil ve yanlış anlama problemine kapı aralayacaktır.⁶¹ Dolayısıyla konu içerisinde özel bir dinden bahsedildiğinde o dinin ismi zikredilecektir.

Şimdi din sosyolojisi alanında merkezî tanımlardan biri olması bakımından Durkheim'in din tanımına yer verebiliriz.⁶² Ona göre din, kutsal ve profana dair şeyleri birbirinden ayırarak inananları kilise adı verilen manevi bir atmosferde bir araya getiren ve birtakım inanç ve pratiklerden oluşan bir sistemdir.⁶³

Durkheim'in tanımı her ne kadar merkezî nitelikte olsa dahi birtakım eksiklikleri içermektedir.⁶⁴ Bu bağlamda Southwold'un bir şeyi din olarak nitelendirmede zikrettiği bazı maddeler, Durkheim'in tanımını tamamlayıcı olarak değerlendirilebilir.

⁵⁵ Ataman, *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem Üzerine Yazılar*, 47.

⁵⁶ Abdurrahman Kurt, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (Haziran 2008), 75.

⁵⁷ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?* çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli (İstanbul: Lotus Yayınları, 2. Basım, 2017), 23.

⁵⁸ Ataman, *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem Üzerine Yazılar*, 47.

⁵⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Amerika Birleşik Devletleri: Mentor Books, 1964), 23.

⁶⁰ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 17-18.

⁶¹ Ataman, *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem Üzerine Yazılar*, 42.

⁶² Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?* 25-26.

⁶³ Emile Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, çev. İzzet Er (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018), 63.

⁶⁴ Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 70.

Southwold'un saydığı maddeler şu şekildedir: "Tanrısal varlıklara duyulan ilgi ve bireylerin bu varlıklarla irtibat kurması, dünyanın kutsal ve profan şeklinde ikiye bölünüp kutsalın önemszenmesi, dünyevi zevklere dalmış varlığın bu durumunu bırakıp kurtuluş yolunu tutması, ritüeller, iman için kabulü gerekli esaslar ve bu esasları tamamlayan ahlak kuralları, ahlak kurallarına aykırı davranışlarda uygulanan ilahi ceza, mitoloji, kutsal kitap yahut kutsal olarak kabul gören sözlü ifadeler, rahip veya ona benzer dinî bir temsil, kilise veya kilise gibi ahlaki bir toplum yapısı, grup beraberliği."⁶⁵

Cassirer'e göre din de dil gibi sembolik formdur.⁶⁶ Onun düşüncesinde dinî bilinç toplum içinde yaşamının ve kolektif duygunun önemli unsurlarından biri şeklinde ortaya çıkar.⁶⁷ Daha önce de vurgulandığı üzere Cassirer "ilkel" ve "büyük tek tanrıci" din ayrımı yapmaktadır. Cassirer düşüncesinde ilkel dinin ve bu dinin mensuplarının temel bazı karakteristikleri mevcuttur. Mesela ilkel dinin kökleri mitosa dayanır. Bu nedenle yıllar içinde devam ettirilen ve varlığını koruyan şey geleneksel kabul edilir. Dolayısıyla bundan şüphelenmek dine karşı saygısızlık yapmakla bir tutulur. Burada odak noktası "yaş"tır. Çünkü ilkel dinin mensuplarının zihninde bir şey ne kadar eskiyse o derecede kutsaldır. Geçmişini aşip şimdiye ulaşan geleneği koruyup sürdürmek önemlidir. Bu süreçte meydana gelen herhangi bir kopukluk mevcut düzeni bozup dinî pratiklere ve mitosa zarar verecektir. Bu yönüyle ilkel dinde bireysel düşünceye yer yoktur, kuralları katıdır ve değişime kapalıdır.⁶⁸

Cassirer bu minvalde bir din gelişiminden söz eder. Bu gelişim aşamasında dine duyulan bağlılık dışa değil içe doğru betimlenir. Din, emir ve inançlardan meydana gelir. Bu bütünlük muhafaza edilir. Emir ve inançların kaynağı Tanrı olduğundan gerçektir. İşte bu noktada hissedilen dinî duygu, bireyin iç dünyasındadır.⁶⁹ Gelişim seyrinde dinler mitik unsurlardan arınmaya da çalışırlar. Bu arınma her dinde farklılık gösterir ve sonuç itibarıyla her bir din kendine has düşünsel ve tarihsel yetilerini ortaya koyar.⁷⁰

⁶⁵ Martin Southwold, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, 13/3 (Eylül 1978), 370-371.

Dine dair tanımlar çoğaltılabilir fakat burada temel amaç, "Din nedir?" şeklindeki ontik bir soruya cevap aramak değil dine dair genel bir tarifile konuyu anlaşılır kılmaktır. Dolayısıyla birbirini destekleyen bu iki tanım konunun sınırlarını içermesi bakımından yeterlidir.

⁶⁶ Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 275; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 158.

⁶⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 246.

⁶⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 211.

⁶⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

⁷⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 325.

Diğer yandan Cassirer, dinin ve mitin bağına da değinir. Ona göre din, tarihî gelişim seyri içinde mitik unsurlarla kaynaşmış ve ondan ayrılamayacak bir hâle gelmiştir. Cassirer için kültürel tarih içinde mitin bittiği veya dinin başlangıcı sayılabilecek bir nokta belirlemek zordur. Ayrıca Cassirer'e göre mitos, "... başlangıcında olanaklı dindir."⁷¹

Cassirer, mitik unsurların dinden arındırıldığında dinin bir siluetten ibaret kalacağını söyler. Bu iki form her ne kadar birbirleriyle iç içe geçmiş olsa bile Cassirer'e göre din ve mit müstakil birer formdur. Dinî formun niteliği, bilincin mitik sembollere gösterdiği tavırda belirginleşir. Çünkü bilincin mitik sembollere ihtiyacı yoktur ve bu alanın dışına çıkma başarısı sergileyebilir. Öte yandan "sembol dünyası" dinî mahiyette sorular açığa çıkararak bir ortama sahiptir. Böylelikle görünür olma fırsatı elde eder ve yeni bir anlam kazanır. Bu bakımdan din, sunduğu yeni düşünce perspektifiyle mitlere farklı bir anlam yüklenmesini sağlar. Din her daim "mitik sembol dünyası" ile irtibat hâlinindedir ve bu açıdan hakikatle de yeni bir bağ kurduğu görülür.⁷²

Schwartz, Cassirer'in bu konudaki fikirlerini yorumlayarak Cassirer'in dini müstakil bir form olarak görmediğini belirtir. Zira daha önce de belirtildiği üzere Cassirer tüm formların kökünü mitlere dayandırmaktadır fakat yukarıda ifade edildiği üzere dinin mitlerden ayrıldığına siluetten ibaret kalacağını da söyler. Schwartz bu sebeple Cassirer düşüncesinde dinin ayrı bir form değil mitin gelişmiş bir evresine işaret ettiğine dikkat çeker.⁷³

Din ve mit arasında bir bağ olduğu gibi dil ve din arasında da sembiyotik bir ilişki mevcuttur. Eliade'ın da ifade ettiği üzere din, insani bir olgudur. İnsan da gerek toplumdan gerekse dilden ayrı düşünülemez. Bu nedenle din hem dilsel hem de toplumsaldır.⁷⁴

Cassirer'e göre din, mantıksal olarak çözümlenmeye çok da elverişli değildir. Cassirer, dinî düşüncenin konusundan ziyade biçimini ortaya koymaya çalıştığını belirtmektedir. O, birey ve toplumun dinî duygusunun biçimi ve içsel birliği ile ilgilenmektedir. Çünkü

⁷¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 86.

⁷² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 324-325.

⁷³ Yossef Schwartz, "Ernst Cassirer on Nicholas Cusa: Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism", *The Symbolic Construction Of Reality*, ed. Jeffrey Andrew Barash (Şikago - Londra: The University Of Chicago Press, 2008), 18, 20.

⁷⁴ Mircea Eliade, *Patterns In Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1958), xi.

onun düşüncesinde dinî semboller zaman içerisinde değişir fakat sembolik eylem hep aynı biçimde kalır.⁷⁵

Dilsiz din düşünülemez.⁷⁶ Dualar, vaazlar, ilahiler, vahiyler, Tanrı isimleri dil sayesinde kavramsallaşarak⁷⁷ insanın zihninde yer edinebilir. Bu açıdan Cassirer dil ve din arasındaki işlev birliğini sağlayan unsurun sembolik ifade olduğunu vurgular.⁷⁸ Şimdi Cassirer düşüncesinde din dilinin sembolik yansımalarını belli başlıklar altında inceleyebiliriz.

2.1. Tanrı

Belli sınırlar dâhilinde tanımlanamayan bir olguya, dine dair kavramları tanımlamak epey güçtür. Din olgusundaki gibi Tanrı kavramında da uzlaşma sağlayıcı bir tanım yapmak mümkün görünmemektedir.⁷⁹ Çünkü ilkel dinlerle, tek tanrılı dinlerin, vb. Tanrı'ya yükledikleri anlam birbirinden farklıdır. Bu nedenle Paden'in ifade ettiği üzere kullanılan mercek, olguya bakış açısını belirler.⁸⁰ Başka bir şekilde söylenecek olursa Tanrı kavramı farklı dinlerin müntesiplerince farklı anlamlar kazanacaktır.

Goethe de Tanrıya dair ortak bir tanım/isimlendirme yapılamadığını,

*Tüm evreni Kapsayan,
Tüm varlığı Koruyan,
Kapsayıp korumuyor mu
Seni, beni, kendini?
Kubbeleşmiyor mu gökyüzü yukarıda?
Durmuyor mu sapasağlam yer altımızda?
Ve yükselmiyor mu sevecen bakan
Sonsuz yıldızlar?
...
Ve sonsuz bir gizem içinde
Yanında değil mi görülmeyen görünen
Doldur bunlarla yüreğini, tüm ululuğunu,
Ve eksiksiz mutlulsan bu duygularla,*

⁷⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 74-75.

⁷⁶ Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, 48.

⁷⁷ Koç, *Din Dili*, 202.

⁷⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 344.

⁷⁹ Konuya dair detaylı bilgi için bk. Koç, *Din Dili*, 31-45.

⁸⁰ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 15.

*Adına ne dersen de:
Mutluluk de! Gönül! Aşk! Tanrı!
Ben bir isim koyamıyorum
Bunlara! Duygudur her şey;
İsim ise boş bir gürültü ve duman,
Gökyüzünün korlarını sisle dolduran.⁸¹*

diyerek belirtir. Bu minvalde Koç da Tanrı'dan bahsedildiğinde yapılmaya çalışılanın “isimlendirilemeyi isimlendirmek” olduğunu söyler.⁸²

Bu çerçevede Tillich Tanrı'ya “insanın nihai kaygısı” perspektifinden bakar. Dolayısıyla insan ne için kaygılanıp neyin üzerine titirse bundan böyle o bir Tanrı hâline gelir. Bu bakımdan kaygı duyulan şey putperest bir biçimde de⁸³ tek ve bir olan ilahi kudretin rızasını kazanmaya yönelik de olabilir. Bu kabul doğrultusunda Tanrı, en genel anlamıyla kendisine tapınılan yüce varlık şeklinde tarif edilebilir. Daha özeldir ise “Çeşitli inanç sistemlerinde evrenin ve evrendeki her şeyin yaratıcısı ve koruyucusu olduğuna inanılan yüce varlık; metafizik güç; yaratıcı, yönetici, cezalandırıcı, eğitici, öğretici gibi sıfatlar taşıdığı kabul edilen üstün kuvvet.”tir.⁸⁴

Cassirer de Tanrı kavramıyla ilgili yukarıda sözü edilen niteliğe dikkat çekerek bu durumu dilin yapısına bağlamıştır. Onun düşüncesinde “Tanrılık” kavramını somutlaştıran ve bu kavrama zenginlik katan dildir. Cassirer'in deyimiyle Tanrı kavramına ışık tutan, onu gölge hâlimden kurtaran konuşma edimidir. Bununla beraber konuşma, “belirleme, ayırma, genelleştirme ve sabitleme” eğilimine sahiptir. İnsan zihni de kelimenin birliği vasıtasıyla tanrı düşüncesinin birliğine ulaşmak için gayret eder. Bunun da ötesinde kelimelerle isimlendirilmek ve ifade edilmekten münezzeh bir “Varlık” kavramına arzu duyar. Cassirer'e göre Tanrı'yı bir taraftan herhangi bir isimle anmanın tek boyutluluğundan uzak durma diğer tarafta ise en hakiki gerçekliği ve bütünlüğüyle idrak etme durumuyla sürekli olarak mücadele eden bilhassa mistisizm olmuştur. Bu sebeple yönlerini dili aşan bir dünya olan sessizliğe çevirmişlerdir. Cassirer konuyla ilgili mistik Eckhart'ın ismini zikretmiştir.⁸⁵ Zira Eckhart, “... Tanrı hakkında

⁸¹ Goethe, *Faust*, 181-182.

⁸² Koç, *Din Dili*, 41.

⁸³ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 51.

⁸⁴ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2011), 315.

⁸⁵ Cassirer, *Dil ve Mit*, 86-87.

sessiz kalın ve gevezelik etmeyin çünkü Tanrı hakkında ne zaman gevezelik ederseniz, yalan söylemiş ve günah işlemiş olursunuz. Günahsız olmak istiyorsanız Tanrı hakkında gevezelik etmeyin. Siz O'nun hakkında hiçbir şey anlayamazsınız çünkü Tanrı idrakten üstündür.”⁸⁶ demiştir.

Cassirer düşüncesinde ilk insan da dâhil olmak üzere tüm insanların bilinci bir Tanrı fikrine sahiptir. Cassirer bu durumu “ilahi bir bilinç” şeklinde nitelendirir. Ayrıca bu bilinç, insanda onun bir etkileşim kurmasıyla veya kendisine bildirilmek suretiyle sonradan kazanmadığı bir bilinçtir. Onda doğal bir hâlde vardır ve ilk aşamada soyut bir mana ihtiva eder.⁸⁷ Bu açıdan Cassirer'in “ilahi bilinç” nitelendirmesiyle insanın yüce bir varlığa inanma eğilimini fitrata dayandırdığı söylenebilir.

Tanrı için tektir, varlığı zorunludur, tesir edicidir, her şey Tanrı'ya bağlıdır gibi birtakım özellikler sayılmıştır. Bunlardan bir diğeri de şeyleri varlık sahasına çıkarmanın Tanrı oluşudur.⁸⁸

Cassirer de Tanrı'nın yaratıcılık vasfına dikkat çeker ve mahlukatın varlık alanına çıkmasının Tanrı'nın sözüyle gerçekleştiğini vurgular. Kaosu kozmosa dönüştüren Tanrıdır. Bu konu hakkında Asurlular ile Babillilerden örnekler getirir. Onların yaratılış anlatılarında kaos, hiçbir şeyin isminin bilinmediği zaman şeklinde tasvir edilmiştir. Ne zaman ki yaratıcının ismi söylenir, işte o zaman belirsizlik durumu sona erer. Tanrı bunun öncesinde yoktur. Onun varlığı bizzat kendi ismiyle meydana geldiği şeklindeki mitik görüşe dayandırılmıştır. Cassirer yaratılış hakkındaki bu anlatıların farklı bir formatının Kutsal Kitap'ta da bulunduğu değinir. Burada da yeryüzünü ve gökyüzünü yaratan, aydınlıkla karanlığı birbirinden ayıran Tanrı sözüdür. Tanrı tüm hayvanları yaratır ve insandan da onlara ad koymasını ister.⁸⁹ “... Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı.”⁹⁰ Bu isimlendirme fiiliyle insan, dünyanın fiziksel ve entelektüel bakımdan maliki olur. Böylelikle insan tek tanrıcılığın karakteristiğini ve işleyişini kavrar. Yine Zerdüştlüğün yaratılış hikâyesinde kaosu kozmosa dönüştüren sözdür. İyi ile kötü

⁸⁶ Meister Eckhart, *Tanrı'nın Tarifi*, çev. Damla Pehlivan (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 70.

⁸⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 23-24.

⁸⁸ Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 6. Basım, 2016), 68.

⁸⁹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 138-139; Cassirer, *Dil ve Mit*, 96-97.

⁹⁰ Yaratılış/Tekvin. 2:19.

arasındaki kavgada “Kutsal Dua” kötüye karşı koruyucudur.⁹¹ Bu bağlamda yaratma fikri, dinî açıdan ulvi bir manaya sahiptir.⁹²

Cassirer ayrıca “söz”ün kutsallığını da ön plana çıkarır ve Tanrı ile bağına ortaya koyar. Zira mitik/dinî bilinçte söz, birincil güçtür. Cassirer, söze verilen kıymetin dünyanın başlangıcı için dillendirilen bütün mitik/dinî anlatılarda bulunduğunu belirtir ve konuyla ilgili örnekler getirir. Büyük “kültürel dinler”in yaratılış anlatılarında söz ya Rabb’in kullandığı bir araç ya da O’ndan sadır olan ilk kaynak şeklinde Rabb’le aynı düzeyde tutulur. Bu düşünceye göre düşünenle söyleyen birdir. Mesela gönül ve dil birliği Mısır’ın yaratılış tanrısı Ptah’la zikredilir. Zira Ptah’ın her şeyi yaratıp idaresinde buldurması sözledir. Varlık sahasına çıkan şeyler onun gönlünden geçirip diliyle de ifade etmesinin sonucudur. Cassirer bu noktada bazı bilginlerin milattan çok yıllar önce de Tanrının yaratmadan evvel düşünen, akabinde de düşündüğünü sözle aşikâr edip olduran manevi bir varlık şeklinde tasavvur edildiğini aktardıklarını söyler.⁹³

Cassirer mitik/dinî düşüncede Tanrı isimlerinin önemine de değinir. Burada Usener’in *Götternamen* çalışmasına atıfta bulunur. Çünkü Usener’e göre dinî duygu açısından bir Tanrının yüceliği ve kudreti, unvanlarının bolluğuyla belli olur. Azametli bir Tanrı olmak çokça ismi bulunma şartına bağlıdır.⁹⁴ Bu çerçevede Cassirer, Brinton’ın *Religions of Primitive Peoples* eserinden belli başlı örnekler verir. Mısır tanrısı İsis’in yazıtlarda “on bin isimli” şeklinde yer aldığını, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın güç ve kudretini “yüz isme”*

⁹¹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 139; Cassirer, *Dil ve Mit*, 58-59, 97; “İyi Ahûramazda, Ehvene veîrye...yi okudu. İyi olan Tanrı, bütün iyi varlıkları yarattı. Ehrîmen’in gücü tükendi. Ahûramazda uzaktan, o kötü yaratılışlıya şöyle dedi: ‘Ben ve sen düşünce, öğretî, akıl, inanç, söz, fiil, din ve ruh bakımında birbirimize uyumlu değiliz.’” bk. *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, haz. Mehmet Emin Sular (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 111.

⁹² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 293.

⁹³ Cassirer, *Dil ve Mit*, 56-57; Alexandre Moret, *Mystères Égyptiens* (Boulevard Saint-Michel: Librairie Armand Colin, 1927), 124-126, 138-139.

⁹⁴ Hermann Usener, *Götternamen: Versuch Einer Lehre von Der Religiösen Begriffsbildung* (Bonn: Verlag von Friedrich Cohen), 334; Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

* Bu konuda Cassirer’in *Dil ve Mit* adlı çalışmasının çevirenin notu bölümünde, “İslam geleneğinde ‘Allah’ın yüz ismi’ gibi bir tabirden ziyade ‘Allah’ın 99 ismi’ tabiri mevcuttur. Ancak bazı sufi geleneklerde Allah’ın bir isminin gizli olduğu rivayeti yaygındır.” şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Cassirer bu örnekleri Brinton’ın çalışmasından aktarmıştır. Fakat yaptığımız okumalarda Cassirer’in mistik ifadeleri hatırlatacak cümleler kurduğunu, yer yer mistisizmin görüşlerine atıfta bulunduğunu ve hatta Mevlâna’dan bahsettiğini göz önünde bulundurursak sufi geleneğe dayalı olarak “yüz ismi” bilinçli olarak zikrettiği ve örneği aktarırken bir değişime gitmediği söylenilebilir. bk. Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

sahip oluşunda bulunduğunu söyler. Amerikan yerlilerinde de Tanrı'nın pek çok ismi vardır.⁹⁵ Bundan dolayı ismin bolluğu, tanrısal varoluş için önemli bir niteliklidir.⁹⁶

Cassirer, Usener'in Tanrı adlarından bahsederken üç gelişim aşamasına değindiğini zikreder.⁹⁷ Bunlar, dinî kavramların Tanrı isimleri vasıtasıyla izlediği aşamalarıdır. Böylece Usener “anlık tanrılar”, “özel tanrılar” ve en üst seviye kabul ettiği “kişisel tanrılar” ayrımına gider. Cassirer, bu isimlendirmede kendisini şaşırtan noktanın Usener'in ulaştığı sonuçtan ziyade yöntemi olduğunu belirtir. Çünkü Usener bu aşamaları dili ve duyguları merkeze alarak ortaya koymuştur.⁹⁸ Örneğin mitik/dinî düşüncede kişinin içinde bulunduğu duruma göre ona yüce bir duygu yaşatan nesne/olay vb. bir anda kutsallık kazanır ve bu hissiyat bir Tanrı'ya dönüşür. Bu “anlık tanrı”yı ortaya çıkarır. “Özel tanrılar” ise bir geçiş evresidir ve dinsel bilincin en üst düzeyine ulaşmayı sağlar.⁹⁹ “Özel tanrılar” anlık duygularla ortaya çıkmaz. İnsan, kültürel gelişim sürecinde yol aldıkça edilgin bir hâlden etkin bir hâle geçer. Bununla beraber bu etkinliğini dış dünyada somutlaştırarak idrak edebilir. Dolayısıyla “özel tanrılar” insani faaliyetlere karşılık gelir. Fakat bu tanrıların genel bir anlamı yoktur, varoluşun bir yönüyle sınırlıdır. Başka bir deyişle belirli bir faaliyeti ifade ederler. Öte yandan bu tanrı sadece isminin anıldığı yerde bulunur ve tesir eder. Tanrı'nın yardımını ve korumasını dileyen kişi dikkatini çekmek için onu “doğru” ismiyle çağırmalıdır.¹⁰⁰

Cassirer, din dili hususunda isimlerin yanında şahıs zamirlerinin rolüne de dikkat çeker. Zira şahıs zamirleri tanrısal alanın ifade edilmesinde önemlidir. Cassirer için şahıs zamirleri ve bilhassa “ben”, varlığı ötekinin karşısında konumlandırır. Böylece “ben”, nesnel alanda şüphe duyan, talepte bulunan, sorgulayan şeklinde yer alır ve bu alana etkide bulunduğu açıkça görülür. Üstelik şahıs zamirleri iyelik eklerini de alınca bu ayırım iyice keskinleşir ve eylemi gerçekleştiren özne, sıradan bir varlık değil gücün merkezidir.

⁹⁵ Daniel Garrison Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (New York: The Knickerbocker Press, 2. Basım, 1898), 99; Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

⁹⁶ Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

⁹⁷ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 82.

⁹⁸ Cassirer, *Dil ve Mit*, 25-31. Usener'in üç kategoride ele aldığı tanrılar için *Augenblicksgötter* (Anlık Tanrı), *Sondergötter* (Özel Tanrı), *Entstehung Persönlicher Götter* (Kişisel Tanrıların Ortaya Çıkışı) başlıklarına ve devamındaki sayfalara bakılabilir. bk. Usener, *Götternamen: Versuch Einer Lehre von Der Religiösen Begriffsbildung*, 75, 279, 301.

⁹⁹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 82, 84.

¹⁰⁰ Cassirer, *Dil ve Mit*, 26-28, 65-66.

Olmasını istediği şey, bu özne tarafından başlatılır ve devam ettirilir.¹⁰¹ Cassirer burada Kutsal Kitap ifadelerini hatırlatır. Çünkü Tanrı Hz. Musa'ya Sina'da tecelli ettiğinde Hz. Musa, "... İsraililere gidip, 'Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi' dersem, 'Adı nedir?' diye sorabilirler. O zaman ne diyeyim?" diye sorduğunda "Tanrı, 'Ben Ben'im' dedi, 'İsraililer'e de ki, 'Beni size Ben Ben'im diyen gönderdi.'"¹⁰²

Yine Tanrı, Kutsal Kitap'ta yer alan Peygamberler Kitabı'nda, "Ey Yakup soyu, çağırduğım İsrail, beni dinle: Ben O'yum; ilk Ben'im, son da Ben'im."¹⁰³ buyurmuştur. Dolayısıyla Cassirer, kişi zamirlerini Tanrısallığı ifade edebilecek yegâne araç şeklinde görür. Özellikle de "ben" zamiri, din dilinde "tinsel yüксеklığe" çıkmayı sağlayan bir merhaledir.¹⁰⁴

Tanrı konusunda tek tanrıcılık ve çok tanrıcılık ayırımına da giden Cassirer, insanlardaki tek tanrıcılık fikrinin "çok tanrıcılık krizi"nden kurtulmaları ile geliştiğini vurgular. Bu kriz, bilincin mutlak ve ebedî Tanrıyla, görelî şekilde bir olan Tanrıdan farklılaştırdığında aşılır.¹⁰⁵ Bu noktada tek ve bir olan Tanrının birliğinin dilde belirtilmesi gerekir. Bu görevi, "kelime" üstlenir. Cassirer konuyla ilgili ilk devirlere ait Mısır yazıtlarından örnek verir. Bu yazıtlarda bir ve tek olan Tanrıdan bahsedilmekte ve bu Tanrının niteliklerine yer verilmektedir.¹⁰⁶ "Tanrı; gizli bir ruhtur, ezelîdir, birdir, yaratır ama yaratılmaz, O'ndan başka Tanrı yoktur."¹⁰⁷ Bu bakımdan dil, dinde Tanrının birliğini göstermede önemli bir araçtır.

Cassirer ayrıca tek tanrı dinler için insan ve Tanrı ayırımının önemini belirtir. Zira insanın ve Tanrının ne olduğu iyice bilinir ve insan ile Tanrı birbirinden farklılaşırsa aralarındaki gerilim de açık biçimde ortaya çıkar. Bu durum, bireyin özbilincindeki ve dinî yaşamındaki özü oluşturan dinamizmi ifade etmektedir. Cassirer bunu tek tanrı dinler için merkez bir nitelik şeklinde görür.¹⁰⁸ İnsan Tanrı'nın karşısındaki aczini ancak böylelikle kabul eder ve Tanrıya itaatte bulunur.

¹⁰¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 260, 270.

¹⁰² Mısır'dan Çıkış/Çıkış. 3:13-14; Cassirer, *Dil ve Mit*, 91; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 134.

¹⁰³ Yeşaya/İşaya.48:12.

¹⁰⁴ Cassirer, *Dil ve Mit*, 90-91.

¹⁰⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 24.

¹⁰⁶ Cassirer, *Dil ve Mit*, 89-90.

¹⁰⁷ Heinrich Brugsch, *Religion und Mythologie, der alten Ägypter* (Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1891), 96-97; Cassirer, *Dil ve Mit*, 90.

¹⁰⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 310.

Cassirer, mitik/dinî düşüncede yazı ile dile ve bunların Tanrı ile bağına vurgu yapar. Yazı ile dil, ölçünün temel noktası şeklinde görülür. Çünkü dil ve yazı, fâniliği belirleyen, böylelikle de bunu rastlantısallıktan ayrı tutan bir gücü içinde taşır. Yazı, Tanrıdan sâdir olmuştur. Bu sebeple insanın zihnî üretimlerine Tanrısal gücün dışavurumu şeklinde bakar.¹⁰⁹ Cassirer Mısır Tanrısı Thoth'dan örnek verir. Thoth ay tanrısı olmakla beraber hem “tanrıların kâtibi” hem de göklere hükmedendir. Hak ettikleri her ne ise bunları gerek tanrı gerekse insanlara Thoth tayin eder. Çünkü o, şeylerin miktarını belirleyicidir.¹¹⁰

Özetle Cassirer'in konuya dair verdiği örneklerde kendisine tapınılan yüce varlığı isimlendirme, ondan birtakım isteklerde bulunma, onu yüceltme ve Tanrı'nın insanlara lütfu hep dil vasıtasıyla ve sembolik bir hâlde gerçekleşmektedir.

2.2. Peygamber

Peygamberler; Tanrı tarafından görevlendirilmiş, kendilerine özel dinî söylemleri olan tanrısal vahyin ileticileridir.¹¹¹ Daha genel bir ifadeyle, “Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırmakla görevlendirilen yüksek vasıflı kimse”dir.¹¹² Tanrı kavramında olduğu gibi peygamber kavramında da çeşitli dinlerin peygambere yükledikleri anlam farklılaşabilir.

Weber'in “karizmatik lider” şeklinde bahsettiği peygamberleri¹¹³ Cassirer “dinsel dehâ” olarak nitelendirmiştir.¹¹⁴ Ona göre peygamberler, Tanrı'nın muradını iletmeye yazgılı “bireysel güç”lerdir.¹¹⁵

Toplumların özelliklerinden biri, yeniliklere açık olup zaman içinde değişime uğrayabilmeleridir. Zira toplumlar dinamik bir yapıya sahiptirler. Dolayısıyla az da olsa çok da olsa bir değişim geçirebilirler.¹¹⁶ Değişime etki eden unsurlar çeşitlilik gösterebilir. Cassirer bu minvalde peygamberlerin toplum içinde yaptığı değişim ve dönüşüme dikkat çekmiştir.¹¹⁷ Çünkü “karizmatik lider”ler topluma etki edip orada

¹⁰⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 24.

¹¹⁰ Moret, *Mystères Égyptiens*, 129-132; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 24.

¹¹¹ Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi: Din, Kültür ve Toplum İlişkileri*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatürk Yayıncılık, 3. Basım, 2012), 255-256.

¹¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257.

¹¹³ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 352-353.

¹¹⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 407.

¹¹⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 97.

¹¹⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 357-358.

¹¹⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 407.

değişiklik yapabilirler.¹¹⁸ Bununla birlikte peygamberlerin misyonu gereği böyle bir değişime gitmeleri doğal bir durumdur. Fakat onlar bunu yaparken toplumu tüm kurumlarıyla toptan değiştirme amacı gütmemektedirler.¹¹⁹

Cassirer konuyla ilgili olarak peygamberlerin inşa edici misyonuna vurgu yaparak “yeni bir cennet ve dünya” vaadiyle insanların kurtuluşunu dilediklerini belirtir.¹²⁰ Ama ona göre peygamberler yoktan yepyeni bir din getirmemişlerdir. Dinin merkezi olan toplumsal özniteliğini değiştirmemişlerdir. Çünkü peygamberler veya “büyük din reformcuları” Cassirer’in söylemleriyle tebliğ edecekleri dinsel yaşamın uzayında bulunmuyorlardı. Peygamberler bizzat kendi içinde yer aldıkları toplumsal çevrelerine birçok bağla bağlıydılar.¹²¹

Öte yandan Cassirer peygamberin toplumun dogma hâline getirdiği birtakım şeylere karşı çıkabileceğini bunu da ilahi olanın mutlaklığını ortaya koymak suretiyle gerçekleştirdiğini söyler. Dolayısıyla peygamber bu mutlaklığı yeni dinî semboller vasıtasıyla ifade eder. Emirler sembollerde donar.¹²² Bu bakımdan peygamberlerin söylemleri burada önem kazanmaktadır.

Söylem konuşmada ortaya çıkar. Konuşma ise konuşanın bir konu hakkındaki fikirlerini birilerine ifade etme niyetiyle “göstergeler evrenini” açık tutma edimidir.¹²³ Cassirer de “konuşma”ya belirli anlamlar yükler. Konuşma belli katmanlara sahiptir ve bu katmanların temeli duyguların dilidir. Bu açıdan insani söylemlerin büyük çoğunluğu bu katmana aittir.¹²⁴ Ayrıca dil, bireysel sınırları aşma imkânı sağlar. Dolayısıyla konuşma anındaki kelimeler basit birer gürültü veya ses değildir. Tam tersine kelimeler bir şeye işaret ederek konuşan kişiden dinleyene ulaşır.¹²⁵

Konuşma edimi bir mesaj içerir ve bu mesaj amaçlıdır. Öte yandan dil diyakronik bir niteliğe sahiptir.¹²⁶ Başka bir deyişle dilde bir ifade gücü bulunur ve dildeki ifade sınırları

¹¹⁸ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/364.

¹¹⁹ Vejdi Bilgin, “Câhiliye’den İslâm’a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2005), 130.

¹²⁰ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

¹²¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 97.

¹²² Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 177.

¹²³ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. Hüsametdin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 1/95, 108.

¹²⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 38.

¹²⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 37.

¹²⁶ Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning*, 3; Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2021), 65, 259.

aşıcı akışkan bir yapıdadır.¹²⁷ Bu bağlamda Cassirer, Tevrat'tan yola çıkarak peygamberlerin dinî ve ahlaki içerikli “heybetli ifade tarzı”ndan söz eder. Bu ifade ediş şekli peygamberlerin dinî iradelerinde bulunan mutlaklık ve güçten kaynaklanmaktadır. Peygamberler mevcut durumu bu irade vasıtasıyla aşıp temaşa ederler. Çünkü mevcut durum peygamberlerin haber verdiği yeni dünya ile son bulacaktır. Dolayısıyla peygamberlerin dünyası salt şimdiki zaman içerisinde ve bu zamanda sabitlenmiş sembollerle anlaşılabilir.¹²⁸ Zira dil, günlük yaşam gerçekliğinin farklı bölümleri arasında köprü kurucudur. Başka bir ifadeyle şimdi ve buradalığı aşıcı bir kapasiteye haizdir. Bu bakımdan insanlar dili kullanarak hem yüz yüze iletişim kurabilir hem de yüz yüze iletişim kurma imkânına sahip olmadıkları birey ve topluluklara ulaşabilir. Çünkü dil şimdi ve burada olmayı buraya getirebilirken aynı şekilde şimdi ve buradayı da geleceğe taşıyabilir.¹²⁹ İleri ve geri dönüşü mümkün kılan da sembolik ifadelerdir.¹³⁰

Cassirer, şimdinin geçmişle olan bağının yanı sıra gelecekle de kurduğu bağı ön plana çıkarır. Zira “zamanın üçüncü boyutu” şeklinde nitelendirdiği gelecek zaman insan yaşamında önemli bir rol oynar. Cassirer'e göre gelecek, insanın zaman bilinci için gereklidir. Bununla beraber Cassirer insanın geçmiş ve şimdiki zamandan daha çok gelecekle meşgul olduğuna dikkat çeker. Zira insan gelecek için korku, şüphe, ümit, heyecan vb. duygularla yaşamını sürdürür. İnsanın, geleceği düşünmekten kurtulduğunda daha huzurlu olabileceği belirtilse de şimdi içinde hayal edip yaşaması onun doğası gereğidir.¹³¹

Cassirer, insanın geleceği tasarlarırken oldukça dikkatli ve bilinçli olduğunu vurgular ve tasarladığı geleceğin sınırlarının geniş bir alanı kapladığını belirtir. İnsanın bu tasarımını aklın değil öngörünün alanına dâhil eder. Öngörü, geleceğe dair olayları önceden düşünüp buna göre bir hazırlıkta bulunma yeteneğidir. Bununla birlikte bu öngörünün farklı bir çeşidi vardır. O bir beklentiden ziyade bir buyruğu ifade eder. Bu buyruk insanın duyuşsal alanının sınırlarını aşabilen bir niteliğe sahiptir. İnsanın sembolik geçmişine karşılık sembolik gelecektir. Sembolik gelecek, “peygamberce gelecek” şeklinde de isimlendirilebilir. Cassirer'e göre “peygamberce gelecek” en güzel ifadesini büyük

¹²⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 82.

¹²⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 326.

¹²⁹ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 58.

¹³⁰ Cassirer, *Dil ve Mit*, 48.

¹³¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 57-58.

dinlerin peygamberlerinde bulur. Çünkü peygamberler yalnızca geleceğe yönelik olayları ve insanların karşılaşılabilecekleri kötülükleri haber vermemişlerdir. Onlar falcılar gibi konuşmaz, kehanette bulunmazlar. Onların bildirdiği gelecek hem dinî hem de ahlakidir. Dolayısıyla ilhamla bağlantılıdır ve bu ilham vaat etme anlamı da taşır. Cassirer bunun ilk kez İsaiah (Yeşaya), Jeremiah (Yeremya) ve Ezekiel (Hezekiel) gibi İsrail peygamberlerinde ortaya çıkan bir durum olduğunu söyler. Onlar “yeni bir gökyüzü ve yeni bir yeryüzü”^{*} sözü verip mevcut yaşamı olumsuzlar. Dahası vaatleri ümit ve güven doludur, söylemleri de dinî ve ahlaki açıdan bir yeniliği barındırır.¹³²

Cassirer’in, peygamberlerin geleceğe yönelik söylemlerine işaret ettiği noktada “Tanrının Krallığı”¹³³ düşüncesine atıf yaptığı görülmektedir. Fakat burada “Tanrının Krallığı” düşüncesi paranteze alınırsa Hz. Âdem ile başlayan peygamberlik silsilesindeki tüm peygamberlerin kavimlerine dinî ve ahlaki içerikte tebliğde bulunduğu, geleceğe dair gerek uyarı yaptığı gerekse müjde verdiği bilinmektedir. Özetle peygamberler, kavimlerine yönelik dinî ve ahlaki öğütlerinde, geleceğe dair söylemlerinde Cassirer’in “peygamberce gelecek” şeklinde nitelendirdiği dili kullanmıştır.

2.3. Dinî Semboller

Sembol, insana dair, insanın tabiatında mevcut bir şeydir. Dil bir sembol sistemi olduğundan insan ister yazı isterse sözlü dili kullanırken dahi sembolik bir edimde bulunmaktadır.¹³⁴ Kelime de bir semboldür. Söz konusu kelimeyi işitenin zihninde birtakım ifade ve duygular oluşur. Zira semboller bir değer içermektedir.¹³⁵ Bununla

* Bu ifade için bk. Yeşaya/İşaya.65:17; 66:22; 2. Petrus/Petrusun İkinci Mektubu.3:13; Vahiy.21:1.

¹³² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 59.

¹³³ Tanrının Krallığı düşüncesi için bk. Rudolf Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*, çev. Floyd V. Filson - Bertram Lee-Woolf (Boston: Starr King Press, 1957); Melani McAlister, *The Kingdom of God Has No Borders: A Global History of American Evangelicals* (Amerika Birleşik Devletleri: Oxford University Press, 2018); H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Amerika Birleşik Devletleri: Harper & Row Publishers, 1937); Leo Tolstoy, *The Kingdom of God is Within You: Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*, çev. Constance Garnett (New York: Cassell Publishing Company, 1894); Jerry A. Irish, “America and the Kingdom of God”, *The Journal of Religion* 56/3 (Temmuz 1976), 238-254; Matthew L. Martin, *The Kingdom of God in the Gospel Commentaries of St. Thomas Aquinas: Historical, Ecclesiastical and Eschatological Dimensions* (Washington D.C.: The Catholic University of America, 2016); Johannes Weiss, *Jesus’ Proclamation of The Kingdom of God*, çev. Richard Hyde Hiers - David Larrimore Holland (Şikago; Kalifornia: Scholars Press, 1985); Rudolf Bultmann, “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi”, çev. Cengiz Batuk, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 165-169; Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 130-131.

¹³⁴ Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, 28, 35, 73.

¹³⁵ Mary Douglas, *Doğal Semboller: Kozmoloji Keşifleri*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 94.

beraber duygular ancak sembol ve kelime türünden bir vasıtayla aktarılabilir.¹³⁶ Sembolleştirme faaliyeti dinde de görülmektedir¹³⁷ ve dinî semboller özel birtakım manalara sahiptirler.¹³⁸

Bu çerçevede Grekçedeki *homoousios* kavramı misal gösterilebilir. Bu kavram, “aynı tabiat”, “aynı öz” gibi manalara gelmektedir. İznik Konsili’nde alınan kararlarda Hz. İsa’nın Tanrı ile aynı öze sahip olduğunu ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.¹³⁹ Bu bakımdan *homoousios* kavramıyla, Hz. İsa’nın Tanrılığı dile getirilmiştir. Fakat *homoousios* Kutsal Kitap’ta yer olmadığından Ariuşçular ve onlar dışında kalan bazı piskoposlar tarafından kavramın ifade ettiği görüşe karşı çıkmıştır.¹⁴⁰

Öte yandan bir de *homoiousios* kavramı bulunmaktadır. Yarı-Ariuşçuların düşüncelerini ifade etmek için kullanılan bu kavram, Hz. İsa’nın Tanrı ile “benzer öz”e, “benzer tabiat”a sahip olduğunu anlatmaktadır.¹⁴¹

Cassirer, *homoiousios* kavramındaki yota harfine (*i*) dikkat çeker ve harfin aslında fiziksel anlamda hiçbir değer taşımadığını belirtir. Bununla birlikte yota harfinin dinî bir sembol oluşuna ve Hristiyanlıktaki üçlemenin gerek içerdiği mana gerekse yorumu açısından derin tartışmalara yol açtığına değinir.¹⁴² Dolayısıyla burada yota harfi (*i*), fiziksel değerinden uzaklaşmış ve manevi bir boyut kazanmıştır.

Toplumlar sayılara da sembolik bir değer atfetmişlerdir. Sayılara yüklenen bu sembolik değer zaman içerisinde oluşmuş ve daha sonra kendilerine aktarılan nesiller tarafından böyle kabul görmüştür.¹⁴³ Bu noktada mitik/dinî düşüncede sayılara verilen kutsallıktan söz edilebilir. Zira Cassirer, mitik/dinî düşüncede sayıların özel dinî bir anlamlandırma ediminin taşıyıcısı olarak karşımıza çıktığını belirtir. Sayı, dünyevî olanı kutsallaştırma sürecine dâhil eder. Bu açıdan sayıyla bir şekilde irtibat kuran ve sayıdaki güç ve yapıyı dışsallaştıran şey artık sıradanlık niteliğini kaybetmiş, bambaşka bir anlam kazanmıştır. Bu durum genel itibarıyla sayıların yalnızca bütünü için değil tek tek her bir sayı için

¹³⁶ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 87.

¹³⁷ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 113.

¹³⁸ Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 84.

¹³⁹ Mustafa Sinanoğlu, “İznik Konsili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/550.

¹⁴⁰ Elif Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh’un Tanrılığı Meselesi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 148-149.

¹⁴¹ Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh’un Tanrılığı Meselesi*, 163.

¹⁴² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 183.

¹⁴³ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 117.

geçerlidir. Sayıyla ortak olan şeye sayı büyüsel bir etkide bulunur.¹⁴⁴ Schimmel'in de bahsettiği üzere sayılara dair belli başlı gizemli imalar hep var olagelmıştır. Böylece sayılar önemli birtakım işlere uygun bir zemin sağlayıcı gizli ve özel güçlere işaret etmektedirler. Hemen hemen tüm dinlerde sayıların dinî değer ve önemine dair bir kabul bulunmaktadır.¹⁴⁵

Cassirer'e göre "sayının aziz ilan edilip kutsallaştırılması sürecinin" takibi ve süreç içerisindeki akılcı ve dinî motiflerin ortaya çıkarılması faydasız bir başlama noktasıdır. Çünkü Cassirer için burada mitik hayalciliğin kurallara pek de boyun eğmeyen özgürlüğü hâkim gibidir. Bu çerçevede bir, iki ve üç sayısına ilişkin örneklere sadece ilkel değil büyük dinlerde de rastlanmaktadır.¹⁴⁶

Teslis söz konusu olduğunda bir ve üç sayısı ön plana çıkar. Örneğin Grigorius Teslis'i bir ve üç gibi biri diğerine zıt olan ifadelerle kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁴⁷ Cassirer için de Tanrı mevzu bahis olduğunda birlik fikri insanların zihinlerindeki merkezi ortak bir problemdir. Problemin ortaya çıkışı kendiliğindedir. Bununla beraber üçlemede birleşmek için "bir" ve "iki" "başkası"na dönüşür. Cassirer'e göre "üçlenen tanrı" fikrinin benimsenmesi, bu fikre temel oluşturup gelişmesine fırsat veren somut bir duygunun varlığını göstermektedir.¹⁴⁸

Dinler tarihine göz atıldığında Hristiyanlıktaki teslis anlayışının daha evvelki genel temayülle uyum içinde olduğu fark edilir. Çünkü üçleme düşüncesi Schimmel'in de örneklerle söz ettiği üzere kadim Mısır ve Hindistan'daki vb. çoğu inanışla benzerlik göstermektedir.¹⁴⁹ Bu sebeple üç sayısı anlamını bu dinî kavrayışta kazanmıştır. "İlahi üç birlik"; baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesiyle açıklanır. Cassirer bu noktada insanın yaşamının da üçlükler üzere somutlaştığını ve kutsal üçlemenin bu somutlaşmalarla kavrandığından örnek getirir. Başka bir deyişle baba, anne ve çocuk doğal bir üçlüktür ve baba, oğul, kutsal ruh üçlemesinin altında kendini ifşa eder.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 206.

¹⁴⁵ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 18.

¹⁴⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 97, 207.

¹⁴⁷ Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*, 206.

¹⁴⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 207-208.

¹⁴⁹ Daha detaylı bilgi için bk. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 63-65.

¹⁵⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 215-216.

Cassirer diğer sayılardan da söz eder. Dört, dünyanın ilk düzeniyle bağlantılı olarak düşünülen bir sayıdır. Dolayısıyla burada dört boyutlu bir düzenleme dikkat çeker. Kadim metinlerin işaret ettiğine göre insanlar ayın dört fazını gözleyerek zamanı belirlemişlerdir. Yine aynı şekilde güneşin mevcudiyetiyle yönlere ulaşmışlardır.¹⁵¹ Mitik/dinî düşüncede merkezi bölge ve yönlere dinî değer vurgusu yapılmakla beraber yönlerin tamamına dinî değer niteliği verilmiştir. Dört yön; kuzey, güney, doğu ve batı ufka aittir. Dünyadaki olayların ve yaşananların düzenlenmesinde model teşkil etmiştir. Bu açıdan tüm varlıkların kozmosla ilişkisini tesis eden dört sayısı kutsal görülmüştür. Cassirer evrenin kozmik düzenine dair dörtle kurulan bağın yalnız Kuzey Amerika'daki inançlarda değil Çin düşüncesi ve Çerkezlerde de var olduğunu söyler.¹⁵²

Hristiyanlar için dinî bir sembol olan “haç”ın dört kolu, dört yönü belirtmektedir.¹⁵³ Böylelikle dört sayısının içerdiği kutsallık kadim bir dinî sembol olan haça da kendini göstermektedir.¹⁵⁴

Beş sayısının saygınlığı da yön kültüründen gelmektedir. Beş sayısına, dört ana yöne insanların yaşamını sürdürdüğü yer olan dünyanın “ortası” eklenerek ulaşılır.¹⁵⁵

Yedi sayısının toplum için değeri eskilere uzanır.¹⁵⁶ Cassirer'in belirttiği üzere yedinin saygınlığı da yön kültüründen gelişmiştir. Buna göre dört temel yöne; orta, en aşağı ve zirve ilave edilir. Yedi sayısı özel ve kutsaldır. Grek felsefesinde dahi bu sayıya mitik/dinî bir nitelik sinmiştir.¹⁵⁷ Orta Çağ'da ise yedi, kilise babalarınca mükemmelliğin timsali, mutlak sayı olarak görülmüştür.¹⁵⁸

Dokuz sayısı yedi sayısından az değerli değildir. Bu bakımdan Cassirer, mitik/dinî düşünce açısından sadece üç, yedi, dokuz ve on iki sayılarının değil bu sayıların çarpımı sonucu ortaya çıkan sayıların da kutsal kabul edildikleri için kutsalın dışında kalan bir sayı bulmanın oldukça zor olduğunu belirtir. Cassirer burada mitik şekillendirmenin devreye girdiğine değinir ve bu şekillendirmenin mantıksal normlarla nesnelleştirici tecrübeye aykırı hareket ettiğini söyler. Nitekim sayılar bilimde gerçeğin ölçütü, akla

¹⁵¹ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 86.

¹⁵² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 210-211.

¹⁵³ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 91.

¹⁵⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 211.

¹⁵⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 212.

¹⁵⁶ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 123.

¹⁵⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 208, 211-212.

¹⁵⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 208; Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 129.

dayalı bilgilerin ön şartı olmasına rağmen mitik düşünmede aklın ermediği bir sır niteliğine sahiptir.¹⁵⁹

Elbette mitik/dinî düşüncede kutsal bir mahiyet taşıyan harfler/kelimeler veya sayılar bu kutsallığı bir anda kazanmamışlardır. Bu durum “toplumsal zihniyetin belirli bir akışkanlığı” kapsamında gerçekleşmiştir.¹⁶⁰

2.4. Dua

İstemek, bildirmek gibi anlamlara gelen dua; kulun Tanrı’ya/yüce varlığa yönelerek niyazını ve taleplerini ifade etme şeklidir.¹⁶¹ Zihnin Tanrı’ya yönelmesidir.¹⁶² İnsanla Tanrı/yüce varlık arasındaki iletişim vasıtasıdır.¹⁶³

Görünmeyen alanı görmeyi ummanın tahayyülî imaları bulunur. Dua bu duruma örnek verilebilir. Zira burada -mış gibi düşünmek dinî olanın sınırlarına girişi kolay kılar. Dolayısıyla dua, “... görünmeyenin sınırsız alanlarına girişin araçlarını sağlar.”¹⁶⁴

Cassirer’e göre dua, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi kapatan bir ibadettir. Bu mesafeyi kapatacak unsur, “kelimenin gücü”dür. Bu açıdan mesafeyi kapama aracı hem zihinsel hem de semboliktir.¹⁶⁵

Yüce bir varlığa/Tanrı’ya sığınma, O’ndan çeşitli taleplerde bulunma, af dileme hemen her dinin müminlerinde görülen doğal bir davranıştır.¹⁶⁶ Cassirer bu çerçevede bir din gelişiminde duanın anlamındaki değişime dikkat çeker ve mitik/dinî bilincin ilk aşamasıyla sonraki aşamalarında farklılık bulunduğunu söyler. Çünkü mitik/dinî bilinçte ilk başlarda ilahi alanla insani alan arasındaki sınırlar net değildir. Duada büyüsel bir güç bulunduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla bu güç, kelimenin büyüsel gücü aracılığıyla Tanrısal olanın iradesine müdahale etmeyi sağlar. Cassirer bu duruma Veda dininin ilk

¹⁵⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 209.

¹⁶⁰ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 123.

¹⁶¹ Osman Cilacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

¹⁶² Eckhart, *Tanrı'nın Tarihi*, 88.

¹⁶³ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 97.

¹⁶⁴ Kieran Flanagan, *Teolojideki Sosyoloji: Düşünümsellik ve İnanç*, çev. Emrullah Ataseven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 15, 27.

¹⁶⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 314-315.

¹⁶⁶ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 144-145.

zamanlarını ve daha sonraki gelişim aşamalarını örnek verir. Zira doğru şekilde ifa edilen bir duada yüce bir kudret olduğuna inanılmaktadır.¹⁶⁷

Cassirer ayrıca insanın dua ile Tanrı ile bütünleştiğine inanılan inançlardan da örnekler getirir. Çünkü dinin gelişimiyle birlikte dua artık büyüsel niteliğinin dışına çıkar. Böylece duanın saf dinî manası, insanın arzu ve taleplerini bildirmesinin ötesine geçer ve duanın amacı Tanrı'ya niyazda bulunmaya dönüşür.¹⁶⁸

Cassirer mitik/dinî düşüncedeki dinsel formalizme de değinir. Bu minvalde kendisine niyaz edilen Tanrı, yalnızca dua formundaki sözlerden hiçbirinin değiştirilmeden söylenmesi hâlinde ortaya çıkar. İbadete dinî gücünü veren şey, ibadetteki kuralların değiştirilmeden gerçekleştirilmesidir. Fakat dinin gelişim göstermesiyle duanın boyutu değişip bağlılığın yönü dıştan içe doğru yönelir. Bu bakımdan dua, büyüsel nitelikli sözlerden Tanrının yüceliğini kabullenmeye yönelik ifadelere dönüşür.¹⁶⁹ Böylece insan, Tanrı'yı yüce bir varlık olarak tanır ve Tanrı'ya büyü yoluyla galip gelmeye çalışmak yerine onunla uzlaşmaya çalışır.¹⁷⁰

Bu gelişim sürecinde duada belirginleşen durum, ilahi ve insani olanın en uç noktalarını birleştiren bir ortam hâline gelmesidir.¹⁷¹ Dolayısıyla dua, görülen âlemde yaşamını sürdüren birey/toplum için görünmeyene niyazda bulunma vasıtasına dönüşür.¹⁷²

2.5. İbadet/Ritüel

İbadet genel olarak kulluk etme manasına gelir. Tanrı'ya duyulan saygıyı göstermek amacıyla belirli bir niyet ve kararlılıkla ve belli bir düzen içerisinde yerine getirilen uygulamaları ifade eder. Sosyolojik bakımdan dinî tecrübenin davranışa dökülmüş şeklidir ve her dinî geleneğin kendine has bir ibadet etme biçimi bulunur.¹⁷³

Cassirer düşüncesinde ibadet, mitik/dinî şekilde hissedilen duygunun nesnelleşmesi, dışavurumdur. İnsanın Tanrı'ya yönelerek onunla aktif olarak iletişim kurmasıdır. Zira dinî olan, kendi temel ve deruni boyutunu duygu ve irade dünyasında bulur. Bu çerçevede insanın hakikatle kurduğu her yeni zihinsel bağ, onun talep ve davranışlarıyla ifade edilir.

¹⁶⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 315.

¹⁶⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 315-317.

¹⁶⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

¹⁷⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 307.

¹⁷¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 316.

¹⁷² Flanagan, *Teolojideki Sosyoloji: Düşünümsellik ve İnanç*, 26.

¹⁷³ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 152.

İnsanın saygı duyduğu varlığa karşı konumu belirgin olarak ortaya konulmalıdır ve bunu sağlayan şey de ibadettir.¹⁷⁴

Genel itibarıyla ritüel; uygun zamanlarda ve sıklıkla yinelenen, sembollerin kullanımını da içeren davranış kalıplarıdır.¹⁷⁵ Ritüeller müminlerin müşterek bağlılıklarının kanıtlanması ve pekiştirilmesi için katılımlarının talep edildiği “düzenli etkinlik”leri ifade eder.¹⁷⁶ Sembolik bir önemi haizdir ve ritüele katılanların duygularını coşturucu nitelik taşır.¹⁷⁷

Ritüel; yürütülmesi, tecrübe edilişi ve katılımı toplumsal olan ve bu sebeple derin manalar içeren bir gösteridir.¹⁷⁸ Bu çerçevede ritüeller bir iletişim kurma biçimidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla toplumlar ritüel vasıtasıyla bir yandan iletişim sağlarken öte yandan kendi yapılarının dinamizmini ve kutsallığını devam ettirirler.¹⁸⁰

Cassirer’e göre ritüel, belirli dinî uygulamaların belirli zaman dilimlerinde gerçekleştirilmesidir. Bu davranışlara dinî gücünü veren saik, davranışların belirlenmiş vakitte düzenli bir şekilde yapılmasıdır. Bu bakımdan ritüelde ritmik bir düzen bulunur.¹⁸¹

Ritüeller insanların ruhi yaşantısının canlı bir dışavurumudur. Bu dışavurumun arka planında ihtiyaçlar, istekler, vb. birtakım eğilimler bulunur. Dolayısıyla bunlar düzenli ve belirli kuralları içeren törenlere, ritmik hareketlere ve danslara dönüştürülür. Bu çerçevede Cassirer ilkel dinde ritüelin dramatik bir öge olduğunu belirtir.¹⁸² Ayrıca ritüellerdeki “özdeşleştirme” duygusuna dikkat çeker ve buna bitkilerin büyümesi ritüelini örnek verir. Bu ritüelde kutlanan, tanrının öldürüp yeniden diriltmesidir. Cassirer burada özdeşleştirmenin görülebileceğinden bahseder ve olup bitenin taklitle temsil olmadığına değinir. Bu ritüel, oluşun doğrudan gerçekleştirilmesidir, kısaca hakikattir. Bu bakımdan mitik/dinî düşüncede bir dansçının dansı yalnızca bir oyun ve gösteriden

¹⁷⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 302.

¹⁷⁵ Gordon Marshall (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1994), 452.

¹⁷⁶ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 88.

¹⁷⁷ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 266.

¹⁷⁸ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 52.

¹⁷⁹ Douglas, *Doğal Semboller: Kozmoloji Keşifleri*, 73.

¹⁸⁰ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 54.

¹⁸¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 159.

¹⁸² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 248.

ibaret değildir. Dans eden burada tanrıya dönüşmüştür. Dolayısıyla sergilenen şey estetik boyutunun yanı sıra kutsal ve trajik davranışla özdeşleşen bir ciddiyete sahiptir.¹⁸³

İnsanların yaşamlarında doğum, ergenliğe geçiş, evlilik ve ölüm gibi aynı başlangıç ve sonu ihtiva eden birtakım merhaleler bulunur. Bu merhalelerin her birinde çeşitli ritüeller gerçekleştirilmektedir.¹⁸⁴ Bireyin yaşamında meydana gelen değişimi toplumsal alanla ilişkilendirme yolu olan bu ritlere “geçiş ritüelleri” adı verilir.¹⁸⁵

Cassirer de mitik/dinî özelliğe sahip bir alandan ötekisine dâhil olmanın geçiş ritüellerine bağlı bulunduğunu belirtir. Bu ritüeller sadece şehir veya ülke değiştirmenin değil ergenliğe girme, evlenme, anne olma gibi yeni bir yaşam evresine ilk adımı atmanın da kuralıdır. Böylece insanların belirlediği sınırlar, merkezi duygusu kutsalla beraber fiziksel evrenin tümüne yayılır. Zamanın sürekliliği bu ritüellerle âdeta dinî olarak ve net bir şekilde bölünür. Özel yaşam silsilelerinin her biri ritüellerle kendine has bir mana ve hususi bir dinî iz elde eder. Çeşitli formlarda ve genel itibarıyla tekrarlanan şey, insanın bir yaşam alanından başka bir yaşam alanına geçmesi ve geçtiği her yaşam alanında farklı bir ben hâline gelmesidir. Meselâ ergenlik çağına geldiğinde çocuk, genç bir adam olmak için ölür ve istenilen bu şey üzere doğar. Dolayısıyla geçiş ritüelleri zamansal akışı ayırıcıdır.¹⁸⁶

Görüldüğü üzere Cassirer’e göre genel manada ritüelde ortaya konan birey/toplum davranışlarının kendine özgü bir dili vardır. Cassirer bu dilin ritmik bir düzen içerisinde ve sembolik bir biçimde dışı vurulduğuna dikkat çekmektedir.

2.5.1. Kurban

Hemen hemen tüm dinî geleneklerde karşılaşılan ritüellerden biri olan kurban, Tanrı’ya/yüce bir varlığa yönelik bir teşekkür, talepte bulunma yahut günahın kefareti gibi sebeplerle arz edilen hediyelerdir.¹⁸⁷ Durkheim’ın belirttiği üzere bağışta bulunma, bir feragattir. Müminin sahip olduğu özden veya mülkiyetten bir şeyi Tanrı’ya sunmasını gerekli kılar.¹⁸⁸

¹⁸³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 68-69.

¹⁸⁴ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, çev. Monika B. Vizedom - Gabrielle L. Caffee (Şikago: The University of Chicago Press, 1960), 3.

¹⁸⁵ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 55.

¹⁸⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 153-154, 160-161.

¹⁸⁷ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 191-192.

¹⁸⁸ Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi’nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, 351.

Cassirer düşüncesinde kurban “dünyevi ile kutsal”ın bir aradalığını ifade eder. Kurbanın; hediye, teşekkür, temizlenme, rica veya kefarete gibi türlerinden bahseden Cassirer bütün bu kurban formlarının törensel davranışlar barındırdığına dikkat çeker. Böylelikle dinî inanç fiiliyata dökülür ve görünürlük kazanır.¹⁸⁹

Dinin boyutlarından biri, ibadetlerin şekilselliğidir.¹⁹⁰ Bu şekilsellik kurban ibadetinde de gözlenmektedir zira kurbanın ulaşması gereken bir amacı vardır. Bu sebeple ibadetin formu birtakım kurallara, davranışlara ve hassasiyetle söylenilecek sözleri içeren talimatlara göre oluşturulmuştur. Fakat dinî bir gelişim seyriyle ibadetin formunda yeni bir açılım da gözlenebilir. Her halükârda burada dinî bir dil ortaya çıkar.¹⁹¹

Söz konusu dinî gelişim süreci için Cassirer, kurban ibadetindeki ilk aşama ile dinî bilincin geldiği son noktadan bahseder. Buna göre mitik/dinî nitelikteki kurban formlarında “ben” merkezli bir mana bulunur. Dolayısıyla birey birtakım yokluklara düşer olup kendini bazı fiziksel ve büyüsel kudretlerle güçlendirmeyi hedefler. Cassirer buradaki duygu ve düşüncelere büyüünün hâkim olduğunu vurgular. Çünkü normalde kurban, içinde bir vazgeçiş barındırır. Oysa büyüde bir egemenlik kurma düşüncesi vardır. Büyüsel dünya feragat tanımaz. Aksine bu dünyada, arzu ve isteklere ulaşmaya çalışılır. Eğer doğru büyüsel araçlar kullanılırsa tanrılar ve tabiatüstü güçler dahi insana boyun eğer. Büyü formülü olarak bilinen *carmina vel caelo possunt deducere lunam** ifadesi doğanın işleyişini değiştirebilir, kişiyi doğanın maliki kılabilir. Öte yandan Cassirer, bireyin bilinçlilik kazandıkça “ben”in karşısında ve onun sınırlarını belirleyen nihai bir gücün önem kazandığını söyler. Böylece insan ilahi varlığı büyüyle galip gelmesi değil kurban aracılığıyla uzlaşma sağlanması gereken ve kendinden yüce bir güç şeklinde kabul eder. İlahi varlık karşısındaki kendi “ben”inin farkına varır. Cassirer kurban düşüncesindeki bu gelişimin kurbanın tüm formlarında izlenebileceğini belirtir.¹⁹²

Kurban, insani ilişkilerde görülen karşılıklık düşüncesi kapsamında “Ben sana vereyim, sen de bana ver.” prensibinden hareketle tabiatüstü bir varlığa arz edilen sembolik bir

¹⁸⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 304, 313.

¹⁹⁰ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 36.

¹⁹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 304-305.

* “İlahiler gökten ayı bile indirebilirler.” bk. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 106.

¹⁹² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 305-307.

armağandır.¹⁹³ Bu minvalde Cassirer hediye kurbanından bahseder. Zira ona göre kurbanın bu formunda sunulan hediye, serbest bir armağana dönüştüğünde insanın ilahi varlıkla münasebeti netlik kazanır. İnsan doğrudan isteme ediminden kaçınır. İsteme artık ilahi varlıkla kurduğu bağı gösteren dinî ifadelerle dönüşür. Cassirer'e göre kurbanda değiş tokuş düşüncesi mevcut olduğunda orada zihin bir dönüşüm yaşamamış demektir. Bu noktada bu alma verme, başka bir ifadeyle kişinin fiilini karşılık bekleyerek yapma düşüncesinin Veda dininde görüldüğünden örnek verir.¹⁹⁴ Kurban sunan kişi Tanrıya şöyle seslenir: “Sen bana ver, ben de sana vereyim. Benim için buraya bir şey bağışla, ben de senin için bir şey bağışlayayım. Bana kurban takdim et, ben de sana kurban takdim edeyim.”¹⁹⁵ Ona göre kurbanın bu şekilde bir karşılık beklentisine girilerek sunulmasında insanla Tanrı arasındaki bağ, birbirine duyulan gereklilikle açıklanır. Çünkü burada insanın tanrıya olduğu gibi tanrının da insana bağlılığı vardır. Bu açıdan da güç sahibi tanrı, kurban sunanların bağışına muhtaç konumundadır.¹⁹⁶

Budizm ve Caynizm dinlerinde hiçbir canlıyı öldürmeme anlamına gelen *Ahimsa* ilkesi ve tenasüh inancı yer almaktadır. Bu nedenle bu dinlere mensup kişiler kurban olarak canlı varlıklar sunmayıp mabette mum, tütsü, yiyecek-içecek ve buhur takdiminde bulunurlar. Kurban sistemi, Upanişadlar sonrasındaki süreçte muhafaza edilse bile mabet ibadetinin gelişmesi ve Budizm ile Caynizm gibi dinlerin karşı çıkışları nedeniyle gittikçe önemini yitirmiştir.¹⁹⁷

Budizm ve Upanişadlar'daki kurgu, Veda dininden bu yönüyle farklılaşmıştır. Çünkü hediye kurbanında bir değişim meydana gelmiştir. Burada hediyein içeriğinden ziyade verme edimine yoğunlaşmıştır. Artık kurban sadece maddi anlamda kesilen bir şey değil bir saygı nişanesidir. Bu yönüyle hediye kurbanı insan için dinî bir anlam taşır ve değer yüklüdür. Dolayısıyla keçilerin, koyunların, at ve sığırların zorla kurban edilmesi fayda sağlamaz. Cassirer peygamberli dinde de kurban düşüncesinin Budizm ve Upanişadların geldiği noktaya benzer olduğunu ve bu dönüşümün peygamberli dinde farklı bir amaca

¹⁹³ Kudret Emiroğlu - Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 507.

¹⁹⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 307-308.

¹⁹⁵ Hermann Oldenberg, *The Religion of The Veda: Die Religion des Veda*, çev. Shridhar B. Shrotri (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2. Basım, 2004), 184.

¹⁹⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 308.

¹⁹⁷ Ahmet Güç, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/434.

evrildiğini belirtir.¹⁹⁸ Zira Tanrı, “‘Kurbanlarımızın sayısı çokmuş, Bana ne?’ diyor RAB, ‘Yakmalık koç sunularına, Besili hayvanların yağına doydum. Boğa, kuzu, teke kanı değil istediğim... Yıkanıp temizlenin, Kötülük yaptığınızı gözüm görmesin, Kötülük etmekten vazgeçin. İyilik etmeyi öğrenin, Adaleti gözetin, zorbayı yola getirin, Öksüzün hakkını verin, Dul kadını savunun.’”¹⁹⁹ demiştir.

Bu toplumsal ve ahlaki içerikli ifade biçiminde “ben”, “ben”in karşısında konumlandırılan “sen” ile ortaya çıkar. Çünkü “ben”, kendini “sen”de bulup kanıtlar. Böylece “ben” ile “sen” arasında kurulan bağ gibi Tanrı ile insan arasında da sıkı ve karşılıklı bir bağ oluşur.²⁰⁰

Kurban kelimesi genel itibarıyla kutsalla, tabiatüstü varlıkla kurulan yakınlığı ifade eder.²⁰¹ Cassirer de bu noktaya dikkat çeker ve tıpkı hediye kurbanındaki gibi tüm kurban formlarının insani ile tanrısal olan arasında aracı rolü gördüğünü belirtir. Dolayısıyla Cassirer’e göre kurbanın gelişim sürecinde ortaya çıkan en belirgin nokta, duadaki gibi ilahi ile insani düzlemi buluşturan bir ortam olmasıdır. Öte yandan her yeni kurban formunda insani ile ilahi olan arasındaki ilişkide bir değişim meydana gelir. Bununla beraber insanın tanrıya niyazında kurbanın amacını oluşturan birleşme ile insan yalnızca tanrıya dönüşmez, tanrı da insana dönüşür. Bu durum “kurban ibadetinin dilinde” en ilkel dinlerden kültür dinlerine kadar izlenebilen bir motifte açığa çıkar. Tanrıya sunulan kurbanla, kurbanın anlamı nihayete ermez. Kurbanın ilk manası kişinin kendini tanrıya kurban etmesidir. İnsan, ölümlü bir varlık olduğundan onun sonlu varlığı bu şekilde ilahiliğe yükselip ölümden kurtulabilir. Bu motif, insanlığın mitik/dinî düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Zira yeni dünyanın keşfi esnasında Amerika’daki dinlerde, Azteklerin kurban âdetlerinde bu motif görülmüştür. Cassirer’e göre bu motifin Hristiyanlıktaki yansıması olan Evharistiya* diğer dinlerden motiftteki yeni ruhi anlamla farklılaşmıştır.²⁰²

¹⁹⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 309-310.

¹⁹⁹ Yeşaya/İşaya.1: 11, 16-17.

²⁰⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 310.

²⁰¹ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 507.

* Evharistiya, Hristiyanlık’ta bir sakramenttir ve pazar günleri kilisede gerçekleştirilir. Hz. İsa’nın çarmıha gerilmeden önceki gece havarileriyle yediği akşam yemeğinin anısına düzenlenir. Hz. İsa havarilere, “Bu benim etimdir.” diyerek böldüğü ekmeği vermiş; “Bu benim kanımdır.” diyerek de bir kâse şarap vermiş ve içirmiştir. Kadim Hristiyanlık’ta Evharistiya bir nevi kurban şeklinde kabul edilir ve burada verilen ekmeğe ile şarap birer kurban niteliği taşır. bk. Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 297.

²⁰² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 317.

Cassirer, duada olduğu gibi kurbanda da dinsel formalizme değinir. Bu çerçevede mitik/dinî düşüncede bir kurbanın kabulü her zaman belirli bir düzen içerisinde ve değişime uğratılmadan uygulanmasına bağlıdır.²⁰³ Çünkü uygulamadaki en küçük değişim kurbanın mana ve etkisini yitirmesine sebep olur.²⁰⁴ Cassirer dinin gelişimiyle birlikte kurban ibadetinin Tanrı'yla uzlaşma sağlama gibi başka amaçlarının da bulunduğu fark edilmesi gerektiğini belirtir.²⁰⁵

Özetle Cassirer, aynı ibadetin farklı formlarını göstermeye çalışmış ve ibadetin gerçekleştirilmesi sırasında ortaya çıkan sembolik dinî dile dikkat çekmiştir. Yine Cassirer, dinî bilincin geçirdiği sürece işaret etmiştir.

2.6. Totemizm

Totem genel itibarıyla eti yenilebilen ya zarar verici özellikleri olduğundan kendisinden korkulan ya da zararı dokunmayacak türde bir hayvan, nadiren de bitki veya su, yağmur gibi tüm klanla hususi bir bağı bulunan tabiat kuvvetidir.²⁰⁶

Cassirer de belli bir grubun bulunduğu ve bu grubun bir hayvanla bağ kurup onu kendilerine dar bir manada akraba gördükleri yerde bir totemizmin varlığından bahsedebileceğini belirtir. Dolayısıyla da burada totemizme ait birtakım özellikler söz konusudur. Cassirer'e göre totemizm, nesnel varlığın kabulü ve çeşitli sınıflarda ele alınışı; etkileme biçimi ve derecelerine göre anlaşılabilir.²⁰⁷

Bir klanın totemi sadece hayvan değil bir bitki de olabilmektedir.²⁰⁸ Bu nedenle klanlar totem hayvanlarına nasıl saygı gösteriyorlarsa totem bitkilerine de aynı saygıyı duyarlar. Totem hayvanı için düzenlenmiş kurallar ve seremoniler bitki totemleri için de uygulanır. Çünkü bu anlayışta insanın soyu belirli bir bitkinin türüne dayanmaktadır.²⁰⁹

Totem inancında totemin korunması dinî bir vazifedir. Bununla birlikte totem sayılan bir hayvan bazı durumlarda kurban edilebilir fakat bu kurban ediş bireysel değil klan olarak tüm üyelerle gerçekleştirilir. İbadet sayılan bu kurban etme birtakım adetlere ve kurallara

²⁰³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 43.

²⁰⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 314.

²⁰⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

²⁰⁶ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2021), 28.

²⁰⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 256.

²⁰⁸ James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 1992), II/304.

²⁰⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 260.

uyularak yapılır. Bir ibadet yemeği şeklinde düşünülür ve ortak bir şekilde düzenlenerek yenilir. Bu müşterek yemek hem klan üyelerinin birbiriyle hem de totemleriyle kan bağı tasdik eder ve aralarındaki bağı yeniler. Nitekim klanın tehlike altında olduğu ve yokluk çektiği zamanlarda üyelerinin gerek fiziki gerekse dinî gücünün tazelenme ihtiyacı vardır. İşte kurbanın amacı bu tazelenmeyi gerçekleştirmektir. Dolayısıyla totem hayvanından yiyen üyeler klan birliğini ve totem atalarıyla irtibatını yeniden sağlarlar.²¹⁰

Durkheim'a göre totem, birbirinden ayrı şeylerin iki tipini sembolize ve ifade eder. Bir yanda totemin temeli/Tanrı denilen şeyin duyularla algılanabilir ve dışsal bir tarafı vardır. Diğer yanda ise klanın sembolü bulunur. Bu sebeple totem; klanın diğer klanlardan ayrıldığı bir semboldür, klanın özelliklerinin dışsallaştığı bir nişandır. Bu nişan, klana katılan insan, eşya veya hayvanlar tarafından taşınır. Böylelikle totem aynı anda toplum ve Tanrının sembolü oluverir. Bu çerçevede klanın Tanrısı, klanın kendisidir. Ama bu Tanrı, klanın dışında kalıp zihinlerde totem şeklinde görülen hayvan veya bitki türü olarak düşünülür.²¹¹

Cassirer Durkheim'ın totemizm görüşüne eleştirel yaklaşır.²¹² Ona göre Durkheim'ın totemizm anlayışı belirli içsel ve toplumsal bağlantıların bir dışavurumudur. Duyu yoluyla algılanan bir göstergedir. Bu gösterge yoluyla bir nesne toplumsal özelliğe sahip anlam yüklü bir nesneye dönüşür. Böylece bu nesne dinî bir şey mevkiine çıkar. Dinin temel nesnesi de toplumdur.²¹³

Freud, *Totem ve Tabu* adlı eserinde totemizme dair kuramlara yer verdiğinde Durkheim'ın çalışmasını ve görüşlerini sosyolojik kuramlar başlığında

²¹⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 312.

²¹¹ Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, 222.

²¹² Cassirer, Durkheim'ın, görüşlerini savunurken toplumu ön planda tutup onu bir belirleyici unsur şeklinde görmesini eleştirir. Durkheim'ın mitik/dinî olgulara yaklaşımının bir öncelik-sonralık ile sonuçlandığını belirtir. Cassirer ilkel toplumların dinî nitelik taşıyan bir biçimlendirme özelliğine sahip olduğunu söyler. Dolayısıyla onlar verili değildir. Burada bir inşa süreci mevcuttur. Cassirer Durkheim'ın totemizmi kendi fikirlerini kanıtlamada bir örnek şeklinde gördüğünü de ekler. Görüşleriyle ilgili bir de dipnot düşen Cassirer, "biçim verme", başka bir deyişle dinî bilincin toplumu nasıl yönlendirip şekillendirdiğine dair somut örnekler için Max Weber'in din sosyolojisi alanındaki çalışmalarına bakılabileceğini zira burada dinî bilincin özel biçiminin bir toplumun üretiminden çok onun şartı şeklinde ele alındığını zikreder. Daha detaylı bilgi için bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 266-268.

²¹³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 268-269. Ayrıntılar için bk. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 44-47, 170-171; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 54.

konumlandırırken²¹⁴ Cassirer Durkheim'ın görüşlerini nominalist* bir teori şeklinde nitelendirir. Zira Cassirer için totemi sadece rastgele bir işaret şeklinde görmek totemizmin temelindeki sorunu es geçmek demektir. Cassirer'e göre varlıkların türleri has belirlenmişliği belirli bir mitik düşünüş ve yaşam duygusu temelinden hareketle anlaşılmalıdır. Ayrıca totem sembolleri mutlak/şeyssel bağlantılı şekilde değil mitik/dinî bilinçle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Ancak böylelikle varlıkların bitki veya hayvanlarla bağı açığa çıkar. Cassirer, toplumun biçiminin ve varlığının bu şekildeki bir temellendirmeye gereksinim duyduğunu belirtir. Zira ona göre toplumun deneysel ve en ilkel hâliyle bize sunulduğunu düşünsek bile toplum en başta verili değildir. Zihin tarafından sınırları belirli nitelikte bir vasıta olur. Dolayısıyla toplumun varlığı karşılıklı somut bir bağlılık ve ortaklık duygusu formlarıyla derinleşir.²¹⁵

Cassirer mitik/dinî düşüncede yaşamın bütünlüğü ve bozulmazlığı duygusuna değinmiş ve totem inancının da bunu desteklediğini kaydetmiştir. Zira totem inancı, bütün canlıların bir arada sürdürdüğü yaşama duyulan güveni ifade eder. Bu birlikte yaşama ve dayanışma durumunu insanın “büyüsel törenlerle”, dinî gözlemlerle” ve çeşitli çabalarla muhafaza etmesi gerekir.²¹⁶ Örneğin çiftçiler, çobanlar ve avcılar işlerinde bir hayvana ve dolayısıyla da bu hayvanın yardımına gerek duyduklarını düşünürler. Bunun bir getirisi olarak da o hayvana akrabalık duygusuyla bağlanırlar. Bununla beraber bu duygu her birinde farklı bir hayvan türünde tezahür eder. Yaşam alanları, çeşitli hayvan türleri ve cinslerini içerir. Bu noktada “yaşama birliği duygusu” bulunur. İnsan bu duyguyla tüm canlılarla arasında bir bağ olduğunu hisseder.²¹⁷ Dolayısıyla ilkel insanın yaşamını sürdürebilmek için kendine yararı dokunan türlere ilgisi her zaman canlıdır.²¹⁸

²¹⁴ Freud, totemizm inancının köklerine dair ortaya konulan teorileri nominalistik, sosyolojik ve psikolojik olmak üzere üç başlıkta ele almıştır. bk. Freud, *Totem ve Tabu*, 175-187.

* Nominalizme göre hakikatte var olan şeyler tikel veya bireyseldir. Dolayısıyla bu görüşte tümellerin varlığı gerçek değildir. Yalnızca isim veya ses şeklinde vardır. Daha detaylı bilgi için bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2014), 321. “Diğer birçok unsuru rastgele simgeleyen sembol ancak bariz bir tikel işaret ediyorsa sonuç nominalizmdir.” bk. Charles W. Morris, “Giriş: Sosyal Psikolog ve Toplum Felsefecisi Olarak George H. Mead”, çev. Yeşim Erdem, George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum* (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 33.

²¹⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 269.

²¹⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 85.

²¹⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 257-258.

²¹⁸ Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2. Basım, 2020), 44.

Cassirer mitik/dinî bilinçte insan türüne ait sınırın keskin değil akışkan nitelikte olduğunu belirtir. İnsan toplumun içindedir fakat ona özel bir konum atfedilmemiştir. İnsanın kendine ait insani türünü daha sonraları fark ettiğini söyler. Bu yüzden insan diğer canlı türleriyle, başka bir deyişle bitki ve hayvanlardan ayrı ve üstün görülmez.²¹⁹ Bu durum totemizmin tasarımında aşikârdır. Zira totemde insanla hayvan arasında bir akrabalık bağı bulunduğu ve bu akrabalığın da kimseye aktarılamayacağına inanılır. Söz konusu akrabalık sözde değil gerçek manada bir akrabalıktır. Bu inancı taşıyan bir insan kendini diğer türlerden farklı hissetmez.²²⁰

Totem inancına sahip bir kişi kendi soyunu sadece bir hayvan veya bitkiye dayandırmaz. Genleriyle olduğu gibi mevcut bir bağla da kendini toteminin sembolize ettiği atasıyla irtibatlı görür. Bu irtibat çoğu kez bir özdeşleşme olarak da ifade edilir.²²¹ Bununla birlikte totemizmde soy atasından ayrı ve üstün tutulan bir yüce varlık fikri de bulunur. Tapınma törenlerinin, kutsal ritüellerin ve dansların vuku bulması gibi doğadaki nesnelere varlığı bu yüce güce dayandırılır.²²²

Öte yandan Cassirer, totem sistemlerinin iyi bir şekilde incelendiğinde totemdeki hayvanın seçiminin rastgele ve dış faktörlerle ilgili olmadığını göreceğini söyler. Başka bir ifadeyle bu totemin seçimi sanki bir “arma seçimi” gibi değildir. Tercihin arkasında bir zihniyet ve hususi bir yaşantı vardır. Böylece bunlar totemle dışsallaşır. Dolayısıyla klanlar kendi niteliklerini (savaşçı, barışçı, vb.) totemde bulur. Totem vasıtasıyla da aslında nesnelleşen kendini, başka bir deyişle onu diğerlerinden ayıran özelliklerini, nasıl eylemlerde bulunduğunu tanır. Zira bir hayvanın vahşi, uysal vb. oluşu bu noktada önemlidir.²²³

Freud’a göre totemizm gerek dinî gerekse toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Dinî açıdan bir kişinin totemiyle arasında karşılıklı bir koruyup gözetme ve saygı bulunur. Toplumsal olarak da klandaki üyeler hem kendi içlerinde hem de başka klanlara karşı belli başlı sorumluluklara sahiptirler.²²⁴ Cassirer de totemizmin mitik/dinî boyutunun yanında toplumsal yönüne dikkat çeker ve bunun en önemli sonucu olarak dış evlilik kuralını

²¹⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 248; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 83.

²²⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 248.

²²¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 82.

²²² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 286.

²²³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 258.

²²⁴ Freud, *Totem ve Tabu*, 167.

gösterir. Bu kurala göre birey kendi toteminden bir kişiyle evlenemez.²²⁵ Çünkü aynı toteme mensup klan üyeleri kan akrabası sayılır ve her biri bir ailedir.²²⁶ Bu bağlamda Cassirer, Avusturalya'da yaşayan yerli kabilelerin toplumsal düzeninde bu kuralın yer aldığından bahseder. Bununla beraber totem inancına sahip toplumların evliliklerini belirleyen ilkenin radikal bir değişikliğe uğramadığını da ekler.²²⁷

Cassirer'in belirttiği üzere totem inancında toplum ön plandadır. Birey kendini hayvanlarla ve bitkilerle ayrı tutmadığı gibi bireyin insan türü içinde de ben bilinci yoktur. Zira bireyin bilinci soyuyla bağlantılıdır. Tanrı, soyun tanrısı olarak görülür ve bizzat bireye ait bir tanrı şeklinde düşünülmez. Bu inanç bağlamında bireyi ilgilendiren bir mesele örneğin cinayet vb. durumlar tüm soyu ilgilendirir. Burada bir bulaş inancı bulunur. Buna göre fail cinayeti bireysel olarak işlese dahi öldürülen ruh, katille birebir veya dolaylı bir biçimde temasa geçen herkesten intikam alır. Bu noktada birey toplumsal bir teminat içindedir. Cassirer dinî bilincin gelişimiyle bu teminata bir çözülme yaşanacağını belirtir. Çünkü birey artık şahsi bir tanrı fikri edinmiştir. Böylece toplum içindeki kendi benine ve türüne de ulaşmıştır. Dolayısıyla Cassirer'e göre mitik/dinî tasarım formları sadece toplumsal iç yapının belirli olgularını ortaya koymaz. Bu formlar aynı zamanda aktif toplumsal bilincin inşasına katkıda bulunan unsurlarla bağlantılı olduğunu gösterir.²²⁸

2.7. Mana ve Tabu

Mana, totemden yayılan toplumsal kuvvet olarak kabul edilir. Bu kuvvet bireysel bilince nüfuz edebilmekte ve orada bireyselleşebilme niteliğine sahiptir. Kutsaldır. Kendisine bir yandan saygı duyulan diğer yandan da korkulan özellikleri barındırır.²²⁹

Cassirer'e göre mananın maddi bir şey olduğunu belirtenlerin yanında dinamik yapısını ön plana çıkarıp saf bir kuvvet şeklinde ele alınması gerektiğini söyleyenler de bulunur ve bu da bir zıtlık meydana getirir. Cassirer mana kavramının hakiki anlamına bu zıtlıktan yola çıkarak ulaşılacağını düşünür. Çünkü manaya karşı varlığa ve oluşa dair kuramsal bakış açısı ile gelişmiş düzeydeki dinî duygunun takınacağı ayrıştırıcı tavra rağmen mana

²²⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 256.

²²⁶ Freud, *Totem ve Tabu*, 33.

²²⁷ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 25-26.

²²⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 275-276.

²²⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 159-160, 267.

nötrdür. Bu, mananın özüyle alakalıdır. Dolayısıyla manaya dair yapılacak bir belirleme bu fikre yaklaştırmak yerine bundan uzaklaştırır.²³⁰

Mananın genel anlamı kavramın kendine özgü “akışkan” yapısında kavranabilir.²³¹ Bu akışkanlık, mana kavramına dil kalıbı içinde bir karşılık bulmayı güçleştirmektedir. Fakat bu durum, kavramın akışkanlığının sonsuza dair dinî ve felsefî tasavvuruyla alakalı değildir. Zira dil, nihaî olanla belirli olmayan arasında hareket eder. Belirsizi belirli hâle getirip sonlu belirlenmişlik alanına dâhil eder. Bu bakımdan mite ve dine ait kavramsallaştırmalarda biri alt biri üst çizgiyi temsil eden ve tanımını yapılamayan çeşitli sözel ifadeler vardır. Bu çizgi, sözel ifadenin kendisi tarafından çekilmiş olsa da dil, üretici gücünü kullanarak özgür bir şekilde somut örnekler meydana getirebilir. Dil, bu zenginliğe sahiptir.²³²

Dilsel açıdan çeşitlilik gösterecekleri dahi içeriksel anlamda Polinezyalılar ile Melanezyalıların mana tasarımlarının, dünyanın farklı bölgelerindeki mitik tasarımlarla aynı doğrultuda olduğu fark edilmiştir.²³³ Dolayısıyla söz konusu tasarım çeşitli toplumlarda “Mana, Wakan, Orenda, Manitou, Sila, Elima, Megbe” gibi değişik isimlerle zikredilmiştir.²³⁴ Cassirer bu kavramların içeriğindeki birlikten ziyade kavranışındaki birliğe odaklanır. Bu noktada onun için önemli olan soru “Ne?” değil “Nasıl?”dır. Zira üzerinde durulması gereken nokta bildirilmişlik değil bildirme biçimi, yönü ve yapısıdır. Bu çerçevede Cassirer mana ve manayla eş kabul edilen kavramların sabit ve belirli bir anlam taşımadıklarını, bununla beraber her birinin kendine has bir yüklem olduklarını ifade eder. Bu yüklem ancak kutsalın profandan, dinî açıdan iyi olanın önemsiz sayılardan ayrıldığı “zihinsel kriz” gerçekleştiğinde mitik/dinî şekilde nitelendirilebilir.²³⁵

“Mana”yı içinde barındıran şeyler tabu olarak görülür.²³⁶ Dolayısıyla mana inancıyla ortaya çıkan yasaklara tabu denir. Bu bağlamda içinde mana barındırdığına inanılan kişilerden, varlıklardan, totem bitkisi ile hayvanlarından kaçınmayı, onlarla temasta

²³⁰ Cassirer, *Dil ve Mit*, 77.

²³¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 119.

²³² Cassirer, *Dil ve Mit*, 94-95.

²³³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 117.

²³⁴ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 565.

²³⁵ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 125.

²³⁶ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 314.

bulunmamayı gerekli kılan kuralları ifade eden²³⁷ tabu hem kutsal hem de temiz sayılmayan şeyi ifade eder.²³⁸

Cassirer'e göre kutsal olan, erişilemez bir gizem, güven duyulan ve korkulan şeydir. Bu nitelikler kutsalı, dünyevi ve ampirik olandan belirgin şekilde ayırmaz. Aksine kutsal bu ikili niteliğiyle gelişerek dünyevi ve ampirik olana nüfuz eder, bunların kendisi karşısında konumlanmasının önünü açar. Genel itibarıyla tabu ve tabuya ait kurallar, bu konumlanmaya dair ilk adımı oluşturur. Tabu, iradeye ve duyusal güdüye bir sınır çizer. Bu sınır, olumsuz manadadır. Öte yandan bu olumsuzluk olumlu bir sınır çizmenin ön koşulunu da içinde barındırır. Böylelikle mitik/dinî olarak kutsal kabul edilen sonuç itibarıyla uzak durulması gereken, yasaklanan bir şey hâline dönüşür.²³⁹

Cassirer bu minvalde Latince *sacer* (kutsal) veya Grekçe *ἅγιος* (aziz) kavramlarından örnekler getirir. Bu kavramlar bir yandan lanetli ve yasaklı bir şeyi diğer yandan da kutsal olanı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kavramlar kendilerine has bir "iki değerlilik" taşırlar.²⁴⁰

Tabu, toplumsal bir olgudur²⁴¹ ve Cassirer hemen her toplumda tabuya rastlanıldığını vurgular. İnsanlık tarihinin başlarında tabu, ahlak ve dinin bütün alanını içine almıştır. Öte yandan tabunun yapısı oldukça komplekstir ve nüvesini birtakım şeylerin tecrübe edilmeksizin en baştan tehlikeli görülmesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla literal ve kendine özgü manasıyla tabu, sınırları belirlenmiş ve bu sınırların dışındaki zararsız şeylerden farklı bir düzeye sahip olandır. Bu bakımdan tabu her ne kadar korku ve tehlike olarak tasvir edilse de Cassirer için bu tehlike, ahlaki değildir. Ahlaki bir farklılık ve yargılama içermez. Zira herhangi bir suçun faili tabu olur ama bu durum bebek bekleyen bir hanım için de aynı şekilde geçerlidir. Bulaşıcı bir nitelikte olan kirlilik, yaşamın her alanına yayılabilir. Kutsal bir şeye dokunmak, en az fiziksel açıdan kirli sayılan bir şeye

²³⁷ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 771-772.

²³⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, 58.

²³⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 121.

²⁴⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 121; Islay Ferrier Burns, "Holiness", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings (Büyük Britanya: Morrison and Gibb, 1913), VI/743; Sacer kavramının ikili anlamına dair görüşler için bk. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2017), 98.

²⁴¹ Freud, *Totem ve Tabu*, 121.

dokunmak gibi tehlikeli kabul edilir. Bu açıdan gerek kutsal gerekse kirli addedilen şey aynı statüye sahiptir.²⁴²

Bu bağlamda tabu, ötekine aktarılabilme²⁴³ inancını da içinde barındırır. “Bulaşıcılığın iletilebilirliği ilkesi” şeklinde ifade edilebilen bu inancın belli bir sınırı yoktur. Kutsallık da kirlilik de aktarılan kişiyi etkiler. Bir cesede dokunmak kişiyi kirletir ama yeni dünyaya gelmiş bir bebekten de uzak durulur. Hatta bazı toplulukların inançlarında yeni doğan çocuk yere bırakılmayacak kadar tabudur.²⁴⁴

Tabuda yasak olan dokunma; saldırma, bir şeyi elde etme, kendini ön plana çıkarma gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.²⁴⁵ Bu minvalde Cassirer tabu için analogik bir tasvire gider ve tabuyu *Noli Me Tangere*'nin bir çeşidi olarak görür.²⁴⁶ *Noli Me Tangere*, Kutsal Kitap'ta geçen bir ifadedir.²⁴⁷ Anlatıya göre Hz. İsa dirilişinin ardından kendisini gören Mecdelli Meryem'in jestini *Noli Me Tangere* diyerek durdurur. Bu ifade Nancy'ye göre bir temasta bulunmama kuralını, geri çekilmeyi, korku veya saygıdan ötürü uzak durmayı düşündürmektedir.²⁴⁸ Cassirer de bu açıdan tabuyu niyet ve yaklaşım tarzı her ne olursa olsun dokunulmaması ve düşünmeden yaklaşılmaması gereken bir şey şeklinde nitelendirir. Fakat tabuda asıl olan sadece dokunma değildir. Aynı şekilde görme ve işitme de dokunma duyusu kadar önemlidir. Zira tabu, görme ve işitme yoluyla da geçebilmektedir. Dolayısıyla bu tabuya bilerek veya kazara bakmak sonucu etkilemediği gibi tabu olan bir kimsenin de bir başkasına bakışı aynı oranda tehlikelidir.²⁴⁹

Jevons'a göre tabunun işleyişi mekaniktir. Nasıl ki su elektriği iletiyorsa tabu nesnesine dokunmak da böyledir. Tabuda niyet devre dışı bırakılmıştır. Çünkü tabu ihlalinde niyet ne olursa olsun işlediği fiil düşmanca görülür ve ahlaklı bir kimseye bile önemsenmez. Ceza, haklı olana da haksız olana da yağmur gibi yağar.²⁵⁰

²⁴² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 99.

²⁴³ Freud, *Totem ve Tabu*, 56.

²⁴⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 99-100.

²⁴⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, 124.

²⁴⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 101.

²⁴⁷ “İsa, ‘Bana dokunma!’ dedi. ‘Çünkü daha Baba’nın yanına çıkmadım. Kardeşlerime git ve onlara söyle, benim Babam’ın ve sizin Babanız’ın, benim Tanrım ve sizin Tanrınız’ın yanına çıkıyorum.” bk. Yuhanna.20:17.

²⁴⁸ Jean - Luc Nancy, *Noli Me Tangere: Bedenin Kaldırılması Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 41, 44.

²⁴⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 101.

²⁵⁰ Frank Byron Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (Londra: Methuen & CO., 1896), 91.

Cassirer Jevons'ın tabuya dair bu görüşlerine yer verdikten sonra dinî bir gelişimden bahseder ve “anlam değişikliği” vurgusu yapar. Bu noktada da Yahudiliğin gelişim sürecine atıfta bulunur ve bizi Kutsal Kitap'a yönlendirir. Zira Cassirer'e göre Tevrat'ta peygamberler bölümü insanları yeni bir duygu ve düşünceye sevk etmektedir. Artık nesnelere kirli ve duru oluşunu aramak imkânsızlaşmıştır. Bu bakımdan berraklık, duruluk başka bir anlama gelmektedir. Dinî açıdan önemsenen tek arılık, kalp temizliğidir.²⁵¹

Tek bir tabu, pek çok şeyi hatta tüm evreni etkileyebilir.²⁵² Bu açıdan tabuda bireysel sorumluluk söz konusu değildir. Çünkü sadece suçu işleyen kişi damgalanmaz. Onun ailesi, arkadaşları ve hatta tüm klanı aynı damgayı yüklenirler. Diğerleri tarafından mimlenmişlerdir ve aynı atmosferi paylaşmaktadırlar. Fakat buna karşılık Cassirer arınma törenlerinin de mevcut olduğuna değinir. Bu törenlerde arınma dışsal vasıtalarla ve fiziksel bir biçimde gerçekleştirilir. Bir nehir suçun lekesini giderebilir veya günah için bir hayvan kurban edilebilir. Suç ya bir “günah keçisine” ya da uçan ve böylece günahı da götüren bir kuşa devredilebilir. Böylece tabunun bulaşıcılığından yine aynı ilke ile arınılabilmektedir.²⁵³

Cassirer ilkel dinler için önemli görülen tabuların kaldırılması hususunun daha ileri düzeydeki dinleri zorladığını belirtir. Zaman içerisinde bu soruna bir çözüm bulunmuştur ve bu çözüm bireyselleştirme ile belirginleştirme sürecine ihtiyaç duymuştur. Kirli ile kutsalı birbirinden ayıracak bir çizgi bulmak da bu süreçte atılacak ilk adımı teşkil etmiştir. Cassirer, “Tüm Sami boylarına ait Semitik dinlerin ilk ortaya çıkışlarında, çok karmaşık bir tabular dizgesi üzerinde temellendirildikleri konusunda en ufak bir kuşku” duyulamayacağını belirtir. Nitekim Cassirer, Smith'in yaptığı araştırmalarda bu hususa dikkat çektiğini söyleyerek Smith'in, Sami boylarında kirli ile kutsala dair uyulan ilk baştaki kurallarının temelinde “yabancıl tabular” bulunduğunun göz ardı edilemeyeceği şeklindeki görüşlerine yer verir.²⁵⁴ Cassirer, “anlamsal örnekler üzerinde temellendirilmemiş olan dinlerde” dahi dinî düşünce açısından kirli ile kutsalın sadece

²⁵¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 101-102.

²⁵² Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 69.

²⁵³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 100, William Robertson Smith, *Lectures On The Religion Of The Semites: The Fundamental Institutions* (New York: The Macmillan Company, 3. Basım, 1927), 428.

²⁵⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 100-101; Smith, *Lectures On The Religion Of The Semites: The Fundamental Institutions*, 153.

fiziksel bir biçimde algılandığı ilk evre özelliklerinin sürdürüldüğünü söyler ve Zerdüş dininden örnekler getirir. Bu dinde fiziksel kirliliğe karşı ağır bir reçete sunulduğunu belirtir. Mesela bir cesedin saf bir ateşe değdirilmesi ciddi manada bir günah olarak kabul edilmiştir. Birinin vefat ettiği bir evde kış ayında dokuz gece, yaz ayında da bir ay boyunca ateş yakılması yasaklanmıştır.²⁵⁵

Cassirer bu örneklerden yola çıkarak daha ileri düzeydeki dinlerin dahi arınma törenlerini uzaklaştırma veya kaldırmanın yolunu bulamadıklarına değinir ve burada bir noktaya dikkat çeker. Ona göre dinî düşüncenin gelişim seyrinde değişime gidilmesi gereken şey, toplumun şekillendirdiği tabular olmayıp bu tabuların ardındaki motiflerdir. Oysa tabularda bu motifler göz ardı edilmiştir. Müşterek uzlaşa sağlanmış nesnelere dünyasının ötesinde tehlikeli ve bilinmeyen bir alan vardır. Bir şey bu alana aitse bunun sınırı bellidir ama bu şeye göstergesini veren çizginin yönü yoktur. Başka bir deyişle o şey; iyiliği veya kötülüğü, ahlaki oluşu veya ahlaki açıdan kötülüğü sebebiyle tabu olabilir.²⁵⁶

Cassirer sıklıkla söz ettiği dinî gelişim sürecinde tabunun dinden aslında farklı bir şey olarak varlık bulduğunu ve bunu neden ve niçinleriyle ortaya koymaya çalışır. Çünkü ona göre tabu, yasak üzerine kuruludur ve korku duygusu bu yasaklama düşüncesini beslemektedir. Dolayısıyla bu yasaklar dinî ve ahlaki bir mahiyet taşımadığı gibi bireyi ahlaki açıdan bir edime de sevk etmez. Bu açıdan Cassirer düşüncesinde tabunun ne olup ne olamayacağına dair fikirleri özet olarak bir tablo hâlinde şöyle gösterebiliriz:²⁵⁷

²⁵⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 100, Maneckji Nusservanji Dhalla, *History Of Zoroastrianism* (New York: Oxford University Press, 1938), 55, 224.

²⁵⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 100.

²⁵⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 102.

<p>Bilgi:</p> <p>İnsanlar tarafından icat edilmiş yegâne toplumsal kısıtlama ve sorumluluktur. Toplumsal düzenin merkezini oluşturmaktadır. Siyasi, ekonomik, ailevi yaşam tabu kurallarına tabiidir.</p>	<p>Özellikler:</p> <p>Birtakım görev ve sorumluluklar yükler. Bu görev ve sorumlulukların müşterek yapısı "olumsuz"luk içermesidir. Her zaman bir yasak ve engel vardır. Yasaklar, korku duygusu ile işler. Tehlikeli olana karşı bir uyarı vardır. Tabunun değeri insanın edilginliğiyle ters orantılıdır. İnsan; yiyemez, içemez, konuşamaz hâle gelir. Yaşamı katlanılamaz bir şekle dönüştürür. Baskıcıdır, insan bu baskı altında ezilir.</p>
TABU	
<p>Örnekler:</p> <p>Polenezya'da ölen bir kimsenin sadece adının anılması yasaklanmaz. Aynı zamanda bu ada ait sözcük ve hecelerden de ortak konuşmalarda uzak durulur. Bir kadınla nişanlanmanın veya bir mülk edinmenin yöntemi, onları bir tabu olarak göstermeye bağlanmıştır.</p>	<p>Ne değildir?</p> <p>İstekler, ahlaki ve dinî değildir. Tehlike karşısında uyarıya da bu uyarılar insanda ahlaki bir güç uyandırmaz.</p>

Şekil 6: Cassirer'e Göre Tabu

Tabloda da görüldüğü üzere Cassirer düşüncesinde tabu, “insanın yaşantısını ve varoluşunu tıpkı demirden bir halka gibi çepeçevre kuşatan”²⁵⁸ kompleks bir yasak dizgesidir ve dinin bu dizgeyi kaldırması zordur. Çünkü tabuyu kaldırmak bir kargaşaya sebebiyet verecektir. Öte yandan Cassirer büyük dinî öğreticilerin insanlar için bir yasaklamadan ziyade bir ilham ve ümit içeren olumlu bir güç bulduklarını söyler. Onlar,

²⁵⁸ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

insanın edilgin yaklaşımını faal oldukları bir dinî duyguyla değiştirmişlerdir. “Yüksek ahlaki dinler”, başka bir deyişle Hristiyanlık, Zerdüştlük, İsrail peygamberlerinin dini, tabunun insana yüklediği zor yükleri hafifletme misyonu üstlenirler. Bu dinler için dinî sorumluluk, bir kısıtlama ve zorlama içermez. Aksine bu dinler, dinî sorumluluğun anlatımı olan ve insana özgürlük imkânı tanıyan yeni ve derin bir mana ararlar.²⁵⁹

Özetle Cassirer tabuyu ilkel dinde dinle bağlantılı görürken yüksek ahlaki dinlerde her ne kadar bu dinlerin temelinde tabuya dair inançlar bulunsa da tabunun dinden farklı bir olgu olduğuna dikkat çeker. Zira Cassirer’e göre bütün yüksek dinlerin ilkel kavram ve içi boş inanç birikiminden ahlaki ve dinî yeni bir yorum ortaya koymak gibi gerçekleştirmesi gereken bir “mucize” vardır.²⁶⁰

2.8. Kader ve Ölüm

Ölüm, varlığın tasavvur edip algılayamadığı “mutlak ötekisi”dir.²⁶¹ İnkârı mümkün olmayan, bir başkasına vekalet verilemeyen, bizzat kişinin kendisinin yaşadığı/yaşayacağı bir vakıdır. İnsan, “ölüme yönelik bir varlık”tır²⁶² ve ölüm düşüncesi onun var oluşuna etki etmektedir.²⁶³

Ölüm, insanların zihnini her daim meşgul etmiş ve eski çağlardan günümüze değin de onların kültürel ürünlerinde yansımaları bulmuştur. Dolayısıyla “ölümün yakın mevcudiyeti”²⁶⁴ fikrinin bu kültürel ürünlerde belirgin veya örtük bir biçimde imlendiği görülmektedir.²⁶⁵ Örneğin Goethe *Faust*’ta,

Ve ölüm

Yazgıdır:

*Kabul etmeli bunu.*²⁶⁶

derken Shakespeare *Hamlet*’te,

²⁵⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 102.

²⁶⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 99.

²⁶¹ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012), 11.

²⁶² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011), 268, 272.

²⁶³ Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2016), 2.

²⁶⁴ Michel Foucault, *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018), 94.

²⁶⁵ Ökten, *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, 2.

²⁶⁶ Goethe, *Faust*, 479.

*Sakin ha! Kötü fallar umurunda değil benim. Serçenin ölmesinde bile bir bildiği vardır kaderin. Şimdi olacak bir şey yarına kalmaz, yarına kalacaktır, bugün olmaz.*²⁶⁷

der. Yine Homeros *İlyada*'da Tanrıça Hera'nın diliyle,

*Nasıl kaçırmak istersin kötü ölümden
kader payını çoktan almış bir ölümlüyü?*²⁶⁸

diyerek ölümden kaçmanın imkânsızlığını belirtir. Çünkü ölüm, atlatılamaz bir mutlaklığa sahiptir.²⁶⁹ Malinowski* de ölümü insanın “en yazgısal iki gücü”nden biri şeklinde nitelendirmiştir.²⁷⁰

Alıntılanan metinlerde ölümün bir kader olduğuna vurgu yapıldığı ve kaderin yazgı kelimesiyle de karşılandığı fark edilmektedir. Zira toplumda kaderden bahsedilirken “alın yazısı”, “yazgı”, “kader çizgisi” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu durum dinin dil ile olan bağına işaret etmesi bakımından anlamlıdır.

Cassirer, dünyadaki neredeyse tüm mitoslarda kaçınılamayan, değiştirilemeyen ve merhametten uzak bir yazgı düşüncesinin var olduğunu belirtir ve buna dair iki örnek verir. Bunlardan ilki Homeros'un şiiirleridir ki Cassirer bu şiiirlerde Tanrıların dahi kadere teslim olmak zorunda kaldıklarını söyler. Çünkü yazgı, Zeus'tan bağımsız hareket eder.²⁷¹ Şiiire göre Zeus, oğlu Sarpedon'u savaşta yaralanmış bir hâlde görür, eşine onu kurtarıp başka bir yere götürmekle orada bırakıp ölümüne seyirci kalmak fikri arasında kaldığını söyler. Fakat eşinin bu konudaki tavrı oldukça nettir zira oğlunun kaderi ölmektir.²⁷²

Cassirer'in bir diğer örneği Platon'un *Devlet* adlı çalışmasında anlattığı mitostur.²⁷³ Bu mite göre Er isminde bir yiğit bir savaş esnasında ölmüş ve ona ölümden sonraki yaşam gösterilmiş. Gördüklerini insanlara haber vermesi için de yeniden dirilmiş. Er; yer ile göğün arasında bir ışık olduğunu, bu ışığın yer aldığı noktada da kaderin bütün halkalarını

²⁶⁷ Shakespeare, *Hamlet*, 159.

²⁶⁸ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2018), 355.

²⁶⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 273.

* Elbette ölüm üzerine eserler kaleme alan veya konuyla ilgili görüşlerini aktaran başka isimler de mevcuttur. Fakat burada, Cassirer'in kendi eserlerinde genel itibarıyla zikrettiği isimler olmaları hasebiyle Goethe, Shakespeare, Homeros ve Malinowski bilinçli bir şekilde seçilmiştir.

²⁷⁰ Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 26.

²⁷¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 453.

²⁷² Homeros, *İlyada*, 355; Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 207.

²⁷³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 453.

döndüren bir iplik eğirme aletinin ve içinde de yedi halkanın bulunduğunu anlatmış. Kirmen denilen bu alet devamlı ve “kaderin dizinin üstünde”, yedi halka da kirmenin aksi istikamette dönüyormuş. Halkalarda kaderin kızları (*Moiralar*); Atropos, Klotho ve Lakheisis eşit derecede aralıklarla oturuyormuş. Atropos geleceğin, Klotho içinde yaşanılan günün ve Lakheisis de geçmiş zamanın şarkısını söylüyormuş. Klotho arada bir sağ eliyle dıştaki çemberi, Atropos sol eliyle içteki çemberleri, Lakheisis ise iki elini de kullanarak bir yandan dış çemberi diğer yandan ötekileri çeviriyormuş.²⁷⁴ Goethe bu mitosunu şöyle dizelere dökmüştür:

*Geliyor iplikler, sarılıyor çıkrığa,
Yönlendiririm her birini kendi yoluna,
Vermem izin dolaşmasına hiç birisinin:
Kaybedersem bir kez kendimi,
Korkarım dünyanın halinden;
Sayılıdır saatler, ölçülüdür yıllar,
Ve çileyi Dokumacı elinde tutar.*²⁷⁵

Cassirer, Platon’un anlattığı bu hikâyeye kaderin ipliklerinin dokunmasına dair ünlü bir betimlemede bulunduğunu söyler. Ayrıca bunun Platoncu bir mit olduğunu belirtir.²⁷⁶

Cassirer’in verdiği örneklerden yola çıktığımızda kader/yazgı, ömür ve iplik kelimeleri dikkat çekmektedir. Zira *İlyada*’nın bir başka bölümünde insanın doğduğu gün kaderin ona bir “ömür ipliği” büktüğünden ve insanın ölümünü tasvir ederken de “ömür yumağı”nın o anda bittiğinden²⁷⁷ söz edilir. Bunun Yunan ilkçağının düşüncesi olduğu belirtilir.²⁷⁸ Öte yandan *Faust*’un kaderden bahsettiği bölümde de yine “yaşam ipliği” ifadesine yer verilir.²⁷⁹

Eliade da ömür/yaşam ipliğine karşılık gelen “hayat ipi” tamlamasını kullanır ve bu ifadenin pek çok ülkede insanın kaderini sembolize ettiğine vurgu yapar. Ayrıca bu ifadenin Kutsal Kitap’ta geçtiğini nakleder.* Bununla birlikte Eliade “bağlama

²⁷⁴ Platon, *Devlet*, 360-363.

²⁷⁵ Goethe, *Faust*, 275-276.

²⁷⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 453; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 191-192.

²⁷⁷ Homeros, *İlyada*, 85, 437.

²⁷⁸ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 207.

²⁷⁹ Goethe, *Faust*, 274.

* “İçlerindeki çadır ipleri çekilince, Bilgelikten yoksun olarak ölüp giderler.” bk. Eyüp/Eyub.4:21.

simgeçiliği”ne de atıfta bulunur ve bunun salt büyüyle ilgili olmadığını, dinî gerçekliklerin de bu şekilde ifade edilebileceğine değinir.²⁸⁰

Bu veriler çerçevesinde düşündüğümüzde akla Cassirer’in sembolik evren anlayışı gelmektedir. Zira Cassirer bu evrenin unsurlarını daha önce de belirtildiği üzere, “Onlar simgesel ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır.”²⁸¹ şeklinde tarif etmiştir. Dolayısıyla bu tarif bize Cassirer’in bağlama motifini sembolik evren anlayışına uyarladığı ve böylece sembolik evrenin unsurlarını da insanın kaderinin bir parçası olarak gördüğü izlenimini uyandırmaktadır.

Cassirer düşüncesinde sembolik evrenin unsurlarından biri olan din, daha ilk aşamada yaşama ve ölüme dair bir sorudur.²⁸² İkel düşüncede insan ölüm korkusuna karşı kendisine güç verecek dayanağı yaşamın birliğinde görür.²⁸³ Ölüm ise bu düzeni sarsacak niteliktedir.²⁸⁴ Bu açıdan Cassirer, ilkel dinde insanların ölüm olgusuyla uzlaşa sağlayamadığını belirtir.²⁸⁵ Zira ilkel insanların yaşamın birliğine duydukları sonsuz inanç, ölümü yok sayacak kadar kuvvetlidir. Çünkü ilkel düşünceye göre ölüm, doğal işleyişe uymayan bir durumdur. Her zaman meydana gelen bir olay değildir, özeldir, zorunluluk içermez.²⁸⁶ “Kendiliğinden” meydana gelmez. Büyü veya düşmanlık besleyen kişilerin işleri gibi dış etkiler nedeniyle vuku bulur.²⁸⁷ Bu da tabiatüstü bir gücün müdahalesinin varlığına duyulan inanca işaret etmektedir.²⁸⁸

Aslında insan yaşamı en başından ölüme yazgılıdır. Zira bazı olgular kendilerinin “olumsuzlama perspektifi”yle kenetlenmiştir. Bu bakımdan doğum içinde bir ölümü, ölüm de yeniden doğumu barındırmaktadır.²⁸⁹ Her ne kadar mitik düşünüşte de yaşam ve ölüm varlığın birbirini tamamlayan parçaları şeklinde kabul edilse de varlığın yaşamı bir

²⁸⁰ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 128-130.

²⁸¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 35.

²⁸² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 263; Cassirer’in bu ifadeleri Goethe’nin Werther’in diliyle söylediği, “Kaç kişinin öldüğünü gördüm; ama insanlık o kadar dar görüşlü ki varoluşun başlangıcına ve sonuna bir anlam veremiyor.” cümlesini anımsatmaktadır. bk. Goethe, *Genç Werther’in Acıları*, 150.

²⁸³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 85.

²⁸⁴ bk. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 81; Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 147.

²⁸⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 263.

²⁸⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 83.

²⁸⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 83; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 81.

²⁸⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *İkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2020), 88.

²⁸⁹ Bahtin, *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, 226.

dönüşe, ölümü de bir sona değil devamlılığa işaret eder. Mitik bilinçte yaşamın ve ölümün sınırları akışkandır. Dolayısıyla ilkel din ve mitik düşüncede ölüm söz konusu olduğunda “ölümsüzlük” anlayışı “olumsuz” bir mahiyet taşır.²⁹⁰

Bu bağlamda ölüm, yaşam formundaki değişimdir. Bu nedenle ölüm, yaşamı ortadan kaldırmak demek değildir. Mitos ölümü hakiki anlamından farklı şekilde yorumlamaktadır.²⁹¹ Zira fiziki varoluş ölümle birlikte kaybolmaz, yeri değişir. Cassirer mitik düşünüşte bu durumun genel itibarıyla duyuşal olarak somutlaştırıldığını belirtir. Çünkü ölünün mevcudiyeti bu şekilde kavranır. Ölümler yok olmamıştır, her daim vardılar. Yaşamını sürdüren birine göre ölü, “güçsüz gölge” şeklinde düşünülse de bu gölge tam manasıyla gerçek bir gölgedir. Bu açıdan ölü de yaşayan gibidir, yapısı da ihtiyaçları da benzerdir. Cassirer bu çerçevede hemen her ölüm kültürünün temelinde ölen kişinin hâlâ yiyip içmeye, giyinmeye ve mülk edinmeye ihtiyaç duyduğu inancının bulunduğunu aktarır. Çünkü ölen kişinin aslında yaşamını sürdürdüğüne dair kanıtlar bulmak istenir ve böylelikle metafizik bir düşünme biçimine geçilmeye çalışılır. Cassirer bu noktada dinî düşüncenin gelişim seyrine vurgu yapar ve dinî düşüncenin gelişimiyle ölümsüzlüğün değil ölümlülüğün kabul edildiğinden bahseder.²⁹²

Cassirer bu dinî gelişim seyrinde mitosun insanların çocukluk evrelerinin ilk “öğretmeni ve pedagoğu” şeklinde nitelendirmiştir. Zira mitos, ölümün sırrını insan zihninde bir imgeye dönüştürmüş ve insanın bu durumu anlamlandırmasını buna katlanabilmesini sağlamıştır.²⁹³

Ölüm, günlük yaşamda vuku bulan ve insan için bilindik bir hadisedir. Tanıdığı veya tanımadığı kişiler her gün bu hadiseyi yaşamaktadır.²⁹⁴ Henüz bu hadiseyi otantik olarak tecrübe edemeyenler ise bir yandan “Ölmek! Bunun anlamı nedir!”²⁹⁵ şeklindeki ontolojik sorulara cevap ararken diğer yandan şahit oldukları ölüm hadisesi karşısında karmaşık birtakım duygular yaşarlar.²⁹⁶ İnsanların yaşadıkları bu duygu karmaşasını Goethe Werther’in dilinden şöyle tasvir eder:

²⁹⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 64, 223.

²⁹¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 263.

²⁹² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 65, 224.

²⁹³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 263.

²⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 268.

²⁹⁵ Goethe, *Genç Werther’in Acıları*, 150.

²⁹⁶ Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 45.

Bir zamanlar bir kadın vardı, çaresiz gençliğimin arkadaşı; benim için her şeydi. Bir gün öldü ve ben cenazesinin ardından gidip toprağa verilirken mezarının başındaydım; tabutu iplerle aşağı indirdiler, bıraktılar ve ipler gıcırtyla yukarı çekildi; sonra da kürekle ilk toprak atıldı, tabutun kapağında tok bir ses çıktı, bu ses her kürekte toklaştı, toklaştı, ta ki mezar örtününceye dek! – Ben mezarın kenarına yıkıldım – bütün benliğim kuşatılmış, sarsılmış, parçalanmıştı; kaygı içindeydim. Ama ne duyumsadığımı bilmiyordum – ne duyumsayacağımı bilmediğim gibi. – Ölmek! Mezar!..²⁹⁷

Alıntılanan metinde görüldüğü üzere burada gerçek ve temsili yaşam birbirine kenetlenmiş, romanda yer alan kelimeler “toplumsal atmosferin değişim ve titreşimlerini kaydetmiştir.”²⁹⁸ Zira genel olarak toplumda, ruhu ayrılan bedene karşı sevgi, saygı, ölünün kişiliğine gösterilen coşkulu yönelim, korku, iğrenme gibi duygular ön plana çıkmakta ve birbirine karışmaktadır. Ölü için tertip edilen törene de bu duygular yansımaktadır.²⁹⁹

Cassirer de gözlemediği cenaze törenlerine dayanarak ölüme karşı duyulan korkunun yaygın ve derin kökleri bulunan insani bir iç güdü olduğunu belirtir. Aslında insanın ölüyle karşılaştığında göstereceği tepki ölüden kaçmasıydı. Fakat bu davranış istisnai zamanlarda görülmüştür. Aksine insan, ölünün ruhunu yanında tutma ve tekrar çağırma isteği duymuştur. Cassirer, eldeki verilerin insanın ölüden kaçma ve ölüyü alıkoyma davranışı arasında cereyan eden savaşı imlediğini, galip tarafın ise genel itibarıyla “ölüyü alıkoyma” olduğunu söyler.³⁰⁰

Cassirer az da olsa ölünün ruhunun geri gelmemesi için uğraş verenlerin varlığına dikkat çekerek tabutla mezarlığa götürülen ölünün geldiği yolu bulamaması için arkasından yola küllerin serpilmesi, mezarlığa giden yolu görememesi için ölünün gözlerinin bağlanması gibi sergiledikleri davranışlardan örnekler getirir.³⁰¹

Öte yandan mitik/dinî inançta kişinin adı ile varlığı birdir. Bu yüzden yaşayanlar ölen kişinin ismini söyleyerek ölüyü çağırabilir. Bu ziyaretten korku duyulduğu için ölülerin

²⁹⁷ Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, 150.

²⁹⁸ Bahtin, *Karnavaladan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, 76, 307-308.

²⁹⁹ Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 45-46.

³⁰⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 85-86.

³⁰¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 86; Etnolojik veriler için bk. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (Londra: John Murray, Albemarle Street, 1871), II/99-167.

ismini zikretme tabuya dönüşmüş ve hatta o isme benzeyen ifadeleri seslendirmekten dahi kaçınılmıştır.³⁰²

Cassirer'in belirttiğine göre bu durumun aksi örnekler daha fazladır. Zira geride kalanlar, ruhu yanlarında tutabilmek için var güçleriyle çaba gösterirler. Çoğu örnekte ölünün yaşadığı eve defnedildiği görülür. Ölen kişinin hayali görüntüsü evin Tanrıları şeklinde düşünülür ve buna göre evdekilerin yaşamı ve mutluluğu Tanrıların inayeti ile lütfuna bağlıdır. Örneğin baba ölünce kendisine yalvarılmakta ve ailesinden uzaklaşmaması istenmektedir.³⁰³ Bu nedenle "Biz seni her zaman sevdik ve saydık. Aynı çatı altında çok uzun süre bir arada yaşadık. Evini şimdi bırakma. Evine gel. Senin için süpürüldü ve temizlendi; seni her zaman sevmiş olan bizler de oradayız; senin için pirinç ve su hazırladık; eve gel, eve gel, yine bize gel."³⁰⁴ diyerek arkasından şarkı söylenmektedir.³⁰⁵ Bu noktada da dinin dil ile bağı yeniden ortaya çıkmaktadır.

Söz konusu örnekte görüldüğü üzere insan, düşünüp hissettiklerini doğrudan ifade edebildiği gibi dolaylı bir şekilde de aktarabilir ve duygularını eserlerine yansıtabilir. Böylelikle de bireyin hisleri nesnellik kazanır. Cassirer'in belirttiği gibi dil, din ve sanat bunlara dair eserler vasıtasıyla bilinir. Bu eserler; anıtlar, tarihi eserler ve sembollerdir.³⁰⁶

Bu bağlamda Cassirer hem din dilinin bir başka boyutunu hem de dinî gelişim sürecini Mısır inançları ve piramitleri üzerinden göstermeye çalışır. Mısır'da ölünün ruhunun yaşamaya devam ettiği inancı maddi/somut bir dayanağa ihtiyaç duyar. Mısır ruh inancı ilk olarak bunu kabul eder ve mumyayı muhafaza etmek ister. Cassirer maddi/somut dayanak olan bedene duyulan saygının sembol formuna kademeli şekilde ilerlediğini söyler. Yaşamaya devam eden ölünün muhafazası için gerekli şey sembolde düşünüldüğünden mumyanın yanına ölümsüzlüğün timsali şeklinde bir heykel bırakılır. Bu dinî inanç, Mısır'daki görsel sanatları etkilemiştir.³⁰⁷ Piramitler birer mezardır ve bu

³⁰² Cassirer, *Dil ve Mit*, 63-64.

³⁰³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 86.

³⁰⁴ Tylor, *Primitive Culture: Researhes into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, II/29; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 86.

³⁰⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 86.

³⁰⁶ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 74, 178.

³⁰⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 232-233.

açından dinin bir dilidir. Çünkü ölünün sonsuzluğu bu görsel mimari ile somut bir hâl almış ve bir sembol niteliği kazanmıştır.³⁰⁸

Genel itibarıyla verilen örnekler sembollerin ve sembolik edimlerin insanın ontolojik varlığıyla nasıl kenetlendiğini göstermektedir. Ayrıca toplum içindeki bireylerin bilhassa da din konusunda birbiriyle sağladığı uzlaşıda bu sembolik edimlerin oynadığı aktif rol de dikkat çekmektedir.

3. MİTOS

Tabiatüstü veya kültürel fenomenlerin başlangıcı/yaratılışı hakkında anlatılan kutsal veya dinî hikâyelere mit denir.³⁰⁹ Anlamli sembol sistemlerinden biri olan mit,³¹⁰ kompleks bir yapıya sahip kültürel gerçekliktir. Tabiatüstü varlıkların faaliyetlerini içeren mitler “kutsal ve gerçek” olarak kabul görürler. Mitlerin hatırlanmasını sağlayan ve insanı mitlerin gerçekleştiği ana doğru götüren olaylar, bireyi/toplumunu coşkulu ve kutsal yapısıyla etkiler. Mitleri bu manada hissetmek dinî bir yaşam alanını içerir zira bu, günlük yaşantıdan farklı bir durumdur.³¹¹

Mit hemen her kültürde varlık sahasına çıkan ve vazgeçilemeyen önemli bir unsurdur.³¹² Toplumdaki “sembolik kümeler” olarak görülen mitleri³¹³ “hareketli sembolizm” şeklinde nitelendirenler de bulunmaktadır.³¹⁴

Cassirer’e göre mitos; sembolik evreni oluşturan sembolik bir form,³¹⁵ diğer sembolik formların kendinden türediği bir zemindir.³¹⁶ Din gibi mantıksal çözümlmeye pek elverişli olmayan mitosun varlık sahasına çıkmasını sağlayan derin insani duygulardır. Ayrıca duygular mitosun dayanak noktasını da oluşturmaktadır. Dolayısıyla duygu, kendisiyle değil sembol vasıtasıyla anlatılmaktadır. Cassirer kuramların bu durumu fark edemediğine dikkat çeker ve mitosun kuramsal olmadığını belirtir.³¹⁷

³⁰⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 233; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 172.

³⁰⁹ Marshall, *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, 346.

³¹⁰ Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 48.

³¹¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 4. Basım, 2020), 17, 32-33.

³¹² Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 158.

³¹³ Durand, *Sembolik İmgelem*, 68.

³¹⁴ Koç, *Dilin Ötesi: Kur’an’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 26; Koç, *Din Dili*, 120.

³¹⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 51; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 15.

³¹⁶ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 107; Cassirer, *Dil ve Mit*, 55.

³¹⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 74-75, 81, 259.

Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle mitler, işlevini kaybetmiş, bilim öncesi düşüncenin sıradan ürünleri şeklinde görülmüşlerdir.³¹⁸ Oysa Cassirer için mit ve ilkel din tamamıyla mantıktan uzak, nedensiz ve anlamsız bir şey değildir. Bunların dayanak noktası mantıksal düzlemden ziyade “duygu birliği”dir. Bu birlik, ilkel düşüncedeki güçlü ve derin bir istektir. Cassirer bu noktada bilimsel ile mitik düşünce yapıları arasındaki farka değinir ve bunların aynı yöntemle anlaşılamayacağını belirtir. Çünkü bilim, hakikati sınıflandırma ve sistematize etme ile tasvir edip açıklar. Bilim için yaşam birbirinden net sınırlarla ayrılmış alanlardan ibarettir. İnsan, hayvan ve bitki arasında yapılan ayırım esaslı ve değiştirilemezdir. Fakat ilkel zekâ böyle düşünmez, ilkelin zihninde yaşam farklı türlere ayrılmamıştır ve devamlı bir bütün hâlinindedir. Ayrıca çeşitli alanlardaki sınırlar aşılamayacak düzeyde olmayıp değişken ve akışkandır. Yaşamda belirli sınırlar bulunmadığından hiçbir şeyin sabit ve sessiz bir biçimi yoktur. Her şey aniden bir başka şeye dönüşebilir. Bu açıdan Cassirer mitik dünya için bir yasa düşünülecekse bunun “başkalaşım yasası” olabileceğini söyler. Bu nedenle mitik dünyadaki söz konusu bu değişkenliğin, ilkel insanın nesneleredeki empirik bölünmüşlüğü kavrayamaması şeklinde değerlendirilmesi Cassirer’e göre zorlayıcı bir çıkarımdır.³¹⁹

Cassirer söylemini Taş Devri’ndeki insanların sanatında görülen hayvan çizimlerinden örnek vererek destekler. Bu çizimlerin öz nitelikleriyle beğeni topladığını, ilkelerin hayvanların şekilleri hakkında hayret verici bilgilere sahip olduklarını belirtir. Bu, onların gözlem ve ayırt etme yetenekleriyle ilgilidir. Bu nedenle Cassirer ilkel zekâsının hiç de mantık öncesi, karışık, ayrılaşmayan ve gizemci bir zekâ söylemiyle bağdaşmadığını vurgular. Zira ilkel düşüncede ön plana çıkan özellik mantık olmayıp sezgidir. Bu bakımdan Cassirer ilkel düşüncenin bir yasa şeklinde mantık öncesi döneme ait ve gizemci yapıda görülmelerinin etnoloji ve insan bilim verileriyle çeliştiğini belirtir.³²⁰

Cassirer’e göre bütün insanlığın zihni mülkünü oluşturan mitosun³²¹ en belirgin özelliği “hiçbir mantığa dayanmaması”dır. Mitos insan uygarlığındaki kadim ve yüce güçlerden biridir ve dil, sanat şiir gibi diğer insani faaliyetlerle ilişki hâlinindedir. Bilim dahi mantıki

³¹⁸ Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, 21.

³¹⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 81.

³²⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 80-82; Eliade da ilkel insanın zekâsının düşük seviyede olduğunu düşünmenin doğru olmadığını, ilkel insanın düşünme gücü ile soyutlama özelliğine sahip olduğunu araştırmacılar tarafından ortaya konulduğunu belirtmektedir. bk. Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2020), 109.

³²¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 41.

evreye ulaşmadan evvel mitik bir zamandan geçmiştir. Örneğin simya, kimyadan; astroloji, gökbilimden önce varlık bulmuştur. Dolayısıyla Cassirer için kültür sadece bir yanılısama sonucu ortaya çıkan, kelimelerle sihirbazlık yapmak ve isimlerle oynamanın bir ürünü şeklinde düşünülemez. Zira böyle bir düşünce, akla uygun ve inandırıcı olmaktan uzaktır.³²²

Cassirer, mitosun sınır tanımayan bir muhayyilenin kötü bir mahsulü şeklinde değil kendi içerisinde bütünlük arz eden ve kendinden hareketle kavranabilen bir sistem olarak anlaşılabilirliğini belirtir.³²³ Çünkü Cassirer mitos için "... bu form en azından, yalnızca salt duygulanımın ya da hayal gücünün itici gücüyle doğmaz; bundan başka o, belirli akılcı unsurları da kendinde taşır."³²⁴ der. Bu sebeple ilkel düşüncenin mantıki bir yapıya sahip olmadığı söylenemez.³²⁵

Mitos bir biçimdir³²⁶ ve onun işlevi, insanın varlığına ve yaşama anlam vermektir.³²⁷ Fakat modernleşmeyle birlikte mitolojik unsurlar yaşam alanından uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu konuda öne çıkan isimlerden biri de Bultmann'dır.³²⁸ Oysa Eliade'ın da belirttiği üzere bazı dönemlerde sembol ve mitlerin yoğunlukları kaybolmuş olabilir fakat bunlar insani varoluş unsurlarıdır. Dolayısıyla hiçbir zaman yitip gitmezler ve insanın varoluşsal faaliyetlerinden herhangi biri bunlarsız ele alınamaz.³²⁹ Cassirer de bu konuda Eliade ile aynı fikirde gibidir. Zira Cassirer'e göre mitos, "... yok edilmesi olanaksız olandır. O, ussal kanıtlardan anlamadığı gibi mantıksal çıkarımlarla da çürütülemez."³³⁰

Bu çerçevede Cassirer dinsel evrim sürecinin mitik düşüncedeki ilk ve merkezi unsurları tamamen ortadan kaldırmakla aynı anlama gelmediğini belirtir. Din reformcularının insanlar tarafından sözlerinin dinlenip anlaşılmasının kuralı olarak "Tanrının dilinin yanında insanın dilini konuşmaları" gerektiğine de vurgu yapar. Cassirer bu noktada İsrail peygamberlerine atıfta bulunur ve onların artık sadece kendi milletlerine

³²² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 74, 196, 243.

³²³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 39.

³²⁴ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 176.

³²⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 237.

³²⁶ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, 179.

³²⁷ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 195.

³²⁸ Cengiz Batuk, "Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab'ın Modern İnsana Da Verecek Bir Mesajı Var mı?", *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 34.

³²⁹ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 35.

³³⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 458.

seslenmediklerini söyler. Peygamberler doğruluk (adalet) Tanrısına itaat etmekteydiler ve bu Tanrının emirleri belirli bir grupta sınırlandırılmamıştı. Onlar “yeni bir yeryüzü ile gökyüzü” vadetmekteydiler. Burada dinin içeriğinden ziyade ahlaki manası ve içsel eğilimi ön plana çıkar. Dolayısıyla yüksek dinler, en ilkel inançlardan, kavramlardan meydana gelmiş ham maddeyi kullanarak yeni bir yapı, yaşama dair dinî ve ahlaki yorum yapma mucizesini gerçekleştirmekle vazifelidir.³³¹ Görüldüğü üzere Cassirer burada etnosantrik eğilimlerle hareket etmektedir. Etnosantrizm; bir grubun, kendini toplum içinde merkeze yerleştirerek çevresine oradan bakması, kendi kültürel değerlerini ön plana çıkararak bunlara pozitif anlamlar yüklemesidir.³³² Cassirer de kendi dinî inancını merkeze almış ve eskatolojik bir anlamda düşündüğü Tanrı Krallığı’nın kendi dinî inancının peygamberleri vasıtasıyla kurulacağını belirtmiştir.

Cassirer’e göre, oluşumuna etki eden kaynaklara bakıldığında dinî bilincin mitik bilinçle iç içe geçtiği fark edilir. Mitik öğeler dinden çıkarılmaya çalışılınca da dinin, sahip olduğu tarihî ve nesnel şekli içinde varlık bulamadığı, dinden geriye bir soyutlama ve siluet kaldığı görülür. Fakat tüm bu iç içe geçmişliğe rağmen Cassirer, her iki formun birbirinden farklı olduğunu belirtir. Dinî form, bilincin mitik sembol yaşantısına karşı aldığı tavırda ön plana çıkar. Bilinç, mitik nitelikli sembollere ihtiyaç duymaz ve bunları kendi dışına itebilir. Öte yandan semboller dinî özellikte sorular ortaya çıkaran bir ortamla yeni bir manaya sahip olur. Din, zihindeki varoluşuyla yeni bir düşünsel boyut açığa çıkararak mitosa farklı bir mana yükler. Böylelikle mana ile varoluş karşıtlığını mitosun alanına dâhil eder. Sonuçta din, mitosun yabancılaştırılmasında etkin rol oynar. Dinî ve mitik bilincin içerikleri arasındaki bağı sağlayan şey ise kendine has “aşkınlık” eğilimidir.³³³

Cassirer düşüncesinde din, dünyaya ve insana dair başlangıçtaki mitik açıklamaları tamamen ortadan kaldırmayıp onlara yeni bir derinlik ve biçim verir. Böylece din, mitolojik evrenbilim ile antropolojiyi muhafaza eder. Öte yandan Cassirer mitosunu ilkel dindeki epik bir unsur olarak görür. Bu unsur da dinî töreni idrak ederek kavranabilir. Zira dinî tören, mitosa göre daha derin boyuta sahiptir. Ayrıca mitik hikâyeler tek başına

³³¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 98-99.

³³² Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 289.

³³³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 115, 324-325.

ele alındıklarında dinin gizemini açığa çıkaramazlar. Çünkü bunlar dinî törenlerin birer yorumudur; bu törenlerde görülen ve yapılanların değerlendirilmesidir.³³⁴

Cassirer çalışmalarında çeşitli mitlerin isimlerini zikreder. Bunlardan biri de “Promete”dir.³³⁵ Promete miti insanın aklını merkeze alan ve Tanrı karşısında insan aklı ile özgürlüğünün üstünlüğünü sembolize eden bir mit şeklinde görülür.³³⁶ Bunun doğal bir sonucu olarak Promete miti kadim dinî mananın “unutulması” üzerinde temellenmiştir.³³⁷ İnsan artık evrenin bir unsuru olmaktan ziyade hem dışarıdan edindiklerini zihninde tasarlamak hem de bunları yansıtmak istemekte ve merkeze kendini koymaktadır. Cassirer için de Promete miti, bu düşüncelerin Rönesans felsefesinde sembolik ve resimsel bir biçimde ifade edilmiştir ve doğal olarak bu ifade şekline hizmet eden bir araçtır. Cassirer bu mite “... antik felsefenin zaten geçmişte kendini oldukça meşgul ettiği ilkel mitik motiflerden biridir... Şimdi ise bu motif, Hristiyanlığın *Adem* motifi ile, ya onunla kaynaşmak ya da ona karşı gelmek ve bu karşıtlık sayesinde onu içsel bir dönüşüm geçirmeye zorlamak için karşı karşıya gelir.”³³⁸ şeklinde bahsetmiştir.

Yukarıda görüldüğü üzere Cassirer’in mite yaklaşımı olumludur ama siyasi mitler söz konusu olduğunda, bu olumlu yaklaşımı olumsuz bir boyuta evrilmektedir. Siyasi mitleri “düşman” olarak nitelendiren Cassirer, bunları ortadan kaldırmanın felsefeyi açacağını ama hiç değilse felsefenin bu düşmanı tanımaya yardım edeceğini belirtir. Cassirer’e göre bir düşmana karşı savaşabilmek için onu tanımak gereklidir. Bir strateji şeklinde gördüğü tanıma işlevinde Cassirer düşmanın sadece zayıf yönlerine değil güçlü yönlerine de odaklanmak gerektiğini vurgular. Bu sebeple siyasi mitlerin her yönüyle ve dikkatli bir biçimde incelenmesi gerektiğini söyler.³³⁹

³³⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 17, 248.

³³⁵ Örneğin Ariadne, Promete, Proserpina, Procrustes vb. bk. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 119-120; Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 127; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 107.

³³⁶ Detaylı bilgiler için bk. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 254-257; Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Basım, 2018), 35; Goethe’nin bu konuda yazdığı şiir için bk. Goethe, *Yarat Ey Sanatçı: Şiirler, Roma Ağıtları, Achilleus*, 2-4.

³³⁷ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 202.

³³⁸ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 127.

³³⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 458.

3.1. Mitik Bilinç

Cassirer'e göre mitik/dinî bilinç, toplumsal yaşamın ve duygunun önemli bir unsuru olarak varlık sahasına çıkmıştır. Bu bilinç, toplumda hâlihazırdaki yapı içerisinde anlaşılabilir. Mitos, ben ile senin etkileşimini sağlayan zihinsel bir sentezdir. Bu sentez, birey ve toplum arasındaki beraberlik ve çatışma, yardımlaşma ve gerilimle ortaya çıkar.³⁴⁰

Daha önce de vurgulandığı üzere Cassirer mitosun yok edilemeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bilim, mitosu kendi alanından uzak tutarak denetim altına alamaz ve mitosla arasına mesafe koyan teorik bilgi zafer elde ettiğini düşündüğü anda mitos tekrar ortaya çıkar. Bunun örneği pozitivistde görülür çünkü buna göre bilim hakiki formuna, mitik ve metafizik unsurlardan arındığında ulaşır. Bu çerçevede Comte, tüm mitik unsurları bilimin tarih öncesi devirlerine sürgün etse de geldiği nokta mitik/dinî üstyapıdır. Comte'un öğretisi çerçevesinde teorik bilgi ve mitik bilincin, mutlak zamansal bir sınırla ayrılmadıkları fark edilir. Cassirer'e göre mitik/dinî ruhun gerçek yapısı bu yaklaşımla anlaşılabilir. Söz konusu bu gerçek yapı; mitik/dinî bilinçte bir dinamizm var olduğu ve bunun iç güçlerle belirlenip temel kaynaklara dayandığı fark edilirse ortaya çıkar. Mitik/dinî alana ait olanlar zihinde hemen olumsuzlanmaz. Bunlardan ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşılsın zihnin bir yerinde ve olumsuzlamanın karşısında bulunurlar. Mitik yapıdaki sembol dünyasına dair baskı, bu dünyanın inşasına tekabül eder. Böylece mitik/dinî formun gerçek özü olumsuzlama ve olumlamanın etkisiyle meydana çıkar.³⁴¹

Mitik bilinç, teorik bilincin gerekli gördüğü nitelikleri tanımaz. Bu bakımdan mitik bilinç için hakikat ile tasarı, istenen ile olan, nesne ile sembol arasında ayrım yoktur. Mitik bilincin tanımadığı bu ayrım, rüya yaşantısında net bir şekilde görülür. Çünkü mitik bilinçte uyanık olma hâli ile rüya arasında mutlak bir fark bulunmaz.³⁴² Ayrıca her iki durumda yaşananlar da mitik bilinç için önem arz etmektedir.³⁴³

Teorik bilginin mitik unsurları reddetmesi, mitosun yok olmasını sağlamaz. Teorik bilgi ne kadar üstün konuma geçerse geçsin mitik unsurlar da içeriklerini ve kuvvetlerini yitirmezler. Nitekim dinî gelişim sürecinde mitik unsurlar ilahi olan karşısında değerlerini

³⁴⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 246-247.

³⁴¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 12, 322; Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, 31-33.

³⁴² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 64.

³⁴³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 96.

kaybetseler de görüntü hâlinde bilinip tanındıklarından dolayı bunlar şeytani güçler hâlinde varlıklarını korumuşlar ve bunlardan korkulmuştur. Din dilinin gelişimiyle dinî bilinçteki bu söz konusu süreç görünürlük kazanmıştır. Zira *devas* denilen Avesta'daki kötü güçler, Ehrimen'in hizmetindeki şeytanları nitelendiren *daévas* olmuştur.³⁴⁴

Cassirer yine dinin gelişim sürecinden söz ederken dinî bilincin her gelişiminin mitostan bir çözülmeyi içerdiğini ve bu çözümlenin temelini teşkil ettiğini belirtir. Cassirer'e göre dinsel niteliğin formu, mitosun hayali gücü temelinden ayrılıp mitik sembollere bilinçli bir karşı çıkma eğilimi sergilediğinde meydana çıkar. Dolayısıyla tanrı düşüncesine yüklenen anlam bu şekilde, sembollere karşı Yahudiliğin peygamberlik misyonuyla oluşmuştur. Sembollerin yasaklanması, nebevi ve mitik bilinci ayıran çizgidir. Tek tanrı bilinci; sembolün dinamik ve çok anlamlılığını düşünsel bir boyuta yönlendirip faydasız maddi bir temelden ibaret sembolden ayırıp kaldırmasıyla mitik bilinçten farklılaşır. Böylece mitik semboller, nebevi bilince imkân tanıyan aynı zamanda nebevi dinsel duyguyu da tayin eden soyutlamalar karşısında değersizleşse de nebevi bilincin kendilerini düşürdüğü değersizlik alanında sıkışıp kalmaz. Aksine her daim bu alanı aşarak özerk bir güç olduklarını gösterirler. Öte yandan dinî sembollerin dinsel bilincin gelişiminde ve dinî olanın aktarımında önemli bir rol üstlendikleri düşünülür. Cassirer'e göre sembolden uzaklaşma ve tekrar sembole dönüş, "uzlaşmaz bir çelişki"dir ve tarih içerisinde görüldüğü üzere dinî sürecin merkezi bir unsurunu oluşturmaktadır.³⁴⁵

3.2. Dil, Kültür ve Mitos

Cassirer'e göre mitosun ürünlerinin sürekliliğini sağlayıp bunları destekleyen şey, dildir³⁴⁶ ve Cassirer dil ve miti yakın "akraba" olarak nitelendirir. Dil ve mit, kökleri bir ama ayrı iki formdur. Cassirer insanın bulunduğu yerde bir konuşma edimi ve mitos üretme işlevine rastlandığını belirtir. Bu formları insani özellikler şeklinde görür.³⁴⁷ Dil ve mit daima temas hâlinindedir³⁴⁸ ve her ikisinde de mecazi düşünme ve kavrayış etkin rol oynar.³⁴⁹ Fakat mitik düşüncede mecaz, söz sanatından çok daha fazlasını ifade eder.

³⁴⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 330. Ayrıca bk. *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, 478.

³⁴⁵ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 172-173. Konu ile ilgili detaylı bilgiler için bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 326-337.

³⁴⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 142.

³⁴⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 105.

³⁴⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 69.

³⁴⁹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 139-140.

Bununla beraber mit; tekrarlı bir şekilde dilden, dil de mitten yeni bir zenginlik ve mana alır. Dolayısıyla aralarında sürekli bir etkileşim bulunur.³⁵⁰

Öte yandan Cassirer dil ile mitin farklılığına da dikkat çekerek müşterek bir temelden neşet etseler de yapılarının özdeş olmadığını söyler. Zira dil, mantıksal bir özyapıyı içerirken mitos bu yapının kurallarına karşıt yönde bir işleyişe sahip ve değişkendir.³⁵¹

Cassirer düşüncesinde dil de mitos da sanat da kendine has, özerk ve kendi içinde kenetlenmiş “bir anlam dünyası” oluşturur.³⁵² Cassirer’e göre mitosun özelliği kendi içerik ve nesnelere manevi atmosferinde kendine has kavramlar ve mantıksal çizgide kristalleşmesidir. Ayrıca mitosta pasif bir gözlem ve seyir yerine bir tavır alış, bir arzu ve duygudan kaynaklanan “deruni bir bakış” vardır.³⁵³

Cassirer, düşünürlerin ve farklı okulların mitosu kendilerinden hareketle ele aldıklarını belirtir. Mitos; dilbilimci için kelimelerle isimlerin dünyasıyken filozofa göre iptidai bir felsefe, psikoloğa göre nevrotik bir olaydır.³⁵⁴

Cassirer’e göre mitos “bir bilgi biçimi”,³⁵⁵ “zihinsel bir ortam”dır³⁵⁶ ve sembolik bir form olarak giremeyeceği bir alan yoktur. Mitos, insanın toplumdaki edimlerinin nesnelleşmesidir ve Cassirer, mitosun toplumsal dolayısıyla da kültürel yaşama yansımalarını bilmeyi amaçlamıştır. Çünkü Cassirer için kültür, keskin bir şekilde topluma yerleşmiş değildir. Bu sebeple kültürü oluşturan “baş yapıtlara”, büyük söylemlerden kaçınarak yaklaşmak gerekir.³⁵⁷ Cassirer konuyla ilgili şöyle der:

Çünkü onlar ne öncesiz-sonrasız ne de dokunulmaz şeyler. Bilimimiz, şiirimiz, sanatımız ve dinimiz çok derinlere inen çok eski bir tabakanın yalnızca üstteki katmanları. Öyleyse kültürel dünyamızı ve toplumsal düzenimizi asıl temellerine kadar sarsabilecek yeğin sarsıntılar için her zaman hazırlıklı olmamız gerekiyor.³⁵⁸

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Cassirer’i, kültürel yaşamı sarsacak bir tehlike tedirgin etmektedir ki bu da mitlerdir. Cassirer mitosla diğer formlar arasındaki ilişkiyi yine

³⁵⁰ Cassirer, *Dil ve Mit*, 109, 113.

³⁵¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 240.

³⁵² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 476.

³⁵³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 96, 110.

³⁵⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 231-232. Burada tek tek görüşler ele alınmayacaktır. Detaylı bilgi için bk. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 230-238; Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, 189-216.

³⁵⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I, Dil*, 79.

³⁵⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 99.

³⁵⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 252-253, 262, 459.

³⁵⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 459.

mitosun kendisinden hareketle tasvir etme yoluna gider ve Babil'in Yaratılış Miti *Enuma Eliş*'ten örnek getirir.³⁵⁹

Efsaneye göre Tiamat, evreni yöneten bir Tanrıçadır ve erkek Tanrılar bu duruma isyan ederek Marduk'u kendilerine lider seçerler. Marduk, baş Tanrı olabilmek için bir sınavdan geçer, Tiamat'la savaşıyor, onu öldürüp cesedinden yer ile göğü, en son da insanı yaratır ve sonuçta kaosu kozmosa çevirmiş olur.³⁶⁰

Cassirer, kültürel dünyayı bu mite benzetir. Nitekim kültürel dünya mitlerin karanlığının hâkim olduğu yerde kurulamamıştır. Kurulduğunda ise "mitolojik canavarlar" bütünüyle ortadan kalkmamış sadece düşünsel, sanatsal ve ahlaki güçlerle denetlenmişlerdir. Cassirer bu güçlerin üstün konumlarını korudukları sürece mitlerin zararsız olacaklarını, güçlerini kaybettiklerinde de mitlerin kültürel yaşama hâkim olacağını belirtir.³⁶¹ Cassirer'i bu şekilde düşündüren parametrelerden biri, daha önce de bahsedildiği üzere Hitler rejiminin uygulamalarında görülebilir. Öte yandan Fromm'un bu mite dair yorumu incelendiğinde Cassirer'in bu miti seçmesi dikkat çekmektedir. Zira Fromm, söz ile yaratmaya vurgu yapmaktadır. Mitteki pasajda da* diğer tanrılar Marduk'a onun ağzından dökülen "kelimenin gücü" sayesinde itaat etmişlerdir. Fromm, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan miti, Babil mitinin devamı olarak nitelendirir. Kutsal Kitap'taki Yaratılış anlatısının merkezi teması Marduk'un imtihanıdır. Çünkü Tanrı, evreni tek bir sözüyle yaratmıştır.³⁶²

³⁵⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 459.

³⁶⁰ bk. *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Basım, 2023); Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, 217-218; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 459; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 143-144, 167.

³⁶¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 459.

* "[Tanrılar] birlikte bir yıldız kümesi yarattılar, Oğulları Marduk'a seslendiler:
'Senin kaderin ey Bêl, bütün tanrılardan üstündür,
Emrinle yok et ve emrinle yarat!
Yıldız kümesini [bir] emrinle yok et!
İkinci emrinle de yıldız kümesi var olsun!'
Emretti ve yıldız kümesi yok oldu.
Bir daha emretti ve yıldız kümesi var oldu.
Baba Tanrılar [Marduk'u] emir verirken görünce,
Neşelendiler ve [onu] kutladılar, 'Marduk kraldır,' [dediler]..." *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, 31-32.

³⁶² *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, 31-32.; Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, 217-219.

Cassirer de Babil mitiyle ilgili kanaatini bitirirken “Onun sözü güvenilir, buyruğunun üstüne buyruk yoktur, Hiçbir tanrı emirlerine karşı gelemes...”³⁶³ denilen Marduk’un sözünün üstünlüğüne dair ifadelerden alıntı yapmıştır.³⁶⁴ Dolayısıyla Cassirer’in sürekli olarak bahsettiği din gelişimi düşüncesi, bu satır aralarında da okunabilir. Zira Fromm’la beraber düşündüğümüzde Cassirer için Babil mitinden Kutsal Kitap’a veya başka bir deyişle mitik/dinî inançtan vahiy kaynaklı dine bir geçiş söz konusudur denebilir. Bu çerçevede Cassirer’in kitabını mitlere karşı uyarı ile bitirmesi ve bunu da bir mit üzerinden yapması dikkat çekmektedir. Böylelikle Cassirer’in mitin bittiği yerden Kutsal Kitap’taki “Başlangıçta Söz vardı...”³⁶⁵ ifadesine gizil bir atıf yaparak ahlaki dine vurgu yaptığı söylenebilir.

Sonuç olarak Matherne’in de belirttiği üzere Cassirer, mitik perspektifin yok edilmeden fakat mitin, baskın bir form olarak ön plana çıkmasına da izin verilmeden diğer formlarla dengelenmesinden yanadır.³⁶⁶

3.3. Mitik Mekân ve Mitik Zaman

Cassirer’e göre mitik mekân; algı (dokunma ve görme duyularıyla algılanan) mekânı ile akrabadır fakat geometrik mekânla karşıttır. Mitik düşünmenin kendine has bir mekânsal şeması vardır ve bu şemada birbirinden farklı unsurlar birbiriyle benzetilirler. Bununla beraber mitik düşüncede vuku bulan herhangi bir şey, o şeyin gerçekleştiği mekânla bağlantılı görülür. Zira orada bulunan(lar) mekânla bağlılık içindedirler.³⁶⁷

Mitos için mekânsal mesafe söz konusu değildir zira mitosta uzağı yakın eden “kopyalama” düşüncesi mevcuttur. Buna göre mekânsal bütünlük ayrı unsurlara ayrılıp bir diğerine eklenebilir. Bunlar farklı yerlerde bulunsalar da aynı varoluş biçimine sahiptirler ve sadece ifade ediliş formları farklıdır. Dolayısıyla uzakta bulunan yakındakiyle herhangi bir açıdan kopyalanırsa uzak, yakınlıkla yer değiştirir.³⁶⁸

Cassirer bu noktada mitik mekânın iki özelliğine dikkat çeker. Bunlar bölgelere ayırma ve sistem kurma özellikleridir. Bu nedenle mitik mekân duygusunun hareket ettiği zemin bölgeleştirmedir. Ayrıca bu duygu, algıyı da sistematize etmektedir. Cassirer’in belirttiği

³⁶³ *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, 63.

³⁶⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 459.

³⁶⁵ Yuhanna. 1:1

³⁶⁶ Matherne, *Cassirer*, 204.

³⁶⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 126-127, 129-130, 138.

³⁶⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 137.

üzere sistemleştirme, kendini en iyi biçimde “mitik coğrafya” düşüncesinde ortaya koymuştur. Bu çerçevede “yedi parçalı gezegen şeması”ndan bahseden Cassirer, bu şemanın Hintlilerde, Babililerde ve Perslerde görüldüğü üzere dünyanın yedi farklı tasarımına kapı araladığını belirtir. Cassirer bu anlayışta varlığı insan bedenine yansıtarak ve kopyalayarak unsurlara ayıran ilkel sürecin terk edildiğini belirtir. Ona göre dar çerçevedeki duyusal kavrayış, geniş çaplı kozmik kavrayışla aşılmıştır. Bununla beraber kopyalama sabit kalmıştır.³⁶⁹

Cassirer mitik dünya düşüncesinde bir aşamalıktan söz eder. Buna göre dar çerçevedeki duyusal mekânsal kavrayış biçiminden geniş çaplı duyusal mekânsal kavrayış biçimine geçilir. Nasıl ki dilde aşağı, yukarı, ön ve arka ifadeleri insan bedeni üzerindeki temaşayla elde edilmişse mitos da insan bedeninden hareketle nesnel dünyayı kavramaya çalışır. İnsan bedeni bir ilişki ağına sahiptir ve mitik düşünce bu ağı nesnel dünyaya kopya eder. Dünya ile oradaki bireyler çok farklı durumda olsalar da dünya, bir insanın veya fevkalbeşer güçleri bulunan bir varlığın unsurlarından oluşmuştur.³⁷⁰

Cassirer mekânda yer alan yer ve yönlerin mitik bilinçte birbirine zıt ve farklı anlamlara karşılık geldiğini belirtir. Mitik mekân duygusunda bu yer ve yönler farklı anlamlar verilmesi ve dolayısıyla mitik mekânın gelişmesi gece ile gündüzün karanlıkla aydınlığın zıtlığında temelini bulur. Söz konusu zıtlık mitik/dinî bilinç üzerinde hâkimiyet kurmuştur ve bu hâkimiyet Cassirer’in nitelendirmesiyle “gelişmiş dinler”de dahi görülmektedir. Cassirer Zerdüştlük’e atıfta bulunarak bu dinlerin her birinin zıtlıkların sistemleştirilmiş bir biçimi olduğuna değinir. Ayrıca yine bu zıtlığın evrenin dinî açıdan oluşumunda etkili bir güç olduğundan söz eder.³⁷¹

Cassirer mekânsal yönlerin belirlenmesinde dinî boyuta da dikkat çeker ve yön tayininde örneklerden yola çıkarak erken Hristiyanlığın kilise düzenine atıfta bulunur. Zira buna göre kuzey, güney, doğu ve batının bir anlamı mevcuttur. Buna göre güney, Kutsal Ruh’u sembolize ederken kuzey Tanrı’dan uzaklaşma, inançtan sapma anlamını taşır. Tapınak ve sunak doğuda yer alır. Çocuk vaftiz esnasında önce batıya döndürülür çünkü böyle yapıldığında şeytanların oraya gelemeyeceğine inanılır. Çocuk daha sonra doğuya

³⁶⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 139.

³⁷⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 135. Detaylı bilgi için bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 136. Dildeki yön ifadelerinin ortaya çıkışı ile ilgili bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I, Dil*, 193-194.

³⁷¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 143.

döndürülür. Böyle yapılmasındaki amaç, çocuğun Hz. İsa'ya inanmasının istenmesidir. Ayrıca doğu, cennet bölgesidir.³⁷²

Söz konusu bu yön belirlemenin kökeni ise pagan nitelikteki güneşe tapınmanın Hristiyanlık inancı içinde değiştirilip dönüştürülmesine dayanmaktadır. Güneş ile ışık artık bir tanrı değildir fakat ilahi olana işaret etmektedirler. “Yenilmez Güneş”e inanmak yerine “Adaletin Güneşi” olarak isimlendirilen Hz. İsa'ya inanılmaya başlanmıştır.³⁷³

Cassirer düşüncesinde mitik dünyanın hakiki manasını sadece mekânla anlayamayız. Çünkü mitosun taşıdığı temel anlam, zamansaldır. Mitos, dünyayı bütünüyle içine dâhil eden zamansal bir tablo çizer. Buradaki varlıklar ve vuku bulan olaylar, sembolik bir biçim alınca ve bunlara zaman içerisinde bir yaşam, bir meydana geliş tahsis edilince hakiki manada mitos başlar. Tanrıların sayı ve tarihlerinin ele alındığı yerde mitler bulunur. Tanrı, kendi tarihiyle belirginleşir, doğa güçlerinin karşısına gerçek bir varlık olarak çıkar.³⁷⁴

Cassirer, mitik zamandan bahsederken güneş ve ay üzerinden kader düşüncesi ve bunun mitik zamanla bağına dikkat çeker. Zira ay ve güneş; ısı, ışık, parlaklık gibi fiziksel çerçevede ele alındıklarında herhangi bir şeye işaret etmez. Fakat aynı güneş ve ay meydana gelen olayları etkileyen değişmez zaman ölçüleri şeklinde kabul görürse bu durumda derin ve farklı bir zihinsel düşünce açığa çıkar. Evrende işleyen ritmik düzen insanı kader düşüncesine ve buradan zaman düzenine ulaştırır. Bu kader anlayışında tanrıların ve insanların yaşamı ve edimleri yalnızca zaman içinde ve değişmez zaman ölçüleriyle gerçekleşebilir. Bu nedenle mitik zaman; tanrı ve insanlar üzerinde bağlayıcı etkisi bulunan bir kuvvet, “kozmetik bir iktidar” olur. Cassirer bu bağlayıcı etkinin sembolik ifadelerle gerçekleşeceğini belirtir.³⁷⁵

Cassirer mitik zaman ve tarih arasında bir ayrıma gider. Çünkü tarih, açıklamaya elverişli bir zamandır. Oysa mitik zaman, açıklanamayan ve buna da ihtiyacı olmayan kesin bir

³⁷² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 151; Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und Seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (Herder & CO. G.M.B.H.: Verlagsbuchhandlung, 2. Basım, 1924), 88, 93-94, 97.

³⁷³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 151; Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und Seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, 88-89; Ahmet Güç, “Güneş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/289-290.

³⁷⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 154-155.

³⁷⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 165.

geçmiş zaman dilimini içerir.³⁷⁶ Öte yandan Cassirer'e göre mitos bir halkın kaderidir, ilk etapta onun payına düşen mitostur ve mitosun tarihle olan ilişkisine bakıldığında mitos tarihten önce gelir. Başka bir deyişle mitos ilk, tarih ise hem ikincil hem de türetilmiş bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü bir milletin tarihi, o milletin mitolojisi sayesinde oluşur, mitoloji tarih sayesinde değil.³⁷⁷

Cassirer, geçmiş, şimdi ve gelecek zaman bölümlenmesinde bilincin bu zaman dilimlerinden kâh birine kâh diğerine yöneldiğini belirtir. Zira mitik/dinî bilinçte şimdi, önce ile sonrası ile kavranmaz. Bilinç, yaşadığı duygu yoğunluğuyla ya geçmişe ya şimdiye yahut da geleceğe odaklanır. Bu odaklanmayla da birey, bir diğeriyle bağlantı kurar. Cassirer yaşanan bu durumu tüm ayrıntılarıyla gösteremeyeceğini belirtse de birkaç örnek üzerinden somutlaştırabileceğini söyler. Buna göre tek tanrıcılık fikri, dinî düşüncedeki zaman kavramına etkide bulunmuştur. Çünkü tek tanrıcılıkta ilahi olanın varlığı, doğanın ritmik işleyen düzenindeki zaman formunda ortaya çıkmaz. Ayrıca bu meydana geliş tanrının ebedi varoluşuna bir açıklama da yapamaz. Dolayısıyla nebevi bilinçte doğa olaylarının zamansal işleyişinden uzaklaşılır. Cassirer Eski Ahit'te Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğu, ayın, güneşin ve yıldızların yöneticisi olarak methedildiği şiirlerin varlığına dikkat çeker ve nebevi bilincin bu anlatıları yenilese de burada işaret ettiği yönün farklılaştığını belirtir. Zira ilahi iradenin doğada bıraktığı herhangi bir işaret yoktur ve Tanrı'ya iman, korku ve umutla doğaya sığınma düşüncesi taşıyorsa bu, batıl bir inanç olur. Cassirer burada Kutsal Kitap'ın Yeremya bölümüne atıfta bulunur ve gök cisimlerine putperestler gibi anlamlar yüklenilmemesini emreden pasajı zikreder:³⁷⁸ “RAB şöyle diyor: ‘Ulusların yolunu öğrenmeyin, Gök belirtilerinden yılmayın; Bu belirtilerden uluslar yılsa bile.’ ”; “Gündüz ışık olsun diye güneşi sağlayan, Gece ışık olsun diye ayı, yıldızları düzene koyan, Dalgaları kükresin diye denizi kabartan RAB - O'nun adı Her Şeye Egemen RAB'dir...”³⁷⁹

Cassirer refleksif biçimde konuyu yine İsrail peygamberlerine getirir ve “gelecek zaman” vurgusu yaparak nebevi bilinçte artık kozmik, astronomik zaman algısı yerine gelecek zaman tasavvurunun hâkim olduğunu belirtir. Hakiki zaman bilinci bundan böyle kendini

³⁷⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 156.

³⁷⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 21.

³⁷⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 174-175.

³⁷⁹ Yeremya/Yeremya. 31:35; 10:2

gelecek zamanda bulur.³⁸⁰ Bu çerçevede Kutsal Kitap'ta “Olup bitenlerin üzerinde durmayın, Düşünmeyin eski olayları.”³⁸¹ denilmekte ve geçmiş zaman mutlak şekilde yasaklanmaktadır.³⁸²

Cassirer şimdiki zamanın bahsi geçen gelecek zaman üzerine bina edilmesi gerektiğinde ısrar eder ve “yeni bir yeryüzü ve gökyüzü” düşüncesine tekrar atıf yapar. Çünkü ona göre doğa, peygamber inancına sahip bir bilince temel oluşturmaz. Bu zihnin dayanağı “yeni bir yeryüzü ve gökyüzü”dür. Böylece mitos ve ilkel dinlerdeki teogoni ve kozmogoni düşüncesi, başka bir temele sahip zihinsel bir kural vasıtasıyla bırakılır.³⁸³

İran dininde de zaman söz konusu dinî manadaki bu gelecek zaman düşüncesi etrafında düzenlenmiştir. Buradaki iyi ile kötünün zıtlığı, dinî ve ahlaki bir konuyu oluşturmaktadır. Zira iyi, kötü karşısında muzaffer olacaktır. Cassirer'e göre İran dinindeki zaman bilinci, “zamanın sonu”^{*} hususundaki nebevi merkezli düşünce karşısında kısıtlanmış ve dünyevi bir şekilde işlemektedir. Dolayısıyla dinî açıdan kabul gören, “kültür bilinci”dir. Birey tanrının iradesini tarlayı ektiğinde, hayvanlara iyi davrandığında, ağaç diktiğinde gerçekleştirmektedir. Cassirer bu durumu Goethe'nin “Eski Pers İnançının Vasiyetnamesi” şiirinde³⁸⁴ “*Ağır hizmetlerin günlük gerçekleşmesidir...*”³⁸⁵ şeklinde dile getirdiğine dikkat çeker. Burada birey, yaşamın içine karışmakla sorumlu tutulmuştur. İyi düşünceler ve eylemler, iyi ruhu destekleyicidir. Işık, karanlığı aştığı zaman aydınlık gelir.³⁸⁶

Cassirer daha sonra Budizm'den örnek verir ve bu dindeki zaman tasavvurunun sadece oluş ve yok oluş sırasında net şekilde belirlendiğine değinir. Oluş ile yok oluş öğretinin merkez noktasıdır ve gerçek acıdır. Acı ise hazzı, oluşa ve yok oluşa susamayla ortaya

³⁸⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 175.

³⁸¹ Yeşaya/İşaya. 43:18.

³⁸² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 175.

³⁸³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 176.

* “Zamanın Sonu” ifadesi Eski Ahit'in Daniel bölümünde geçmektedir. bk. Daniel/Daniel. 12.

³⁸⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 176-177.

³⁸⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Batı-Doğu Divanı*, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2021), 178.

³⁸⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 177.

çıkar ve burada oluşun sürekliliği vardır, Oluşun tekerleğine bağlanan kişi biteviye ve gayesizce onunla döner.³⁸⁷

Sonuç olarak Cassirer düşüncesinde mitik dünya, mitik mekân ve mitik zaman algısı ile kavranabilir. Mitik mekân düzeninde sembolik edimler dikkat çekerken mitik zamanda ise varlık ve olayların içerdiği semboller önemli görülmektedir. Ayrıca Cassirer'in burada yine zamanın gelecek boyutuna vurgu yaptığı görülmektedir.

3.3.1. Kutsal ve Profan

Dinî düşüncenin ayırıcı niteliği dünyayı kutsal ve profan şeklinde iki ayrı alana bölmektedir.³⁸⁸ Bu ayırım, dinî düşünce bakımından merkezi bir konumdadır.³⁸⁹ Cassirer de bu noktaya dikkat çekerek mitik/dinî bilincin dayanak noktasını kutsal ve profan ayırımının teşkil ettiğini belirtir. Dolayısıyla mitosta ele alınan her varlık bu ayırma göre değerlendirilir. Cassirer, kutsal ve profan şeklindeki ayrılmanın dinî olanın ürünlerinde her daim varlığını sürdürdüğünü fakat bu ayırımın bir etkileşimden ziyade bir sınır çizgisini içerdiğini söyler. Zira büyüsel ve dinî bir manaya sahip olan, kutsal alana dâhil edilerek profandan uzaklaştırılır.³⁹⁰ Bu minvalde mitik semboller de söz konusu bu kutsal ve profan denilen mitik/dinî zıtlığı içinde taşımaktadır.³⁹¹

Cassirer mitik bilincin, zamansal ve mekânsal niteliğine sahip varlıklara kutsal ve profan ayırımını naklettiğine dikkat çeker. Bu ayırma kutsallık ilk evrelerde nesne ve kişilerde mevcutken zaman içerisinde anlam dünyasında yer bulan düşüncelerde de görülür. Böylece kutsal makam ve mekânlar, günler, anlar ve sayılar ortaya çıkar. Sonuç itibarıyla varlık sahasına çıkan, mekânsal ve zamansal bir konumlandırma elde eder.³⁹²

Mekân, kutsalın yansıma bulduğu bir alandır.³⁹³ Bu çerçevede Cassirer kutsal ve profan zıtlığının mekândaki tezahürüne değinir. Herhangi bir mekânın özel bir anlama sahip olması o mekânın geometrik konumundan ziyade bu mekânı kuşatan gizemli atmosferdir.³⁹⁴ Dolayısıyla kutsal ve profan nitelikler yönlere ve bölgelere sirayet eder ve

³⁸⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 178-179. Burada Cassirer'in verdiği her örneğe yer vermek oldukça güçtür. Daha detaylı bilgi ve örnekler için bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 180-201.

³⁸⁸ Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, 54.

³⁸⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 86.

³⁹⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 116, 155, 345.

³⁹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 253.

³⁹² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 125.

³⁹³ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 83.

³⁹⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 193.

orada mitik bir etki oluşturur. Böylece doğu, batı, kuzey ve güney yönleri özel bir mana, mitik bir yaşantı elde eder. Yönlerin özerk ve hakiki bir yaşamla dolu olarak görülmesi bunların özel tanrılar şeklinde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Cassirer mitik düşüncenin ilk aşamalarında dahi temel “yön tanrıları”nın bulunduğunu belirtir.³⁹⁵ Cassirer bu noktada Goethe’nin “Nazarlıklar” şiirinden alıntı yapar ve onun,

Allah'ındır şark!

Allah'ındır garb!

Kuzey ve güney bölgeler

*Huzur bulun siz onun ellerinde.*³⁹⁶

dizelerinin mitik düşünce açısından gerçek bir mahiyet taşıdığını vurgular. Çünkü mitik düşüncede özerk her alan, kutsal veya profan, ilahi veya şeytani bir özellik taşır. Cassirer evrensel bir tanrı ile mekân duygusu birliğinin oluşumu için mitik düşüncenin bu zıtlıkları aşmasını bir gereklilik şeklinde görmektedir.³⁹⁷

Mit ve zaman arasında sıkı bir bağ olduğundan zaman, kutsal ve profan olarak ayrılır ve kutsal zaman, profan zamandan farklı bir nitelik içerir.³⁹⁸ Cassirer de bu konuya dikkat çekerek mitik mekân için söz konusu olan kutsal ve profan ayrımının mitik zamanda da kabul gördüğünü belirtir çünkü mitik zaman, formunu bu ayrımla kazanmaktadır. Dinî bir perspektiften bakıldığında zaman, olayların sıradan bir gerçekleşmesi değildir. Dolayısıyla zaman, mitik/dinî düşüncenin karanlık ve aydınlığı çeşitli özelliklerde tasnif etmesine göre bir mana kazanır.³⁹⁹

Özetle Cassirer’e göre mitik/dinî düşüncede sınır noktaları olan kutsal ve profan alan hem mekânla hem de zamanla ilişkilidir. Zira dindar bir birey için mekân bütünüyle homojen bir biçimde görülmez ve bu nedenle kutsal sayılan mekânlar olduğu gibi bir önem atfedilmeyen mekânlar da mevcuttur.⁴⁰⁰ Aynı durum zaman için de geçerlidir.

3.3.2. Mito-Sosyolojik Evren Anlayışı

Mitik/dinî düşünce, çeşitli gelişim evrelerine sahiptir ve bu evrelerin içeriğine bakıldığında mitik mekân bilinci ve sisteminin mevcut olduğu görülmekte hatta farklı

³⁹⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 128, 142, 145.

³⁹⁶ Goethe, *Batı-Doğu Divanı*, 18.

³⁹⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 146.

³⁹⁸ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 68-69.

³⁹⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 172-173.

⁴⁰⁰ Mircea Eliade, *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 36.

kültürlerde dahi bu bilince rastlanmaktadır. Dolayısıyla mitik mekân bilinci, mitik düşüncenin çeşitli dışa vurumlarını birbirine eklemleyen bir konum elde eder. Cassirer bu duruma Cushing'in Zuni Kabilesi üzerine yaptığı araştırma bulgularından örnek verir. Zira Zuniler, evreni yedi parçaya ayıran bir mekân düzeniyle yaşamlarına yön vermektedirler.⁴⁰¹

Yeni Meksika'da yaşayan bir Kızılderili Kabilesi olan Zunilere göre evrendeki yedi bölge ve mekân, kabilelerinin yedi bölümüne denk düşmektedir. Kabilenin yaşama biçimi onların kendine has yediye bölme sistemlerinde net bir şekilde görülmektedir. Yaşadıkları köy; kuzey, güney, doğu, batı, aşağı, yukarı ve dünyanın tüm bölümlerini kapsayan orta dünya şeklinde yedi mekâna bölünmüştür. Bu yedi bölümlere sistemine yalnızca kabilenin üyeleri değil canlı veya cansız varlıklar, olaylar, belirli zamanlar kısaca her şey dâhildir. Kuzeyde “pelikan” veya “kranich klanı”, “orman tavuğu” veya “yeşil yapraklı meşe klanı” yer alır. Batıda “ayı klanı”, doğuda ise “antilop veya geyik klanı” bulunmaktadır. Bir başka klan olan ve klanların annesi şeklinde görülen “papağan klanı” orta bölümde konumlandırılır. Bununla birlikte her mekânın kendine has bir renk ve sayısı vardır. Sarı kuzeyin, kırmızı güneyin, mavi batının, beyaz doğunun rengidir. Gökyüzünün en üst katmanı alaca, hemen altı siyahtır. Ortanın rengi ise tüm bölgelerin renklerinin karışımını içermektedir. Yine her bölgeye ait bir element ve bu bölgeyi temsil eden bir mevsim bulunur. Kış ve hava kuzeyin, ateş ve yaz güneyin, ilkbahar ve su batının, sonbahar ve toprak doğununur. Bölgeler farklı değerlere de haizdir. Örneğin zirve kuzeydir, arkasından batı gelir, bunları güney, doğu ve üst ile alt dünya takip eder. Orta genel itibarıyla özel bir adlandırmaya sahip değildir. Aynı düşünceyle toplumdaki meslekler ve iş bölümü de sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Buna göre kuzeye savaş, güneye tıp ve ekonomi/tarım, batıya avcılık, doğuya büyü ve din denk gelmektedir. Sonuç olarak toplumun dinî ve siyasi yaşamı bir sistem içinde yürümektedir.⁴⁰² Zunilerin bu mekânsal sınıflamasını bir şekil üzerinden şöyle gösterebiliriz:

⁴⁰¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 152.

⁴⁰² Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 31-33; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 130-131; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 24-25; Frank Hamilton Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths* (Washington: Government Printing Office, 1896), 367-373.

	Mevsim	Meslek	Renk	Element	Klan
<i>Yukarı</i>			Alaca		
<i>Batı</i>	İlkbahar	Avcılık	Mavi	Su	Ayı
<i>Kuzey</i>	Kış	Savaş	Sarı	Hava	Pelikan Kranich Orman Tavuğu Yeşil Yapraklı Meşe
<i>Orta</i>			Tümünün Karışımı		Papağan
<i>Güney</i>	Yaz	Ekonomi Tıp	Kırmızı	Ateş	
<i>Doğu</i>	Sonbahar	Din Büyü	Beyaz	Toprak	Antilop Geyik
<i>Aşağı</i>			Siyah		

Şekil 7: Zunilerin Mito-Sosyolojik Evren Düzeni

Şekilde de görüldüğü üzere Zuniler'in mito-sosyolojik evren anlayışı ilk olarak mekân formunda karşılık bulur. Zira Zuniler, ortak bir yaşam alanına göç ettiklerinde yeni mekânda kimin nerede konumlanacağı önceden mutlak bir şekilde tasarlanmıştır.⁴⁰³ Cassirer, bu düzen biçiminin ilk etapta tuhaf karşılanabileceğini fakat bu düzenin belirli bir düşünce sisteminden hareket edip rastlantısal olmadığına dikkat çeker. Söz konusu yedili düzen sistemi tüm evreni içine alan totemistik bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla bu düzende avcı, savaşçı, çiftçi ve hekimlerin belirli bir totem hayvanının temsil ettiği özel bir klana dâhil edilmektedir.⁴⁰⁴ Öte yandan bir totem hayvanını kendilerine has klan grup üyeleri hayvanın çeşitli organlarını (baş, ayak vb.) belirli bir totemistik işaret şeklinde kullanıp birbirlerinden ayrılırlar. Yine bu organlar dört yönü temsil etmektedirler.⁴⁰⁵

Cassirer, Zunilerin yaşamındaki düzende belirsizliğin bulunmadığını belirtir. Mekândaki mutlak düzenleme ile toplumdaki tören, toplantı, seremoni veya kutlama sırasında yapılması gerekenler bir yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek şekilde yürütülür. Tespit edilen ve bildirilen kurallar bağlayıcı niteliktedir. Bu nedenle pratik eylem sahasında varlığını korumaktadır.⁴⁰⁶ Cassirer bu düşünce sisteminin kendine has bir görme biçimi ve sezgiye dayandığını belirtir. Bu noktada modern sosyolojinin görüşlerini eleştiren

⁴⁰³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 152.

⁴⁰⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 130-131, 258; Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths*, 368, 370-371.

⁴⁰⁵ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 45; Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths*, 372.

⁴⁰⁶ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 33; Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths*, 370.

Cassirer, modern sosyolojinin düşüncedeki mantıksal bağlantıları önce ilkel bağlantılara dayandırdığını fakat bunun için açık bir belgenin bulunmadığına dikkat çeker.⁴⁰⁷

Cassirer bu noktada Durkheim'ın düşünme sisteminde yaptığı sınıflamaların temelinde insan toplumunun bölümlere ayrılışını göstermesini örnek verir ve bunu indirgeyici bir yorum olarak düşünür. Çünkü Cassirer'e göre genel manadaki sınıflama düşüncesinin dar çerçevesi, Zuniler tarafından aşılmıştır. Dolayısıyla Durkheim'ın yorumu tüm olay ve durumları kapsamaktan uzaktır. Zira Cassirer aynı sınıflama biçiminin totemistik yaşam formuna uymayan farklı yaşamlarda da görüldüğüne değinir ve eski Amerika kültürel evren düşüncesini sahip olduğu belirli nitelikler sebebiyle Zunilerin mito-sosyolojik evren anlayışıyla akraba görür.⁴⁰⁸

Cassirer Zuniler gibi totemistik mekân düzenine sahip bir başka kabile olan Yorubalardan da örnek verir. Bir Afrika kabilesi olan Yorubalar, her mekâna belirli bir rengin karşılık geldiği, beşe ayrılan haftanın günlerinin de belirli unsurlarla eşleştiği bir tasarım düşüncesine sahiptir. İbadetlerin düzeninde de (duaların sırası, ayinlerdeki malzemenin özelliği ve değişimi ile mevsim kurbanlarının peş peşe sıralanması) mekânsal farklılıklar bilhassa da sağ ve sol ayrımı ön plana çıkar. Yorubaların mekânsal düzenleri aynı zamanda şehirlerinin inşaları ve çeşitli şehirlerle aralarındaki sınırlara da yansımaktadır.⁴⁰⁹

Cassirer mekânsal tasarımın Çin düşüncesinde de mevcut olduğunu fakat farklı bir formda ortaya çıktığını belirtir. Buna göre vuku bulan her olay ve varlıklar çeşitli gökyüzü sistemine dâhil olur. Gökyüzü sisteminin belirli bir rengi, unsuru, mevsimi ve hayvan resmi bulunur. İnsanın belirli organları gökyüzü sistemiyle eşleşir ve buna uygun bir duyguyu barındırır. Bu bakış açısında, farklı türdeki şeyler müştereklik kazanır. Zira mitik düşünce ayrılıkları kapsayıcı bir tutuma sahiptir ve mekânsal aracılık zihinsel aracılığa kapı aralar.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 33.

⁴⁰⁸ Daha detaylı bilgiler için bk. Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 34-36.

⁴⁰⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 131; Leo Frobenius, *Und Afrika Sprache* (Berlin Vita: Deutsches Verlagshaus, 1912), 187-198, 261, 254.

⁴¹⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 131-132; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 35-36.

3.4. Mitos ve Bilim

Cassirer'e göre bilimsel düşüncede belirli kategoriler bulunduğu gibi mitik düşüncede de birtakım kategoriler mevcuttur. Bilhassa “nedensellik”, mitik düşüncede merkezi ve hâkim bir kategoridir.⁴¹¹ Fakat bu, bilimsel anlamda bir neden-sonuç ilişkisine benzememektedir. Zira bilimsel bilgi ile mitos, farklı varoluş biçimleridir.⁴¹²

Cassirer söz konusu bu “neden-sonuç” ilişkisine mitik teogoni ve kozmogoniler ile ayın ve güneşin insan, bitki ve hayvan türleri üzerine açıklama yapan mitleri örnek verir. Çünkü mitik düşünce için tesadüf yoktur ve bu sebeple de “neden” talebinde bulunur. İlkel dinde bir yerde yaşanan felaket, bir insanın yaralanması veya hastalanması hep bir nedene dayandırılır.⁴¹³

Sürekli bir oluş hâlinde bulunan, matematiksel ve mantıksal bilginin sonucunda ortaya konulanlar gibi bir belirlenmişliğe sahip olmayan, her an değişime açık bir şey, kavram dili şeklinde nitelendirilen mitosla ifade edilebilir. Mitosta “oluşa” tanınan imkân, kanıt dayalı bilimsel gerçeklikten keskin şekilde ayrılır.⁴¹⁴

İlkel de olsa insanlar, yaşadığı dünyayı anlamlandırma gayreti gösterir. Bu amaçla yaygın olan düşünme kategori ve şekillerini kullanır. Mitik/dinî düşüncedeki birtakım ilkel biçimlere göz atıldığında (örneğin, totem inancını benimseyen toplumlara) ilkel zekânın, çevresindeki unsurları; sınıflama, düzenleme, bölme ve algılama yaptığı fark edilir. İnsanlar, hayvanlar, bitkiler, organik ve inorganik objeler vb. bu sınıflandırmadan payını alırlar ve sınıflandırmadan uzak kalabilen neredeyse yok gibidir. Pusulanın yönleri, renkler, gök cisimlerinin her biri ayrı bir sınıfta yer alır. Cassirer, erkek ve kadınların kanguru veya yılan klanına dâhil edildiği bazı Avustralya kabilelerinin, güneşi yılan, bulutları ise kanguru klanına ait olarak gördüklerini aktarır. Cassirer bunların, dışarıdan bir bakışla keyfiliği ve hayaliliği düşündürebileceğini belirtir fakat ona göre bu ayrımın ardında, bir düzene göre sınıflandırma anlamına gelen “bölümleme ilkesi” vardır. Bu ilkenin teorik ve pratik ilgilerden ileri geldiğine değinen Cassirer, bu durumun bilimsel sınıflandırma ile aynı türde olmadığını vurgular. Fakat Cassirer, içerikten ziyade biçime

⁴¹¹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 176.

⁴¹² Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, 141.

⁴¹³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I, Dil*, 51; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 74, 80-81.

⁴¹⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 17.

yoğunlaşp biçimin de bütünüyle tutarlı ve mantıklı olduğunu söyler.⁴¹⁵ Bu bakımdan Cassirer, mitik düşüncenin en ilkel ürünlerinde dahi salt bir varlık yansımasından çok kendine has bir şekillendirme faaliyetiyle karşılaşacağımızı dikkat çeker.⁴¹⁶ Cassirer mitik imgelemin konusuyla değil biçimiyle ilgilendiğini çünkü mitik düşüncenin konularının, motiflerinin ölçülemeyeceğini belirtir.⁴¹⁷ Bu sebeple mitos, bilimin kullandığı yöntemlerle değerlendirilip anlaşılamaz.

Cassirer'e göre mitin ve bilimin dünya görüşleri birbirinden oldukça farklıdır. Buna rağmen mit ve bilim, insan ruhunun edimleri olarak değerlendirildiklerinde tuhaf görünse de birbiriyle kaynaştıkları fark edilir.⁴¹⁸

3.5. Astroloji ve Astronomi

Astroloji; inanç mı, sanat mı, bilim mi yoksa düşünce mi? soruları çeşitli şekillerde yanıtlanabilmektedir.⁴¹⁹ Dolayısıyla bu başlığa yer verme amacımız astrolojinin dinî bir alan olduğunu söylemek değil Cassirer'in astrolojiyle mitik/dinî düşüncedeki kader anlayışı arasında kurduğu ilişkiyi mitik/dinî düşüncedeki din dili bağlamında ele almaktır.

Hemen her dönemde bireylerin ilgisini çekeabilen astroloji;⁴²⁰ gökteki cisimlerin yerdeki cisim ve varlıklara olan etkisinin incelenmesidir. Tarihsel süreç içinde astroloji; büyü, din ve bilimle bağlantılı olmuştur. Başlangıçta astronomiyle iç içeyken sonraları popüler ve sıradan bir hâl almıştır.⁴²¹

Cassirer'e göre yanlış bir sembolik düşünme tarzı olarak astroloji, astronomi için bir hazırlık evresidir.⁴²² Bununla birlikte formel açıdan "... insan zihni tarafından cesaretle girilen sistematik-kurgusal dünya gözlemi çabasının çok kapsamlı nitelikteki bir türüdür."⁴²³

⁴¹⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 237-238.

⁴¹⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 47.

⁴¹⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 74.

⁴¹⁸ Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 7.

⁴¹⁹ Hakan Yapıcı, *Toplumun Burçlarla İmtihani: Teorik ve Gündelik Fragmanlar* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021), 27.

⁴²⁰ Yapıcı, *Toplumun Burçlarla İmtihani: Teorik ve Gündelik Fragmanlar*, 12.

⁴²¹ Laura A. Smoller, "Astroloji", çev. Tuğçe Ayteş, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 786.

⁴²² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 54. Ayrıca bk. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 97.

⁴²³ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 41.

Cassirer mito-astrolojik düşünme biçiminde gerek insanın eylemlerinin gerekse doğada vuku bulan olayların gezegenlerle ilişkilendirildiğini belirtir. Dört elemente; hava, su, toprak ve ateşe bir gezegen karşılık gelmektedir. İnsanın özsuyu, maddedeki karışımla bir görülür ve insandaki sert, sıcakkanlı, soğukkanlı, ağırkanlı ve melankolik mizaç yıldızlarla irtibatlandırılmıştır. Bitkiler, hayvanlar, maddeler ve değerli taşlar da yedi gezegen ve on iki hayvanla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla dünyadaki tüm olay, nesne ve nitelik bir bütünlük içinde konumlandırılmıştır.⁴²⁴

Cassirer bu düşüncelerin astronomik verilerle karşılaştırıldığında tuhaf görülebileceğine fakat astrolojinin boş bir batıl inanç olmadığına ve üstelik kendine has bir düşünce sistemi bulunduğuna dikkat çeker. Astroloji, dünyanın bir yasaya göre ve bir nedensellikte işlediğini açıklamıştır.⁴²⁵ Bu minvalde astrolojinin temel iddiası, yerde meydana gelen olaylarda gökyüzündeki cisimlerin etkileri bulunduğuudur.⁴²⁶

Astrolojik sistem, evrende gerçekleşen tüm fiziksel olaylar arasında gizli bir bağın mevcudiyetine ve evrenin unsurlarına hâkim olmayı sağlayan etkilerin neşet ettiği yerden sonsuz bir şekilde sürdüğü düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin açık temsilcileri de gök cisimleridir. Mevsimler ve buna bağlı olarak bitkilerin büyümesi, Güneş’in; gelgit, Ay’ın hareketi ile meydana gelir. Tıpkı bunun gibi gerek yakın gerekse uzak bağlantılar vasıtasıyla tüm bireysel olaylar gökyüzündeki cisimlerin hareketiyle ilgili düşünülür. Hatta insanın kaderi ve bireyselliği de temelini bu astrolojik sistemde bulan “psiko-kozmolojik kurgu” ile tayin edilerek açıklanır.⁴²⁷ Zira astrolojik düşüncede varlık sahasına çıkan her şey yalnızca görünüştür. Hâlbuki bu oluşların arka planında bir kader, alinyazısı bulunmaktadır. Bu perspektifte kişinin doğduğu saat diliminde gök cisimlerinin dizilimi, o kişinin tüm yaşamını etkileyen bir kesinliktedir ve “gezegen etkisi kabulü” taşır.⁴²⁸

Gök cisimlerinin dizilimi, “astrolojik determinizm”in kader olarak nitelendirilmesine imkân tanır. Burada insanın kaderini tayin eden ve onu bu zorunluluğa hapseden astroloğun horoskopudur, başka bir ifadeyle astroloğun çıkardığı doğum haritasıdır.

⁴²⁴ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 38-39; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 31.

⁴²⁵ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 39.

⁴²⁶ Yapıcı, *Toplumun Burçlarla İmtihani: Teorik ve Gündelik Fragmanlar*, 121.

⁴²⁷ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 39-40.

⁴²⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 133-134.

“Astrolojik alinyazısı” ilk etapta bireyin eylemlerini tanımlar ve ona hiçbir özgürlük tanımaz. Mantıksal şekilde belirlenen ahlaksal olanı da belirler.⁴²⁹

Cassirer, gezegenlerin her daim mitik/dinî düşüncede merkezi bir rol oynadığına⁴³⁰ ve gökte vuku bulan olayların her zaman önemsendiğine değinir. Güneşin doğması ve batması, mevsimlerin meydana gelmesi, ay ve yıldızlar ilkel mitosun üzerinde durduğu temel konulardır. İnsanın ilgisini ilk başta göğe çevirmesi onun düşünsel manada bir merakından ileri gelmemektedir. İnsan orada kendi dünyasının yansımalarını aramaktadır. Bunun nedeni ise onun kendi dünyasıyla evrenin genel gidişatı arasında gizli bir bağ bulunduğuna inanması ve bu bağı anlamak istemesidir. Dolayısıyla gökte meydana gelen olaylar sadece bilimsel bir perspektifle ele alınamazdı. Bu olaylar dünyanın yöneticileri ve insan yaşamının yön vericileri olarak görülüyorlardı. Toplumsal, ahlaki ve siyasi yaşamın tanzimi için başvurulması gereken yer, göklerdir. İnsani olaylar, karşılığını bulduğu göksel olaylarla birlikte açıklanabiliyordu. Tüm bu sebeplerden dolayı ilkel düşüncede uzay; kutsal, gizemli ve *daimonca* güçler içermektedir. Bu açıdan gökbilimin ilk kuralı bu güçlerin tehlikeli etkilerinden korunmak için bunları keşfedip anlamaktır. Cassirer, astronominin söz konusu bu mitik ve gizemli biçim içinde başka bir deyişle astroloji ile ortaya çıktığını belirtir.⁴³¹

Astrolojik düşünme, mitos ve bilim arasında kendine has formuyla konumlanmış “dengesiz bir karışım” hâindedir. Mitosun çok sayıdaki bireysel kuvvetleri ilk defa bu form içinde sistemleştirilmiş ve genel düzene dâhil edilmiştir. Çok tanrıcılığın tanrılar hakkındaki fikirlerine göre gök cisimleri tek tek tanrılarla ilişkilendirilmiş ve her birine belirli, özel bir yer ve etkinlik tahsis edilmiştir. Buna göre artık bireysel ve keyfi şekilde hareket eden değil evrensel düzene entegre olmuş güçler vardır. Fakat buradaki yasalılık yine bilimsel manada değil fantastik ve macera içerikli bir doğa kavramında toplanmış bir tasarımda anlaşılmaktadır. Astrolojik düşünceye göre güç, mekânın içinde dağılmıştır. Gökyüzünün yapısı ile bölümlerinin düzenlenmesi bu bağın nesne merkezli mekân tasavvuruyla kavranıp evrende etkili olduğunun bildirilmesidir. Dolayısıyla astrolojide temel sembol ve “nedenselliklerin şeması”, zaman değil mekândır. Bununla birlikte mitik

⁴²⁹ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 57; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 47.

⁴³⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 199.

⁴³¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 52-54.

astrolojik mekân, mantıksal açıdan bir arada bulunamayacak şeyleri kolaylıkla bir araya getirebilir. Bunu sağlayan “özdeşlik düşüncesi”dir.⁴³²

Cassirer, astrolojiden bahsederken, astrolojik sayılara da değinir. Astrolojik sayıda matematiksel düşünce ile gizemli, mistik ve fantastik bir düşünce ile yan yana gelir. Astrolog için sayı, çeşitli varlık alanlarının benzerliğini ifade eder. Gökyüzü, sayıların gözlenebilir ahengidir. Bununla doğru orantılı şekilde her sayma işlemi, dolaylı veya doğrudan gizemli, büyüsel bir bağla gökyüzüne ve bunun güçleriyle ilişkili olarak gerçekleşir. Astrolojideki kutsal sayılar, ruhun özgürlüğüne doğru atılan ilk adımı teşkil eder. Bu süreçte ruhun kullandığı araç, ruha yeniden hâkimiyet sağlar ve ruhu varlığın kaderciliğine mahkûm eder. Dolayısıyla astrolojide sayılar, insanı evrende meydana gelen zorunlu olaylar zincirine ruhsal ve bedensel şekilde bağımlı kılar. Kutsal astrolojik sayılar yedi ve dokuzdur ve bu sayılara gezegen sistemi nedeniyle şeytani bir gücün sirayet ettiği düşünülmüştür. Oysa Cassirer, modern bilimde fonksiyon sayılarının insanın özgür bir şekilde düşünmesini sağladığını belirterek bilimdeki yasalılıkla astrolojideki yasa fikrini karşılaştırır. Zira astrolojide yasa fikri, bu sistemin temelini oluşturur. Bununla birlikte yasa fikri kaderle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir.⁴³³

Cassirer, astrolojinin Rönesans’ta önemli bir yer bulduğuna dikkat çeker ve Hristiyan düşüncesi gibi etkili olduğunu belirtir. Antik mitin dünyası, antik dönem fikirlerinin yeniden görünürlük kazanmasıyla Rönesans’a gittikçe yaklaşmıştır. Orta Çağ Hristiyan dünyası astrolojiye ne meydan okumuş ne de ortadan kaldırmıştır. Bu dönemde ön plana çıkan düşünürler astrolojik sistemi kabul edip sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte Orta Çağ astrolojik unsurlara karşıt bir konumda bulunmuş, bu sistemi inkâr ve yok etmeden sadece tanrının gücünün her şeye kadir olduğu inancıyla bunu denetim altında tutmuştur. Böylece astroloji, dünyevi bir bilgi sistemi şeklinde ve çevresinden herhangi bir rahatsız edici unsurla karşılaşmadan varlığını sürdürmüştür.⁴³⁴

Cassirer, ilk dönem Hümanizm düşüncesinin astrolojiye yönelik tutumunda bir değişim görülmediğini, Rönesans’ın daha sonraki dönemlerinde ise astrolojinin temel ilkelerinin desteklendiğini, bunun nedeninin ise dünyevi ruh ve kültürde ilerleme kaydedilmesi

⁴³² Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 42-43, 55-56; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 46.

⁴³³ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 58-60; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 48-50.

⁴³⁴ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 135-137.

olduğunu söyler. Öte yandan Cassirer Rönesans'ta büyü ve astrolojinin “modern” doğa kavramına aykırı görülmediklerini aksine bunların modern doğa kavramının güçlü bir vasıtası olduklarını belirtir.⁴³⁵

Öte yandan Cassirer'e göre bilimsel astronominin kurucusu Kepler'dir ve o yaşamı boyunca astroloji ve astronominin iç içe olması sorunuyla uğraşmıştır.⁴³⁶ Kepler, Tycho de Brahe'yi savunmak için yazdığı metinde ve Mars'la ilgili yazısıyla kadim zaman ve kader tanrıları şeklinde görülen gezegenlerin bu payesini elinden almış ve böylelikle mitik/dinî düşüncenin sembolik dünyasından, bilimsel bilginin kanıta dayalı evrenine geçilmiştir.⁴³⁷

3.6. Büyü

Eski çağlardan günümüze değin neredeyse her toplumda görülebilen büyü,⁴³⁸ olayları denetim altında tutmak veya tabiatüstü kuvvetleri idare etmek için yapılan belirli tılsımlar, efsunlar ve ritüellerdir.⁴³⁹

Büyü, isteklerin gerçekleştirilmesinde kullanılan ilkel bir tekniktir. Büyüyü yapan tüm varlıklar üzerinde hâkimiyet kuracağını düşünür. Büyüye inanma zorunlu olarak büyülemede kullanılan aracın etkisine de inanmayı içerir.⁴⁴⁰

Büyü söz konusu olduğunda, büyü'nün din ile bağı kimi düşünürlerce tartışılmalıdır.⁴⁴¹ Mesela Malinowski din ve büyü'nün birbirinden ayrı şeyler olduğunu belirtmiş ve ikisi arasındaki farklılıkları listelemiştir.⁴⁴² Yine Goode, büyü'nün dinden farkını ortaya koyan on bir temel özellik sıralamıştır.⁴⁴³ Durkheim'a göre büyü, dinden neşet etmiştir.⁴⁴⁴ Frazer

⁴³⁵ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 137, 140. Cassirer'in konuyla ilgili düşüncelerinin detayı için bk. Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 135-164.

⁴³⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 54.

⁴³⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 201; bk. N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science: Kepler's A Defence of Tycho Against Ursus With Essays on Its Provenance and Significance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Kepler'in yaşamından bazı kesitler ve Tycho de Brahe ile ilişkisini konu edinen bir çalışma için ayrıca bk. John Banville, *Kepler*, haz. Sabri Gürses (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999).

⁴³⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, 452.

⁴³⁹ Marshall, *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, 299.

⁴⁴⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 69, 305.

⁴⁴¹ Detaylı bilgi için bk. Günay, *Din Sosyolojisi*, 452.

⁴⁴² Detaylı bilgi için bk. Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 92-94.

⁴⁴³ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion* (Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada: Routledge, 2001), 39-40; William Josiah Goode, *Religion Among The Primitives* (New York: Free Press, 1964), 53-54.

⁴⁴⁴ Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, 369.

dinin büyüden sonra geldiğini söyleyerek büyü-din-bilim gibi süreçlerin olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁵ Cassirer'e göre ise Frazer'in belirttiği şekliyle art arda gelen bir devirden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca elde bununla ilgili bir kanıt da bulunmamaktadır.⁴⁴⁶

Cassirer de büyü ve din hakkındaki bağ sorununun kavranılması zor ve tartışmaya açık bir konu olduğunu söyler. Ona göre düşünürlerin konuyla ilgili ortaya koyduğu fikirler çelişkilidir. Büyü ve din arasına keskin bir sınır çizmeyi istemek doğaldır, bununla beraber teoride insanlar büyü ile dinin aynı anlama gelemeyeceğine inandırılmıştır. Dolayısıyla kimse büyü ile dini müşterek bir temele indirmek istemez. Çünkü toplumda din değer verilen, büyü ise boş inanç nevinden bir kategoridedir. Eğer din büyüyle bağlantılı görülürse değerini kaybedecek zannedilir. Oysa yapıları, büyü ve dini birbirinden ayırmayı zorlaştırmıştır. Zira ilkel din söz konusu olduğunda büyü ve dinin keskin bir hatla ayrılması düşünülemez. Çünkü yaşamdaki birlik, beraberlik ve yardımlaşma duygusu içinde kaynaşmışlardır. Bu, büyü ve din için ortak bir kökendir.⁴⁴⁷

Cassirer konuyla ilgili Frazer'in "taklitçi" (*imitative*) ve "duygudaşça" (*sympathetic*) şeklindeki iki ayrı büyü formuna ve genel itibarıyla tüm büyülerin başlangıç ve önemi bakımından "duygudaşça" olarak nitelendirildiğine dikkat çeker.⁴⁴⁸ Zira insan, her şeyi bir arada tutan bir bağ olduğuna inanır. Cassirer, Stoacıların bu durumu "bütünün duygudaşlığı" şeklinde ifade ettiklerini söyler ve bu analogiyi yapmasının keyfi ve riskli olduğunu da kabul eder. Çünkü felsefi bir ifade ile mitik/duyusal bir ifadeyi aynı düzeyde görmek doğru değildir. Ama her ikisi de dinî duyguda buluşabilirler. Öte yandan Cassirer bu noktada bir büyü teorisi geliştirmekten ziyade büyüün törensel/ritüelistik boyutunu ön plana çıkarma fikrine odaklanılmasını tavsiye eder. Malinowski'nin bahsettiği Trobriand Adalarındaki yerlilerin bayramlarından örnek verir.⁴⁴⁹

Yerliler için "hasat şenliği" veya diğer adıyla *milamala*, bir eğlence zamanıdır ve oldukça karmaşık toplumsal, dinsel/büyüsel bir izlenim verir. *Milamala*'ya *baloma* denilen ataların ruhları da katılır ve şenlik süresince orada kalır. Kendileri için önceden hazırlanan

⁴⁴⁵ James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Basım, 2004), I/33-35; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 90.

⁴⁴⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 91, 98.

⁴⁴⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 90-91.

⁴⁴⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 91; Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, I/10.

⁴⁴⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 91-92.

yüksekçe yerlere oturur, şenlikteki dansları, törenleri izler. Şenlik bitiminde yerliler, *balomaları* uğurlarlar.⁴⁵⁰

Cassirer böyle bir ritüelin “duygudaşça büyü”nün hakiki manasını, dinî ve toplumsal işlevini somut olarak gösterdiğini belirtir. Cassirer’e göre din, hiçbir zaman toplumun içgüdüsel inançlarını yok etmeyi amaçlamamıştır. Bununla beraber din, toplumun bu içgüdüsel inançları yoluyla yeni bir kanala yönelmelidir. Dinin dayanaklarından biri “bütünün duygudaşlığı”na dair inançtır. Fakat Cassirer burada dinsel, büyüsel ve mitik duygudaşlığı birbirinden ayırır ve dinî duygudaşlığın farklı olduğunu çünkü bireyselliğe imkân tanıdığını belirtir. Ayrıca ilkel dinin kavramlarının değişken ve belirsiz olduğunun altını çizer.⁴⁵¹ Dolayısıyla Cassirer düşüncesinde ilkel dinden bahsedildiğinde büyüün de konuya dâhil olması doğaldır.

Özetle Cassirer din ve büyüün ayrı şeyler olduğunu kabul eder. Bununla beraber ilkel dinlerdeki bazı uygulamalarda din ve büyüün bir aradalığına işaret ederek aralarında bir bağ bulunduğuna dikkat çeker. O, bu noktada da büyü törenlerine yoğunlaşmıştır.

3.6.1. Büyünün Unsurları

Malinowski’nin belirttiğine göre büyüde birbiriyle bağlı üç temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki tabiattaki seslerin taklit edilmesi, ikincisi büyüde kullanılan kelimeler ve üçüncüsü de mitolojik unsurlardır.⁴⁵² Malinowski’nin tespitine benzer şekilde Cassirer de mitik düşüncede büyüsel dünyanın üç temel bileşeni olduğunu belirtmiştir. Bunlar; söz, yazı ve sembol büyüleridir.⁴⁵³

Bu çerçevede Cassirer, insanın bir çocuğun yalnız kaldığında ihtiyaç duyduğu kişileri (anne, baba, dadı vb.) çıkardığı seslerle yanına çağırıp bunda başarılı olması formülünü doğaya uyarlamasından bahseder. Büyüye inanmanın da bu toplumsal deney üzerine temellenmiş gibi görüldüğünü belirtir. Dolayısıyla mitik düşüncede sözün tecrübe edilen sonsuz toplumsal etkisi, nihayet tabiatüstü bir kuvvet şeklinde düşünülür. Yaşanılan çevre görülür ve görülmez tehlikelerle doludur ve ilkel insan kendini bu tehlikelerle kuşatılmış hisseder. Bu tehlikeleri sadece fiziksel araçlarla uzaklaştıramayacağını farkındadır. İlkel insan için dünya, canlı ve dile sahip bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple dünyanın güçleri

⁴⁵⁰ Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 194-195, 199-201, 205, 212.

⁴⁵¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 92.

⁴⁵² Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 76.

⁴⁵³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 47.

eğer kendisi doğru dili kullanırsa ona yardım edebilir. Hatta denilebilir ki “ilahiler, gökten ayı bile indirebilir.”⁴⁵⁴

Yine mitik düşüncede bir şeyin kendisi ile ismi birbiri içine geçmiştir. Bu bakımdan kelime veya sembol, içinde büyü içeren bir güç saklar ve bu güçle şeylerin özü ortaya çıkar. Tüm kelime ve isim büyüleri, şey ve isim arasında bir etkileşim bulunduğu kabulünden hareket eder. Bu etkileşimde hiçbir kopukluk yoktur. Dolayısıyla bir şekilde ismi öğrenen ve onu nasıl kullanacağını bilen, nesnelere üzerinde hâkimiyet sağlar.⁴⁵⁵

Cassirer, dilin büyüsel etkisinin gerçekte biçim verilmiş ve telaffuz edilmiş ses olarak netlik kazandığını belirtir. Düzenlenmiş kelime, bireysel ve sınırlı bir nitelik taşır. Bu nedenle varlık, bir yönüyle de kelimeye bağlıdır ve burası bireysel bir bölgedir. Bu bölgede kelimenin hâkimiyeti sınırsızdır. Varlık ile kelimeyi birbirine bağlayan gizemli bağ ise özel isimdir. Özel isim korkusu da içgüdüsel bir korkudur.⁴⁵⁶ Cassirer burada Goethe'nin, “... insanın ismi bedenini saran, gerektiğinde sürüklenebilecek bir pelerin değil, tamamen beden ölçüsüne göre dikilmiş bir elbise gibidir, yani tıpkı insanın teni gibi, ona zarar vermeden tırmalayıp hırpalayamayacağımız şekilde kendisinde kök salmıştır.”⁴⁵⁷ cümlesine atıfta bulunur ve başlangıçta mitik düşüncenin isme buradakinden çok daha fazla önem atfettiğini belirtir. İsim, insanın içsel varoluşunu ifade eder, kişiliği ile de bağlıdır.⁴⁵⁸

Cassirer, insanın taşıdığı ismin onun sembolü, başka bir deyişle *alter egosu* olduğunu belirtir. Büyüsel dünyada nesne ile sembol büyü arasında bir fark bulunmadığına değinir. Nasıl ki kişinin fiziki bir unsurunu ele geçiren, o kişi üzerinde hâkimiyet kurabiliyorsa kişinin sembolü/ismi ile de bunu yapabilir. Bu inançta sembole, nesnenin sahip olduğu etki gücü aynı derecede verilmiştir. Cassirer burada birinin sembolünün kesici bir aletle delindiğinde büyüsel şekilde gerçeğine de etki edeceğinden örnek verir. Yine aynı şekilde kişinin gölgesi de bu usulle kullanılabilir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 106.

⁴⁵⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 41-42, 78; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 71-72; Cassirer, *Dil ve Mit*, 59-60.

⁴⁵⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 70.

⁴⁵⁷ Goethe, *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*, 426.

⁴⁵⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 70; Konuyla ilgili yine bk. Cassirer, *Dil ve Mit*, 61; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 111-113; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 173.

⁴⁵⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 72-74; Cassirer, *Dil ve Mit*, 62.

Cassirer, dil, mitos ile sanatın başlangıçta ayrılmaz birlikteliğine dikkat çeker. Zira bunlar her birinin kendine has bir form olmalarıyla üçe ayrılmışlardır ve nasıl kelime mitik biçimde bir canlanma yaşadıysa aynı canlanmayı bütün sanatsal betim ve ifadeler de yaşamıştır. Bu açıdan büyüsel dünya resim büyüsünü, kelime büyüsünün en önemli destekçisi kabul eder. Resim kendine has estetiğini büyüsel dünyanın sınırlarını aşarak ve bu dünyanın yerine kendi özgün şekil verme üslubunu ortaya koyduğunda elde eder.⁴⁶⁰

Cassirer'in bahsettiği büyülerden biri de sayı büyüsüdür. Bu büyü formunda sayı insanın ruhi dünyasında etkili olan ve onun özbilincini inşa eden merkezi bir kuvvettir. Sayı büyüsü, duyum, duygu ve temaşayı bütün hâline getiren bir unsur şeklinde ortaya çıkar. Dolayısıyla sayı burada şeyleri, ruhta ahenkli bir şekilde düzenleyen "büyüsel bağ"dır.⁴⁶¹

Öte yandan yazı da ortaya çıktığı ve gelişme gösterdiği ilk zamanlarda büyüün alanına ait görülmüştür. Böylelikle yazı büyüsel gücüyle hâkimiyet kurmaya ve nesnenin başka büyüsel etkilere maruz kalmasını engellemeye yardım etmiştir.⁴⁶²

Araç-gereçler de mitik düşüncede büyüsel alanla ilgilidir. Mitik düşüncede insan araç ve gereci üretir fakat bu araç gerece tabiatüstü bir güç atfeder. Cassirer bunun yaygın bir inanç olduğunu belirterek mitik düşünceye sahip insanların arzularını gerçekleştirmek için kullandıkları araç ve gereçlere yalvardıklarını, şarkılar söylediklerinden söz eder. Cassirer bu durumu dinî bilincin ve tekniğin gelişiminde önemli bir öge kabul etmektedir.⁴⁶³

Büyü, basit bir uygulama değildir. Zira büyüün gerçekleşebilmesi bazı kurallara bağlıdır. Büyü sözlerinin eksiksiz ezberlenmesi, büyücünün büyü yaparken belli davranışları yerine getirmesi bu kurallara örnek verilebilir.⁴⁶⁴ Cassirer, büyüün çok büyük bir dikkate ihtiyaç duyduğunu söyler. Eğer büyü yapılması gerektiği şekliyle yerine getirilmezse etki gücünü kaybeder. Örneğin Tanrı'nın ismi doğru bir şekilde söylenmezse o büyü geçerliğini yitirir. İnsan büyü ile arzularına tam manasıyla ulaşmasa dahi bu vasıta sayesinde kendini doğa karşısında pasif bir fail olarak görmez. Doğanın

⁴⁶⁰ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 151; Cassirer, *Dil ve Mit*, 113-114; Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 78.

⁴⁶¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 216.

⁴⁶² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 323.

⁴⁶³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 294-295; Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 40.

⁴⁶⁴ Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 89.

güçlerini düzenleyip denetleyen bir manevi etki taşıdığını kabul eder. Bu yönüyle büyü, ilkel insanın öğrenim görmek durumunda olduğu bir ilk okul niteliğindedir.⁴⁶⁵

Pars pro toto denilen ve bütüne eş değer parça anlamına gelen ilke de büyü için önemli bir ilkedir. Buna göre bir kişinin sahip olduğu şeyler, o kişi gibi görülür. O kişinin parçası aslında bütünüyle kendisini temsil etmektedir. Dolayısıyla onun sembolüdür.⁴⁶⁶ Bu nedenle kişiden ayrılan veya kopan bir parçaya ne olursa bütüne de aynı şey olur. Bu ilkeden hareketle bir insanın saç, tırnak vb. bedenine ait bir parçayı ele geçiren artık o insan üzerinde etkide bulunabilir.⁴⁶⁷ Başka bir deyişle “büyüsel bir tahakküm” kurar. Çünkü bütünden ayrılan parça, bütünü yaşatmaya devam eder. Bu bağlamda Cassirer doğa kavrayışının bilimde parçalara ayrıldığını vurgular.⁴⁶⁸ Goethe bu durumu şöyle belirtir:

*Canlı bir şeyi anlamak ve tanımlamak isteyen
Önce ruhu dışlamaya çalışıyor,
Elindedir işte artık tüm parçalar
Ama ne yazık ki ruhsal bağlantı kayboluyor.*⁴⁶⁹

Alıntıdan anlaşılacağı üzere parçalara ayırıp sınıflama bilime özgüdür. Oysa Cassirer mitik düşünüşte varlığın özerk bir şekilde parçalara ayrılmasının mümkün merteye geriplanda olduğunu anlatır ve “sempatik büyü”den (*sympathischen magie*) örnek verir. Buna göre dıştan bakıldığında bir bağlılık fark edilen şeyler arasında ayırt edilmeksizin gerçek manada bir bağlantı veya mekânsal bir komşuluk görülür. Mesela bir yemeğin yenildikten sonra artıkları kemirgen hayvanlara verilmemelidir. Çünkü bu durum, artığın başına ne gelirse yemeğin ve yemeği yiyenin de başına aynı şeyin geleceği tehlikesini taşır. Zira arada büyüsel bağlantıların var olduğu düşünülür. Bundan dolayı bir kişinin kesilen tırnağı veya saçı, kendisine düşmanlık besleyen bir büyücünün ele geçirmemesi için toprağa gömülmeli yahut yakılmalıdır.⁴⁷⁰ Yine birbirine hiç benzemeyen fakat aynı ismi

⁴⁶⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 43, 90.

⁴⁶⁶ Lévy-Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, 177, 180-181; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 29; Cassirer, *Dil ve Mit*, 107; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 83, 102, 163; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 22.

⁴⁶⁷ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 54, 146-147; Cassirer, *Dil ve Mit*, 108; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 102-103.

⁴⁶⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 86.

⁴⁶⁹ Goethe, *Faust*, 98.

⁴⁷⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 86-87.

taşıyan varlıklar da parça, bütünü temsil eder ilkesi gereğince aynı görülürler. Çünkü onlar birbirinden farklı olsalar da dilde benzerdirler.⁴⁷¹

Bu çerçevede Cassirer, mitik düşüncede algılanan benzerliklerin ve eşitliklerin özdeşliğin dışsallaşması şeklinde görüldüğüne değinir. Buna göre fark edilen benzerliklerden hareketle benzer olanlar bir kategori altına yerleştirilirler. Mitosta içtekiyle dıştaki ayrımı yoktur ve dışa yansıyan belirli niteliklere göre benzerlik kurulabilir. Bu kabul, benzerlik büyüünde kendini göstermektedir.⁴⁷² Benzerlik için geçerli olan ilke, aynı mekânda bulunma ve zamansal açıdan aynı anı paylaşma durumunda da geçerlidir. Aynı mekân veya zamanda sadece bir defa bulunan şeyler, mitik/büyüsel bağlantı kurar.⁴⁷³ Zira büyüsel dünyada zamansal ve mekânsal farklılıklar söz konusu değildir.⁴⁷⁴

3.6.2. Çeşitli Büyüsel İnançlar

Cassirer, söz konusu büyüler dışında farklı büyüsel kavrayışlardan da bahseder. Mesela mitik düşünüşte avlanma, belirli kaideleri yerine getirmekten ziyade avla avcı arasındaki büyüsel bir bağ şeklinde anlaşılır. Cassirer konuyla ilgili Kuzey Amerika'daki Kızılderililerin bizon avını örnek verir. Çünkü onlar ava çıkmadan önce bizon dansı yapar ve bu dansa avın yakalandığı, öldürüldüğü anları canlandırırlar. Bu bir ritüeldir ve avdaki başarı bu ritüelin dikkatli takip edilmesine bağlıdır. Bu yönüyle ritüel ve avlanma edimi özdeşleştirilmiştir. Gerçekleştirilen eylemlerin altında yatan temel mantık, insanla hayvan arasında görülen büyüsel bir bağlantının varlığıdır. Yine buna benzer ritüeller bir yemeğin hazırlanışı için de yapılmaktadır.⁴⁷⁵

Mitik düşüncede canlı ve görülebilen gerçekliklerde büyüsel niteliklerin ve ilişkilerin bulunduğu inanılır. Kısa bir sürede gerçekleşen ama devamlılığı olan tüm olay ve durumlar, mitik-büyüsel bir manaya sahiptir. Ormanda işitilen bir uğultu veya rüzgâr sesi, hızlıca ilerleyen bir gölge, suda görülen ışık veya parıltı bu manaya örnek verilebilir. Bunların tümü, tabiatüstü bir kaynağa aittir ve toplandıkları yer tanrıların ve perilerin mekânıdır. Gerçekliğe sahip ve görülebilen şeyler, bir büyü çemberiyle kuşatılmış ve

⁴⁷¹ Cassirer, *Dil ve Mit*, 111.

⁴⁷² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 107.

⁴⁷³ Cassirer, *Sembolik Kavramının Doğası*, 177.

⁴⁷⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 88.

⁴⁷⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 253-254.

büyü vasıtasıyla görünmez ipliklerle birbirine bağlanmıştır. Bu bağ, “evrensel bir sempati”dir ve sıra dışı ile bireysel olmayan bir nitelik taşır.⁴⁷⁶

Bütün büyüler, insanın isteklerindeki güce ve bu isteklerin gerçekleşeceğine olan samimi inanca dayanmaktadır.⁴⁷⁷ Bununla birlikte büyü her zaman değil insanın sınırlarını aşan durumlarda yapılmaktadır.⁴⁷⁸ Örneğin mitik düşüncede yağmur yağması için su serpilerek yağmur büyüsü gerçekleştirilir. Fakat bu büyüsel davranışta serpilene su, yağmura benzetilen bir şey görülmekten ziyade yağmurla bağlantı kurabilen duygudaşlık ilişkisine sahip olarak düşünülür. Zira inanca göre serpilene su damlalarında yağmurun ruhu canlı bir hâlde mevcuttur.⁴⁷⁹

Mitik düşüncede büyüyle ilişkilendirilen bir başka durum da doğumdur. Zira bebek bekleyen bir kadının atalar ruhunun ikametgâhında belirli bir süre bulunduğu ve böylelikle atalar ruhunun yeniden dünyaya gelmek için o kadının bedenine girdiğine inanılır.⁴⁸⁰

Cassirer’e göre büyüye inanç, insanın failliğine dair bir farkındalık elde etmesi ve kendine duyduğu güvenin ilk belirtisidir. İnsan, tabiatüstü güçlerle iş birliği yaparak doğanın düzenini sağlar ve burada dikkatli bir şekilde yerine getirilen ritüel önemli bir rol oynar. Cassirer, büyüün oldukça yavaş ilerleyen bir sürede gözden düştüğünü, Avrupa uygarlık tarihinin en gelişmiş seyrinde dahi büyüün varlığını koruduğunu vurgular. Dinin dahi büyüde zararlı ve faydalı ayırımına giderek bazı büyülere izin vermediğini fakat faydalı bir büyü alanına da müsaade ettiğini söyler. Rönesans düşünürlerinin büyüyle ilgili fikirlerine değinir. Özetle dinî gelişim seyrine dikkat çeker ve dinsel gelişim sürecinin de mitik unsurları tamamen yok sayma anlamı taşımadığını belirtir.⁴⁸¹

Sonuç olarak büyüden bahsedildiğinde de dil, bir başka deyişle kelimeler, semboller, yazı vb. konuya dâhil olmaktadır. Zira büyü de dilden ayrı düşünülemez. Ayrıca büyüde bireyin/toplumun sembolik edimleri de karşılaşılmaktadır.

⁴⁷⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 100.

⁴⁷⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 293.

⁴⁷⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 443-444; Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 21-24.

⁴⁷⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 95.

⁴⁸⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 250-251; Baldwin Spencer - F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (New York: The Macmillan Company, 1899), 265.

⁴⁸¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 89, 98-99. Rönesans düşünürlerinin konuya dair görüşleriyle ilgili bk. Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 199-208, 229-231.

4. SANAT

Hakkında yazılan pek çok eser olmasına karşın şimdiye dek sanata dair herkesin uzlaştığı bir tanım yapılamamıştır.⁴⁸² En genel anlamıyla sanat, maddi veya zihni bir faaliyeti gerçekleştirmek amacıyla belli bir düzen içinde takip edilen özel yöntemdir.⁴⁸³ Başka bir ifadeyle hissedilen bir duygunun çizgiyle, sesle, renkle, kelimelerle veya hareketlerle yeniden canlandırılarak başkalarının da bu duyguyu hissetmesini sağlayan “insani bir etkinliktir.”⁴⁸⁴ Önemli sembol sistemlerinden biri sayılan sanat;⁴⁸⁵ nihai olanın sonluda ifade bulması, sezginin bir dışavurumudur. Dolayısıyla sezgisel bir şekilde zihne düşen fikir, dışa yansıtılan sanatsal temsil alanının sınırlarında genişleyerek varlık bulmaktadır.⁴⁸⁶

Sanat, belirli bir madde üzerinden hareketle çalışır. Örneğin konu şiir olunca dili, müzik olunca sesleri, görme duyusuna hitap ettiğinde ise kili, taşı, balmumunu ve renkleri kullanır.⁴⁸⁷ Bu bakımdan sanat, asli unsurunu kendine has bir biçimde temin eder.⁴⁸⁸

Sanata karşı duyarlılık sahibi olan Cassirer’in⁴⁸⁹ düşüncesinde sanat; dil, din ve mitostaki gibi sembolik bir formdur.⁴⁹⁰ Yüksek düzeyli üretimlere imkân sağlayan, deruni bir mana barındıran düşünülür dünyanın inşasında aktif rol oynayan,⁴⁹¹ sembolik bir dildir.⁴⁹² Kişiyi kendine ulaştıran bir yol,⁴⁹³ hususi ve tikel bir görüş şeklidir.⁴⁹⁴

Cassirer’in sanata dair düşünceleri incelendiğinde dikkati çeken hususlardan biri sanatın yalnızca mantıksal kurallarla açıklanamayacağını vurgulamasıdır. Çünkü Cassirer’e göre sanatın doğduğu kaynak derindir ve mantıksal ölçütlerden farklıdır. Örneğin iyi bir şiir yazmak, şiir üzerine bir ders kitabından öğrenilmez. Dolayısıyla sanatın ortaya çıktığı kaynakları bulmanın yolu herkesçe kabul edilen ölçütler değil bireyin bilinçsiz ve gizemli

⁴⁸² L.N. Tolstoy, *Sanat Nedir?* çev. Mazlum Beyhan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 16. Basım, 2023), 46.

⁴⁸³ Turan Koç, “Sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/90.

⁴⁸⁴ Tolstoy, *Sanat Nedir?* 50.

⁴⁸⁵ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 59.

⁴⁸⁶ France Farago, *Sanat*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020), 19, 123, 125.

⁴⁸⁷ Paul Valéry, *Şiir Sanatı*, çev. Ahmet Ölmez (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 230.

⁴⁸⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 44.

⁴⁸⁹ Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 32.

⁴⁹⁰ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 51; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 15; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 158.

⁴⁹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 61, 348.

⁴⁹² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 155.

⁴⁹³ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 88.

⁴⁹⁴ Cassirer, *Dil ve Mit*, 18; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 76.

yaşamıdır. Sanatçı, çevresindeki belirli kalıpların etkisi olmadan kendi yolunu arayan bir nevi uyurgezerdir. Uyandırılırsa sanatçının üretim gücü son bulur. Bu noktada uyandırıcı olan şey, sanattır ve birey/toplum kendini bu uyandırıcı rüyaya gönüllü dâhil eder.⁴⁹⁵

Sanat, diğer sembolik formlar gibi kendine özgü bir dünya kuran bir sembol şeklinde ortaya çıkar.⁴⁹⁶ Sembolün dünyadan ayırıcı ve dünyayla bütünleştirici özellikleri ise sanatta belirgin bir biçimde görülür. Zira sanatçı nesnel dünyayla iletişim hâindedir ve kendi içinde var olan şeylere doğru bir güzergâh bulana kadar kendiyi baş başa kalamaz. Bu iletişim hâli sanatçıyı yeniler ve o bu esnada nihayet kendi benine bir yol bulup yalnızlaşır. Fakat eser ortaya çıktığında her daim var olacak bir üzüntüyü de beraberinde getirir. Çünkü sanatçı hiçbir zaman derunundakileri tam anlamıyla dışa vuramaz. Onun içindeki zengin anlam dünyası ve ürettiği eseri birebir örtüşmez. Bu, sanatçı için bir sınır noktası olsa dahi sanatçı eserlerini bu kabule dayalı bir şekilde oluşturur ve ancak böylelikle kendisi kalacağını bilir. Sanatçıyı gerek kendine gerekse dünyaya ulaştıran yol, eserlerinde ortaya koyduğu biçimdir.⁴⁹⁷

Cassirer'e göre biçim, sanata güç verir ve bu sebeple sanat her konuyu işleyebilir. Fakat sanatçı, biçimleri keyfi bir şekilde ortaya koyamaz. Nesnelere belirgin bir hâle getirerek biçimlerin hakiki manada keşfedilmesini sağlar. Sanatçı belirli bir perspektiften bakarak hakikati dışsallaştırır ve sanat eserini algılayanlar sanatçının perspektif alanına girdiğinde artık dünya sanatçının gözüyle görünür hâle gelir. "Bu özel ışık", anlık bir ışıldama değildir ve görülmeyen noktaları görünür kılar. Örneğin Cassirer'in belirttiği üzere Balzac, *İnsanlık Komedyası*'nda çokça ayrıntılara yer vermiş, Flaubert en kötü karakterleri derinlemesine analiz etmiştir. Zola'nın kimi romanlarına bakıldığında ise bir dükkân, lokomotif ve kömür madeni hakkında detaylı tasvirler göze çarpar. Bu çalışmalarda önemsiz dahi olsa teknik ayrıntılardan kaçınılmamıştır. Bu nedenle sanatın başarısını ortaya çıkarıcı şey, bilinen ve tanınan nesnelere gerçek biçimlerini aşikâr etmesine bağlıdır.⁴⁹⁸

Cassirer'in bu çerçevede altını çizdiği nokta, sanatçının eserini salt duygu ile üretmediğidir. Cassirer'e göre sadece duygularla kuşatılan şey sanat olarak

⁴⁹⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 149.

⁴⁹⁶ Cassirer, *Dil ve Mit*; 15; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 13.

⁴⁹⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 89.

⁴⁹⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 146.

adlandırılmaz, bu bir santimantalizmdir.⁴⁹⁹ Santimantalizm, bilgiye sadece duyum vasıtasıyla ulaşılabileceğini iddia eden görüştür.⁵⁰⁰ Oysa sanat yapıcı ve üreticidir. Sanatçı santimantalist olmak istemiyorsa eserini sadece hissettiği duygular üzerine inşa etmemeli; biçim vermeyi, yorumlamayı da hesaba katmalıdır. Nitekim Cassirer için duygu, lirik şiirde dahi belirleyici bir unsur değildir. Bu yüzden Cassirer düşüncesinde sanatın iki özelliği vardır. Bunlardan biri dile getirmek diğeri de biçim vermektir. Ona göre biçim vermeden ifade edilemez fakat biçim de belli bir duyusal atmosferde varlık bulur.⁵⁰¹

Önemli bir sanat eserinin meydana gelmesi, söz konusu bu biçim ve duygunun, öznellik ile nesnelliğin mezcılmasıyla gerçekleşir. Bu bakımdan maddiliği tüm görsellik ve nesnellikle temaşa edemeyen sanatçı, sanatsal faaliyetini yerine getiremez. Bundan dolayı Cassirer düşüncesinde sanat eseri, salt öznel veya nesnel, duygu veya biçime indirgenemez, her ikisi birlikte keşfedilir. Ayrıca dış dünyanın temaşasında sembol önemli bir rol üstlenir ve sembol veya nesne birbirinden ayrılarak ifade edilmez. Sanatçı doğayı betimlemek isterse derunundakileri duyum yoluyla elde ettikleriyle birleştirmelidir. Zira sanatın kendine has ortamı, Cassirer'in belirttiği üzere “renkli yansımışlık”ta bulunur.⁵⁰² Dolayısıyla sanatta duyu ile biçim, öznel ile nesnel, diyalektik bir ilişki içindedir ve böylece yeni bir içerik meydana getirir.⁵⁰³

Bu minvalde Cassirer'in sanatta aradığı unsur yalnız duygular değil dinamizmdir ve her ne kadar karşı kutupta bulunsalar da dinamizmin dinginliğidir. Bu dinginlik, sanatın sınırlarına girildiği andan itibaren duyguların yoğunluğundan ve ağır yükünden kurtulmayla sağlanır. Sanat, insan ruhundaki dinamikliği tüm farklılığı ve deruni niteliğiyle ortaya koyar. Fakat bu dinamizmin ölçüsü, ritmi ve biçimi sadece bir duygu durumu ile ifade edilemez. Zira sanatta tek bir duyguya yoğunlaşamayız. Bu açıdan sanat, sevinç ve hüznün, acı ve tatlı, korku ve ümit gibi farklı hisler arasında gidip gelerek yaşamdaki dinamizmi bize aktarır. Duyguların özgür kalıp faal hâle gelmesi onlara

⁴⁹⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 134.

⁵⁰⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 140.

⁵⁰¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 133-134, 152; Cassirer'le aynı yüzyılı paylaşan Tagore da şiirle ilgili düşüncelerini dile getirirken duygunun şiirle bütünleşmesi gerektiğini, lirik şiirin kendisinin şiirdeki duygudan daha değerli olduğunu vurgulamaktadır. bk. Rabindranath Tagore, *Şairin Dini*, çev. Hikmet Hikay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 32.

⁵⁰² Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 59.

⁵⁰³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 47.

sanatsal bir biçim vermekle mümkündür. Bu nedenle Cassirer, sanatçının eserindeki duygunun gücünü biçimlendirici bir güç şeklinde görmektedir. Nitekim bir sanat eserini belirli bir duyguya ait olarak sınıflandırmanın bu esere haksızlık etmek manasına geldiğini söyleyen Cassirer, sanatsal süreci karşılıklılıkla açıklar.⁵⁰⁴

Buna göre her sanat eseri, kendisini üreten ile algılayan arasında bir etkileşim sağlar.⁵⁰⁵ Böylece sanat eserini gözlemleyen aktif bir şekilde sanatsal sürece dâhil olur ve duygular fiiliyata dökülür. Cassirer burada Shakespeare'in *Kral Lear*'ından ve Sophokles'in *Oedipus*'undan örnek verir ve bu eserlerde hissedilen duygunun sürdürülmeyip kişinin iç dünyasında farklı bir yere evrildiğini söyler. Çünkü bu duyguların devam ettirilmesi, kırgınlıkların ve üzücü durumların katlanılmaz bir hâl alması demektir. Fakat sanat; üzüntüleri, acıları ve kötülükleri kişinin kendini kurtarma vasıtası kılarak ona bir özgürlük alanı sağlar.⁵⁰⁶

Gördüklerini belirli bir düzende bir araya getiren sanatçı,⁵⁰⁷ nesnelere iç dünyalarını ve ahlaki yaşamlarını hissetmekle yetinmez ve bunları dışa vurur. Bu dışavurumla birlikte sanatsal imgelem belirgin hâle gelir. Fakat dışsallaştırma sadece mermer, bronz gibi maddi unsurlarla değil renklerin karışımı, ritimler ve çizgiler gibi duyuşal unsurlarla da sağlanabilir. Sanat eserini etkileyici kılan bu unsurlardaki ahenktir. Her sanat, kendine ait bir üsluba sahiptir. Farklı sanatlar bir araya gelip bir kombinasyon oluşturabilir. Mesela bir şiir resmedilebilir veya notalara dökülebilir ama biri diğerine dönüşemez. Zira her üslup, sanatın temel yapısı içinde belirli bir görevi yerine getirmektedir. Bu temel yapı şiirde de mevcuttur ve şiirsel taklit ve bulgu böylelikle güç kazanmıştır. Mesela Dante, cehennem ve cenneti kendine has biçimi ve dizeleriyle yeniden şekillendirmeseydi, cehennemin dehşeti teselli edilemezken cennetin müjdeleri ise görülen bir rüyadan ibaret kalırdı.⁵⁰⁸

Cassirer düşüncesinde bir şiiri anlamının yolu, şiirlerdeki insani duyguları yaşamaya bağlıdır. Shakespeare'in oyunlarında, Goethe'nin *Faust*'unda ve Dante'nin *İlahi Komedyası*'nda tüm insani duygular bulunur. Fakat duyguların çeşitli ton ve ayrıntılarını

⁵⁰⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 138-139.

⁵⁰⁵ Tolstoy, *Sanat Nedir?* 48.

⁵⁰⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 139.

⁵⁰⁷ Hans - Georg Gadamer vd., *Edebiyat Nedir?* çev. Şahbender Çoraklı - Ahmet Sarı (İstanbul: Babil Yayınları, 2002), 115.

⁵⁰⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 144.

kavrayamayıp değişimleri izleyemez ve değişimlerdeki duyguları hissedemezsek şiiri anlayamayız. Bununla birlikte Cassirer'e göre bir sanat eserinin özel bir yaratımından söz edilemez. Sanat eserini herhangi bir geleneksel ve psikolojik tasnif altına yerleştiremeyiz. Dolayısıyla Mozart'ın müzik eserlerini neşeli, Bethoven'inkileri hüzünlü olarak nitelendirmek doğru bir düşünce değildir. Cassirer'e göre sanat eserinde zıtların tümünü duyumsarız. Kâh neşelenir kâh hüzünleniriz. Bu bakımdan sanat eseri bütünlük içinde değerlendirilmelidir. Çünkü sanat eserinde insani duyguların tüm basamaklarını duyumsamak ve insan varlığının dinamiklerini bulmak mümkündür.⁵⁰⁹

Sanatın işlevi, kendine has ilkeleri ve yaşamı bulunan, mevcut düzene eklenen bağımsız biçimler ortaya koymaktır. Tüm sanatsal biçimler bir "epistemolojik metafor" şeklinde düşünülebilir.⁵¹⁰ Zira Cassirer düşüncesinde biçim dünyasına dâhil olmak nesnelerin bulunduğu çevrede yaşamaktan farklı bir durumdur. Biçimler insan yaşamını inşa etme ve düzenleme noktasında önemli bir role sahiptirler. Biçim dünyası sorunlardan uzaklaşma anlamına gelmemektedir. Aksine bu dünya, yaşama ve insana dair özellikleri ortaya koymaktadır. Bu yönüyle yapıcı bir unsurdur ve bu sebeple sanat, insan ötesi bir şey olarak düşünülmemelidir.⁵¹¹

Sonuç itibarıyla sanat, tarih ile birlikte bireyin ontolojik varlığıyla eğilimlerini ortaya koyabilmeyi sağlayan önemli iki araçtan biridir ve Cassirer için sanat olmaksızın insana dair bilgiler hep eksik kalacaktır.⁵¹²

4.1. Sanat Ne Değildir?

Tolstoy, *Sanat Nedir?* adlı çalışmasında Baumgarten'den Mayer'e; Lessing, Herder ve Goethe'den Shaftesbury'e, Kant'tan Spencer'e değin pek çok ismin sanata dair görüşlerini özetler. Bu isimlerden kimine göre sanat taklittir, kimine göre hazdır, bir diğerine göre oyundur.⁵¹³

Cassirer de Tolstoy'un bahsettiği bu isimlerden bazılarına atıfta bulunur. Cassirer'e göre sanat ne salt taklit ne haz ne de oyundur. Sanat; hakikatin bir taklidi değil bulgusudur ve verili bir gerçekliğin yeniden ortaya konulması anlamına gelmez. Sanat, insana hayat ve

⁵⁰⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 140.

⁵¹⁰ Umberto Eco, *Açık Yapıt*, çev. Tolga Esmer (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 3. Basım, 2016), 83.

⁵¹¹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 154.

⁵¹² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 191.

⁵¹³ Konuyla ilgili daha detaylı olarak bk. Tolstoy, *Sanat Nedir?* 21-38.

nesnel hakkında nesnel bir fikir verme vasıtasıdır. Böylelikle hakikati kuvvetlendirici bir rol oynar ve bu anlamda daima bir somutlaştırma sürecidir.⁵¹⁴

Cassirer için sanatın temel niteliği basit bir taklit ürünü olmamasıdır. Nitekim önemli sanat eserlerine bakıldığında bu durum açıkça fark edilir. Çünkü daha önce görmediğimiz eserler bizde birtakım etkiler uyandırır. Dolayısıyla bunların sadece bir taklit veya tekrardan müteşekkil oldukları düşünülemez. Aksine dünya kişiye farklı bir pencereden görünür.⁵¹⁵ Zaten sanat eseri, bir sanatçı tarafından ortaya konan “özgün bir nesnedir.”⁵¹⁶ Bu sebeple sanat, eskiyi tekrarlamaz. Sanatın taklit şeklinde görülmesi sanatta yeniliği sağlayan düşünselliğin inkârı olurdu. Çünkü düşünsellik üretici bir duruma işaret etmektedir⁵¹⁷ ki Cassirer sanatçıda bulunan bu üretici gücü “kendiliğindenlik” şeklinde nitelendirir. Bu bakımdan sanat taklit olarak kabul edilirse bu kendiliğindenlik yapıcı değil rahatsız edici bir unsur hâline gelir.⁵¹⁸ Yine sanat bir taklit olsaydı Cassirer için basit bir edim hâline gelecekti. Oysa Cassirer’e göre sanat bir görev olarak yenilik keşfetmelidir. Sanat bu görevi yerine getirmese faydasız bir eğlence ve oyundan ibaret kalır.⁵¹⁹

Cassirer için sanatın hakiki manası, değeri ve işlevi; sanatı duygu, düşünce ve imgelerin farklı bir boyutu ve yönelimi şeklinde idrak edersek kavranabilir. Zira ressamın ve mimarın eserleri nesnelere ayrıntılarını ortaya çıkarır, şiirler insanın kendi yaşamını bulmasını sağlar, belli belirsiz yetenekler tiyatro, roman ve şair tarafından gün yüzüne çıkarılır. Dolayısıyla sanat taklitten ziyade yaşamın çeşitli şekillerde ifade edilışıdır. Bu açıdan sanat, hakikati daha dinamik, renkli ve zengin bir şekilde sunar ve bunların biçimini deruni bir manada imgelemde canlandırma imkânı tanır. Nitekim insan, doğası gereği hakikate tek bir yaklaşımla ulaşmaz, perspektifini seçmede özgürdür.⁵²⁰

⁵¹⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 134-135.

⁵¹⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 60.

⁵¹⁶ Eco, *Açık Yapıt*, 66.

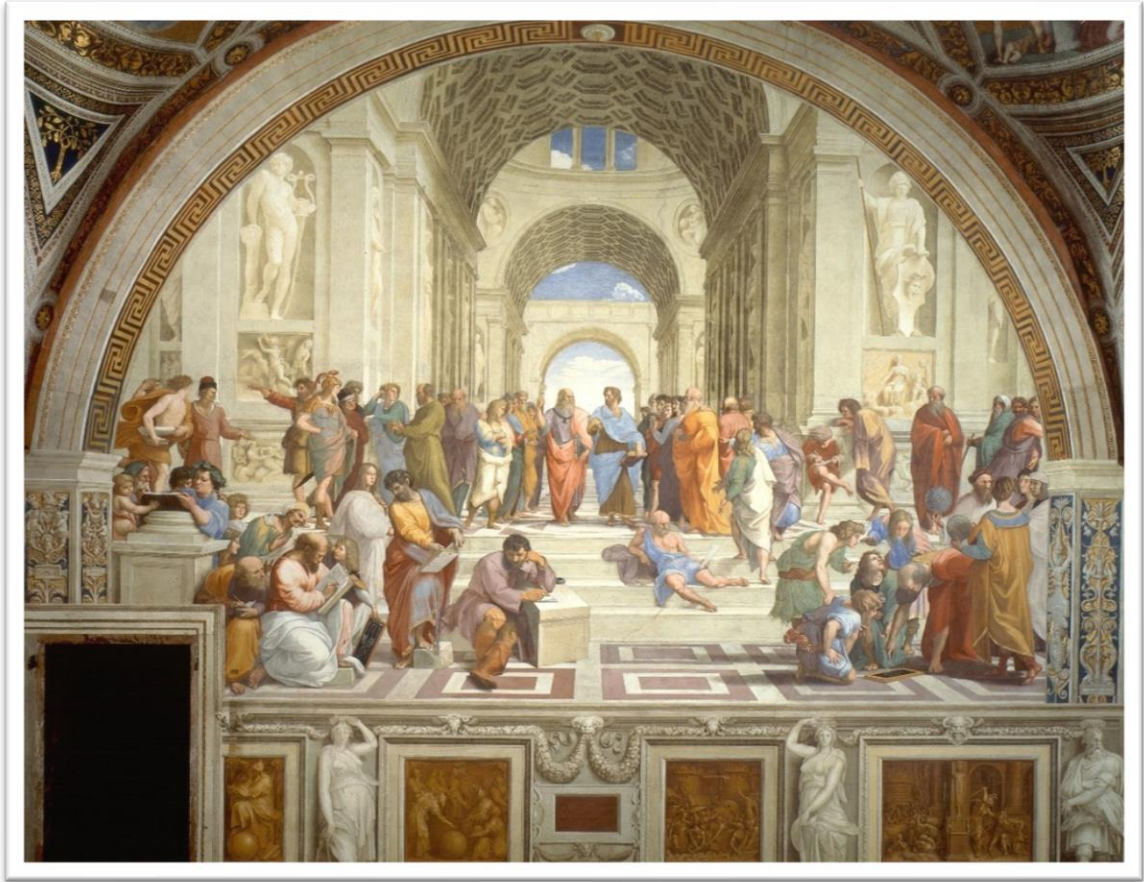
⁵¹⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 60.

⁵¹⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 130.

⁵¹⁹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 60.

⁵²⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 156-157.

Sanat bir taklit olmadığı gibi bilimsel kriterlere göre değerlendirilmeye de elverişli değildir. Çünkü sanat, doğadaki güzellikleri özerk ve yeni bir ölçüte göre değerlendirerek işler. Örneğin bir mabette kendisine saygı gösterilen bir idol, bilimsel standartlara göre tanımlanabilir, bilimin kavramlarıyla açıklanıp belli bir kategoriye dâhil edilebilir. Böylelikle o, fiziki ve kimyasal yasalarca belirlenip doğanın bir parçası hâline gelir. Fakat bu açıklama ve sınıflandırmalar bize onun anlamını veremez. Bunlar gerek mermerin estetik ve biçimi gerekse dinî açıdan önemi konusunda bir anlam ifade edemeyecektir.⁵²¹



Görsel 1: Atina Mektebi

Bu bağlamda Cassirer bir sanat eserinin; “fiziksel varoluş”, “nesnel tasvir” ve “öznel ifade”yi içeren üç boyutla anlaşılabilirliğini vurgular. Çünkü bir sanat eseri fiziksel bir varoluşa sahip olmakla birlikte onda bir “anlam” da bulunur. Cassirer düşüncelerini Raffaello'nun *Atina Mektebi* çalışması ve Michelangelo'nun eserinde kullandığı mermeri örnek vererek destekler. Bu çerçevede mermerin özelliği araştırılabilir veya resme bakınca üzerine renkler serpilmiş bir mekân düzeni içeren keten bezi görülebilir. Bu

⁵²¹ Cassirer, *Determinism and Indeterminism: In Modern Physics, Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality*, 206.

durumda sanat eseri diğer şeyler gibi bir şey hâline gelir. Oysa tabloda bir anlatım vardır ve bu anlatıma yoğunlaşıncı sanat eseri şey olmaktan çıkıp farklı bir boyuta evrilir. Tabloda Platon ve Aristoteles'in karşılıklı konuşması tasvir edilmiştir ve tasvir yalnızca renklerden ibaret değildir. Ayrıca basitçe tarihsel bir zaman dilimine de işaret etmez. Burada hakikati anlatan ne Platon ne de Aristoteles'tir. Anlatıcı Raffael'dir ve ifadesini öznel bir şekilde tasvir etmiştir. Dolayısıyla sanat eserini bu üç boyut oluşturmaktadır. Cassirer'e göre bu boyutlardan bir tanesi dahi görmezden gelinirse ve inceleme yalnızca bir boyuta indirgenirse kültürün gerçek derinliği ortaya çıkmaz.⁵²²

Öte yandan Cassirer sanatta kurgulanan mekânsal bütünlüğü, geometrik veya belli teorilerdeki mekânsal boyuttan ayıran bir çizgi çeker. Geometride mantıksal bir sistem işler; sebep ve sonuçlar vardır. Oysa sanatta, sanatsal mekân düzeninin varoluş biçimi geçerlidir. Buna göre sanatsal bir mekânda bireysel öğeler iç içe geçer, "görsel ve duygusal" bütünlük şeklinde kavranır. Dolayısıyla böyle bir mekân bilincinde biçim vermenin tükenmişliği söz konusu değildir.⁵²³

Cassirer sanatı oyundan da ayırır; faal olma, deneysel alanın sınırlarıyla çevrilmeme, çıkar gütmenden hoşlanma gibi nitelikler bakımından oyun ve sanatın benzediğini söyler. Fakat bu benzerlik hakiki bir benzerlik anlamına gelmez. Zira sanata ait imgelem oyunu belirleyen imgelemden net bir şekilde ayrılır. Oyun, görsel imgeler sunarken sanat yeni bir hakikati, biçimlerin hakikatini verir. İmgelemin; bulma, kişileştirme ve duygusal biçimler meydana getirme gücü olarak üç türü bulunur. Bir oyunda bulma ve kişileştirme gücü yer alabilir fakat duygusal biçim oluşturma yoktur. Oyunda nesnelere vardır, sanatta ise çizgiler, ezgiler, ritimler ve biçimler vardır. Sanat ve oyun arasındaki sınırı, sanatın özgür, bilinçli ve düşünsel boyutu çizer.⁵²⁴

Sanat, bir taklit ve oyun olmadığı gibi basitçe bir haz nesnesi de değildir. Sanatta duygusal anlamda bir haz bulunsa da sanatı açıklamada bunu temel almak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Sanat, bireye/topluma bir dünya sunduğunda gerçekten sanattır.⁵²⁵ Cassirer için sanat haz olarak değerlendirilecekse bile nesnelere değil biçimlere duyulan bir hazdır ve dolayısıyla biçimin hazzı nesneden farklıdır. Biçimin etkisini ruhta hissetmek kolay

⁵²² Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 74-75.

⁵²³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 51.

⁵²⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 151-152, 154.

⁵²⁵ Palmer, *Hermenötik: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, 319.

değildir, bu his güzelliğin üretilmesiyle duyulur. Çünkü sanatçıda duyum dünyasından edindiklerini basit bir şekilde kaydeden bir göz bulunmaz. Bir müzisyeni veya ressamı büyük kılan kriter, sahip olduğu dingin malzemeden devingen bir biçim ortaya koymasıdır. Haz burada duygu durumundan çıkıp işlevsel hâle gelir. Bu sebeple sanatı “nesnelleşmiş haz” şeklinde tanımlamak doğru değildir. Nitekim Milton’ın ve Dante’nin şiirlerini, Michelangelo’nun San Pietro Katedrali’ni basitçe bir haz ve eğlence amacıyla ürettikleri söylenemez. Dolayısıyla Cassirer için bir sanat eserinin güzelliği sıradan bir güzellik olarak düşünülemez. Sanattaki haz, rahatlatıp yumuşatmak yerine bütün güçleri kuvvetlendirici bir hâlde ortaya çıkar. Sanat, üzerinde düşünülen şeye karşı ciddi bir yoğunlaşma gerektirir. Bu yoğunlaşma bir tarafa bırakılır ve sanat eseri yalnız haz veren çağrışım ve duygulara odaklanılırsa Cassirer’e göre işte o zaman sanat eseri, sanatsallık vasfını kaybeder.⁵²⁶

Tolstoy, sanatta duyguların bulaşıcılığından söz eder.⁵²⁷ Oysa Cassirer Tolstoy’un sanattaki biçim unsurunu baskıladığını belirterek onun bu görüşüne katılmaz. Çünkü sanat bir duygu bulaştırma etkinliği değildir. Zira Shakespeare’in eserlerindeki karakterlerin duygu durumu, örneğin “Macbeth’in tutkusu”, “Othello’nun kıskançlığı” veya “III. Richard’ın kötülüğü” karşısındakine bulaşmaz ve bu duyguların tesiri altında kalınmaz. Ancak sanat duygular üzerinden bir mesaj verir. Büyük sanat eserleri insani yazgıları, acıları ortaya koyarak bunlara dair bir bilinç oluşturur. Öte yandan kişinin kendine dönmesini sağlar. Bu anlamda sanat uyandırıcıdır, birey/toplum da uyandırılmayı bekleyen bir uyku hâlinindedir. Dolayısıyla kişiler sanat yoluyla ifade edilen duyguların hakiki mana ve özünü kavramaya çalışır. Bu nedenle bir sanatın yetkinlik kriteri, etki derecesi değil aydınlatma derecesidir.⁵²⁸ Çünkü sanat eserleri, hakikate dair “otantik bir ifşa” sunar.⁵²⁹

Tüm bunlarla birlikte Cassirer, sanatın ilhamını bir sarhoşluk ve rüya hâli ile açıklamaya çalışan Nietzsche’nin psikolojik kuramına da karşı çıkmaktadır.⁵³⁰ Çünkü Nietzsche düşüncesinde sanat, Apollonca ve Dionysosça olanın sentezinden ortaya çıkmaktadır. Apollon; düş, denge, ölçü ve ışığın, Dionysos ise vecd ile sarhoşluk hâlinin

⁵²⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 134, 148-149, 153.

⁵²⁷ Tolstoy, *Sanat Nedir?* 49-50.

⁵²⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 137-138.

⁵²⁹ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, 55.

⁵³⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 151.

sembolüdür.⁵³¹ Nietzsche, rüyanın imge, çağrışım ve şiirsellik; sarhoşluğun ise dans, şarkı, tutku ve jest sunduğunu söyler.⁵³² Oysa Cassirer düşüncesinde bütün büyük sanat eserleri derin bir yapısal birliktelikle üretilir. Bu birlikteliği dağınık ve düzensiz bir durumu ifade eden sarhoşluk ve rüya hâli ile açıklamak indirgeyici bir yaklaşımdır. Zira biçimsiz unsurlarla yapısal bir birliktelik oluşturulamaz.⁵³³

4.2. Dil, Mitos, Din ve Sanat

Daha önce de vurgulandığı üzere Cassirer düşüncesinde sembolik evrenin unsurları olan dil, din, mitos ve sanat birbiriyle etkileşim hâlinindedir. Bundan dolayı bir formdan söz ederken bu formun diğer formla bağına değinmek kaçınılmazdır. Cassirer tüm formların kökenini mitosa dayandırmaktadır. Bu sebeple sanat ve dil onun için mitosla oldukça yakındır ve mitosta temellendirilebilir.⁵³⁴ Yine sanat ve dil hakikati biçimlendiren nesnelleştirme vasıtalarıdır ve kendilerine has nesnel bir manaya sahiptirler. Öte yandan Cassirer'e göre sanat ve dil, kullandıkları yöntem ile işledikleri konular bakımından farklıdır fakat bu formlar âdeta benzer bir mantıksal grubun kavramlarıyla iş görmektedirler.⁵³⁵

Cassirer her bir formu birbiriyle bağlı görse de her birinin bir diğeriyle müşterek olduğu ve farklılaştığı noktaları da vurgulamaktan geri durmaz. Aynı durum sanat ve mitosta da geçerlidir. Zira Cassirer, bu iki formun birbiriyle oldukça farklı olduğunu fakat her iki formun duyum dünyasında birbirine karıştığını ve böylelikle de farklılığın bir ahenk meydana getirdiğini belirtir. Yine sanat ve din zaman içinde birbiriyle mezcorsa da yapıları ve içerikleri gereği birbirinden ayrılır. Cassirer buna Hesiodos ve Homeros'la varlık bulduğunu söylediği Grek tanrılarını örnek verir.⁵³⁶ Nitekim Hesiodos ve Homeros, eserlerinde antropomorfik ve politeist bir mitolojik tanrı anlayışı geliştirmişlerdir.⁵³⁷ Cassirer'e göre daha sonraları Greklerin dinî düşüncesi bu estetik temelden belirli bir çizgiyle ayrılmıştır. Ksenophanes, Hesiodos ve Homeros'un söz konusu tanrı

⁵³¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 17-23; Kasım Küçükalp, "Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı", *Felsefe Dünyası* 53 (Temmuz 2011), 43-44, 49-50.

⁵³² Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann - R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books Press, 1968), 420.

⁵³³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 151.

⁵³⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 562.

⁵³⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 58, 95.

⁵³⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 32-33, 38.

⁵³⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi-1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 135.

anlayışlarının yerine ahlaki bir tanrı düşüncesi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple Ksenophanes’le birlikte antropomorfik olarak tanınıp faydasız görülen duyusal-görsel ve mitik-şiiresel tanrı düşüncesi eleştirilmiştir.⁵³⁸

Sanat söz konusu olduğunda dinin tamamen dışarıda kalması düşünülemez. Sanatı yaşatan kaynak dindir ve sanat, süreklilik sağlamak istiyorsa bu kaynağa dönmek durumundadır.⁵³⁹ Cassirer de sanatı mitik/dinî düşüncenin beslediğini kabul etmekte hatta bu durumu sanat için bir ayrıcalık şeklinde görmektedir. O, bu düşüncesini Vico’nun verdiği bilgiler üzerinden aktarır.⁵⁴⁰ Vico, *Yeni Bilim* adlı çalışmasında Mısırlıların kabul ettiği üzere “Tanrılar, Kahramanlar ve İnsanlar Çağı” olmak üzere üç çağdan bahseder. Buna göre şiirin temel kaynağı “Tanrılar ve Kahramanlar Çağı”nda bulunmaktadır.⁵⁴¹ Zira insanlık ilk aşamada mantıksal bir dil kullanıp soyut bir şekilde düşünemezdi. Bu sebeple sembolik bir aşamadan geçmesi gerekiyordu. Onlar poetik bir imgeleme sahipti ve fabllarla hiyeroglifleri ortaya koymuşlardı. Bu açıdan mitosu üretenle şairlerin dünyası ortak görünmektedir. Teşhis sanatını kullanabilme güçleri bulunduğundan her nesneye bir kişisellik ve iç yaşam vermektedirler. Modern çağdaki şair geride kalan “Tanrılar ve Kahramanlar Çağı”na kaybettiği bir cennete bakar gibi özlem duyar. Oysa Cassirer için bu serzeniş ve özlem yersizdir. Nitekim sanat, söz konusu bu “altın çağ” şeklinde nitelendirilen “Tanrısal Çağı”nı hiçbir zaman kaybetmemiştir. İngesel üretim yok edilemeyeceğinden her zaman varlığını sürdürür. Her dönemde ve her ön plana çıkmış sanatçıda imgelem yeni biçimler altında tekrar ortaya konur. Lirik şairler kendi iç yaşamlarını eserlerine yansıtmadan duramazlar.⁵⁴² Çünkü sanat ruhun derinliklerinden gelmektedir.⁵⁴³

Bu bağlamda Mısırlıların heykel sanatından örnek verilebilir. Cassirer’e göre Mısır heykel sanatının arka planında belirli bir mitik/dinî düşünce hâkimdir. Bu açıdan sanatsal imgelem, insanın dinsel ölümsüzlük düşüncesi için çalışır ve ölümsüzlüğü temin eden bu imgelem, fiziksel bir formda muhafaza edilir. Fakat sanatın gelişimiyle birlikte bu

⁵³⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 33; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi-I*, 166.

⁵³⁹ Aliya İzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 11. Basım, 2022), 164.

⁵⁴⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 143.

⁵⁴¹ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021), 59-62, 81, 129, 499; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 143.

⁵⁴² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 143.

⁵⁴³ İzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 189.

düşüncenin dışına çıkılır ve artık figür sanatsal bir anlamla bağımsızlık kazanır. İnsan bedeni, alınan ilhamla yeni bir anlam elde eder. Buna göre insan, özerk bir şekilde saygın hâle gelir. Çünkü o, yeni anlamıyla ilahi olanın temsilidir.⁵⁴⁴



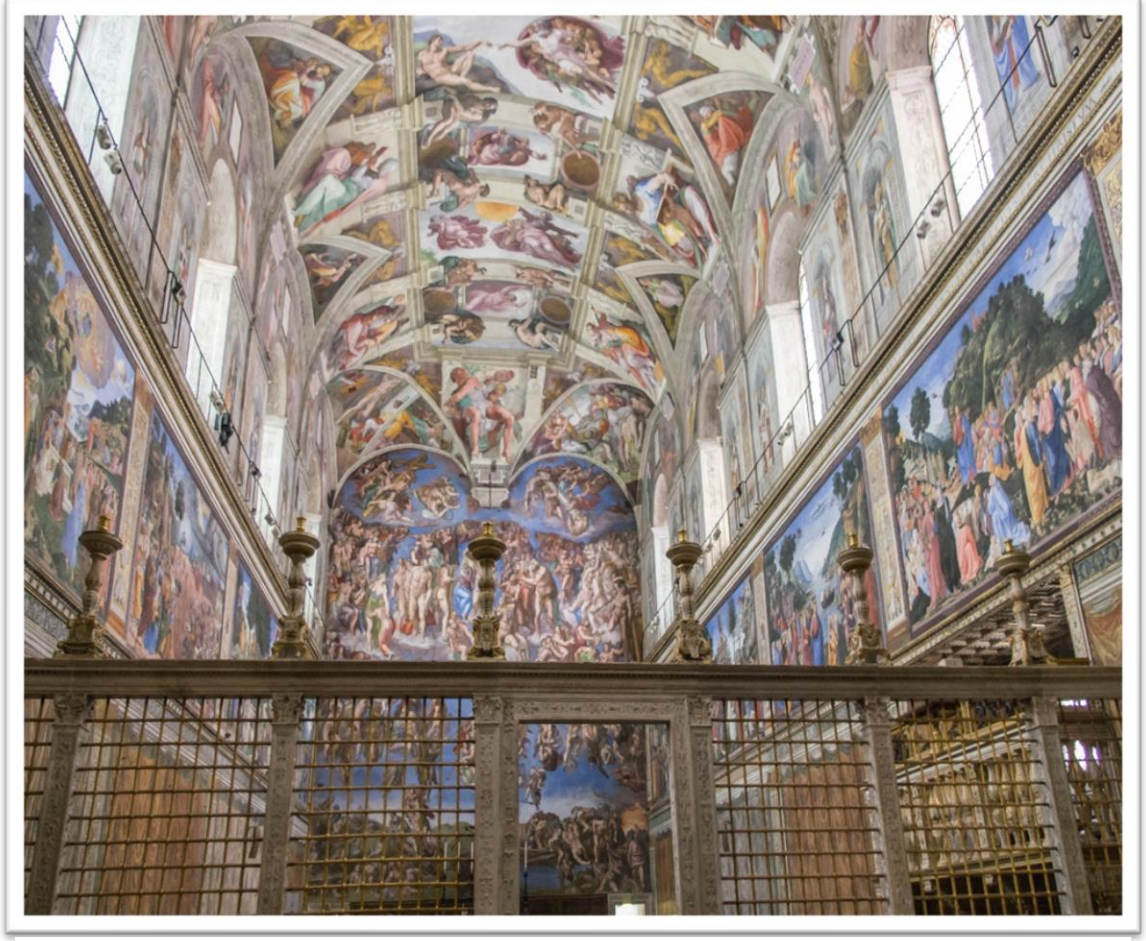
Görsel 2: Horus Tapınağı, Mısır heykel ve mimari örneği

Cassirer'e göre sanat sembolik bir edimdir fakat bu semboliklik aşkın değil içkin bir şekilde kavranılmalıdır. Sanat için öznel veya nesnel, anlatı veya tasarım dikotomisine girilmesi doğru değildir. Cassirer için Bach'ın bir Mass'ı, Parthenon'un frizleri, Bethoven'ın icraları, Leopardi'nin şiiri, Dostoyevski'nin romanı, Michelangelo'nun *Sistina Şapeli* ne anlatı ne de bir tasarımdan ibarettir. Bunlar sembolik bir manayı barındırırlar. Cassirer isim skalasını devam ettirir ve Goethe, Hölderlin, Shelley ve Wordsworth'un eserlerini sadece bu isimlerin yaşamlarına ait bir unsur şeklinde görmez. Bu eserler çok yoğun hissedilen duyguların anlık bir dışavurumu olmayıp derin bir bütünlüğe ve devamlılığa sahiptirler. Yine Shakespeare, Euripides, Moliere, Cervantes'in

⁵⁴⁴ Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 89.

eserlerinin amacı insanları eğlendirmek değildir. Sanatçı ister güldürürken isterse hüznlendirirken olsun insan yaşamına dair görüşlerini ortaya koyar.⁵⁴⁵

Cassirer'in zikrettiği isimlere bakıldığında Rönesans'a ait önemli sanat eserlerinde dahi dinî motiflerin varlığı görülür.⁵⁴⁶ Öte yandan burada dikkat çeken husus, bu motiflerin nasıl ele alındığıdır.



Görsel 3: Sistina Şapeli'nin Tavanı

Farago, Michelangelo'nun *Sistina Şapeli*'ni Rönesans'ın ruhunu yansıtan bir imge şeklinde görmektedir. Bu dönemin düşünce sisteminde insan, Tanrı'da yok olup gitmeye karşı çıkar. Doğa karşısında pasif bir taklitçi olmak istemez. O, dış dünyadan edindiklerine kendi içindeki yoğunluğu katıp zekâsıyla birlikte bir yaratıcı hâline gelir. Doğayı resimle tasvir etme aslında bir tanıma yöntemidir. Kurala dayalı bir uyarlama

⁵⁴⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 137, 146.

⁵⁴⁶ İzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 165.

biçimidir, yaratılış gününde uyulan Tanrı buyruğudur.* *Sistina Şapeli*'nin tavan süslemelerinde Hz. Âdem imgesi bulunur ve bu süslemeler insanın Tanrı'dan gelmekle birlikte O'ndan bir kopuşu simgelediği, böylelikle insanın üstün gelip özgürlüğüne kavuştuğu şeklinde yorumlanır. Dolayısıyla bu sanat eseri Rönesans'ın ruhunu vermektedir.⁵⁴⁷ Söz konusu yorum, Cassirer'in bu isimleri kendi düşüncelerine yakın bulduğu ve bilinçli olarak seçtiği izlenimini vermektedir.

Yine Cassirer'e göre Augustinus'un *İtiraf*lar'ı da sadece tarihî değil aynı zamanda gizli sembolik anlatıma sahip bir metindir. Zira Augustinus'un kaleme aldığı dram, Cassirer düşüncesinde insanlığın dinsel bakımdan bir dramıdır. Onun kendini dünyadan soyutlaması, evrensel dinî bir aşamanın tekrarı ve yansımasıdır. Cassirer, Hristiyan inancındaki sembolik dil olmadan Augustinus'un yaşamını kavrayamayacağını ve dolayısıyla bu çalışmayı yazamayacağını belirtmiştir.⁵⁴⁸

4.3. Lirizm

Poem (şiiir) kelime anlamı itibarıyla yapılmış ve üretilmiş şey anlamına gelmektedir.⁵⁴⁹ Terim olarak ise şiiir, kelimeler ile konuşma biçimleri vasıtasıyla üretilen "bir dil sanatıdır" ve kendinde tesir etme gücünü barındırır.⁵⁵⁰ Şair bu sanatı ortaya koyan kişidir ve o, üretiminde görüntüler, sesler ile duygusal tecrübelerini sembolik ifadelerle kelimelere döker. Okurlar ise şairin sembolik bir şekilde ifade ederek yan yana getirdiği kelimelerdeki görüntü, ses ve duygusal tecrübeleri kavramaya çalışan kimselerdir.⁵⁵¹

Cassirer'e göre şiiir her şeyden önce sembolik bir biçimdir. Bununla birlikte Cassirer düşüncesinde şiiir, öz farkındalık oluşturan, kişinin öz eleştiri yapmasını sağlayan, kendisi ve yaşamı hakkında hüküm verdiren de bir biçimdir. Fakat Cassirer buradaki öz eleştiriye ahlaki olarak düşünmez zira bunun beğenme veya kınama, haklı bulma veya bulmama anlamına gelmediğini belirtir. Burada şairin yaşamının yeniden yorumu şeklinde daha

* Farago'nun burada "Ahid Teolojisi"ne (*Covenant Theology*) atıf yaptığı görülmektedir. Buna göre yaratılış modeli bir sözleşme içerir. Tanrı; rüzgârı, yıldızları ve nihayet Hz. Âdem'i yaratır. "Ol!" der, yaratılanlar mevcuda gelir. Burada yaratan ile yaratılanlar aynı konumda değildir. Tanrı hiçbir şeye ihtiyaç duymadan yaratır. "İmaj taşıyıcısı" olarak insan orijinal yaratılışa bakarak ortaya bir şey koyar. Bununla birlikte bilmek, tanımak (*to know*) fiili sözleşme ifadesinin geçmediği yerlerde dahi bu sözleşme dilinin bir unsurunu teşkil eder. Michael Horton, *Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2006), 51-52, 111-112.

⁵⁴⁷ Farago, *Sanat*, 68-69.

⁵⁴⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 57.

⁵⁴⁹ *Online Etymology Dictionary*, "poem (n.)" (Erişim 31 Mayıs 2024).

⁵⁵⁰ Valéry, *Şiiir Sanatı*, 23, 74, 269.

⁵⁵¹ Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, 36.

deruni bir kavrayış vardır. Cassirer düşünceleriyle ilgili Goethe'nin *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat* adlı çalışmasını örnek verir. Goethe'nin bu çalışması bir otobiyografidir ve Goethe burada yaşamıyla ilgili hakikatleri ortaya koymuş, hayal gücü ve kurgu yapmak istememiştir. Cassirer'e göre Goethe, yaşamına dair parça parça hakikatleri ancak sembolik bir biçimde ortaya koyabilirdi.⁵⁵²

Şiirin konusuna göre epik (kahramanlıkları anlatan), pastoral (doğa güzelliklerini işleyen), didaktik (öğretici) ve satirik (yergi) şiir gibi türleri bulunur. Bu türlerden biri de lirik (duygusal) şiirlerdir ki Cassirer'in çalışmalarına bakıldığında odağının lirik şiir olduğu görülmektedir. Koç, din dilinin günlük ve bilimsel dille olduğu gibi hukuk, ahlak ve şiirsel ifadelerle de bağlantılı bulunduğunu söyler.⁵⁵³ Bu minvalde Cassirer'in şiire yönelik düşüncelerinin din diliyle bağı bilhassa lirizmde göze çarpmaktadır.

Lirizm, başka sanat türleriyle karşılaştırıldığında çok daha fazla âna hapsolmuş gibi hissedilir. Oysa Cassirer düşüncesinde lirizm yalnızca anlık bir ruh hâlinin dışavurumu şeklinde ortaya çıkmaz. Lirizm sevinç ve üzüntü gibi beden ve haz arasındaki dikotomik duyguların tüm coşkusunu belirlemez. Lirik şiiri yazan şair; acıyı, kelimeler ve ahenkle dile getirmeyi başararak bu acıyı aynı zamanda kelimeler ve ahenkle perdelemiş ve içselleştirmiştir. Böylece şair, derununda hissettiklerini duygular aracılığıyla karşı tarafa aktarmıştır. Ünlenmiş tüm lirik şairlerin amacı kendi benini ortaya koymaktır. Bu şekilde yeni bir dünyanın kapısını aralayarak hakikati daha önce deneyimlenmediği bir şekilde sunar. Cassirer'e göre Dante'nin *Yeni Hayat*'ı, Pindarisç'in şiiri, Petrarca'nın* *Sonette*'si, Goethe'nin *Batı-Doğu Divanı* ile *Sesenheimer Destanı*, Leopardi veya Hölderlin'in şiirleri geçici bir ruh hâli zinciri anlamına gelmez. Bunlar, o güne dek bilinmeyen bir "Yeni"nin esiniyle ortaya çıkıp önümüzde duran bilgiyi bize açıklar. Bunlar soyut bir şekilde ifade edilemeyen hem "olan" hem de "varolandır."⁵⁵⁴ Başka bir deyişle zihne düşün ilhamın somut bir şekilde görünürlük kazanmasıdır.

⁵⁵² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 57.

⁵⁵³ Koç, *Din Dili*, 52-53.

* Francesco Petrarca, 1304-1374 yılları arasında yaşamış İtalyan şairdir. Dünyaya düşkün, yaşam sevinci ile dolu biri olduğu belirtilmektedir. Âşık olduğu fakat kendisinden karşılık göremediği Laura'nın ölümünden sonra öncekine göre dindar bir yaşam sürdürmeye başlamış ve dini, kadim dönemdeki estetik anlayışla mezcedmeye çalışmıştır. Daha detaylı bilgi için bk. Kolcu, *Batı Edebiyatı*, 58.

⁵⁵⁴ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 61-62.

Cassirer'e göre şiir, kendi içinde bütünlük arz eden ritimler, sesler ve imgelerle kaleme alınır. Büyük lirik şiirlerde de bu bütünlük fark edilir. İşlenen konu da söz konusu bu ritim, ses ve imgelerden ayrı düşünülemez. Biçim, sezgiyi ortaya koymaya yarayan bir araç olmaktan ziyade sezginin bir unsurudur.⁵⁵⁵

Sanatta ön plana çıkan unsurlardan biri gelenektir. Zira aynı biçimler, kuşaktan kuşağa aktarılır ve aynı sanatsal eğilimler yinelenerek ortaya konur.⁵⁵⁶ Geleneğin etkisi lirizmde de görülür hatta büyük bir önemi haizdir. Lirizm bize insanlığın doğal hâllerini verir. Benzerlikler, bireysellik veya öznellikte ve tek bir anda ebediliğe taşınır. Lirizm, nesnelerin tek bir alanına odaklanıp bunu büyüdü ve şiirsel bir şekilde ifade edebilir; bu, lirizm için yeterlidir. Nitekim aynı insanlık hâllerini ve nesnelere, lirizmde bulmak mümkündür. Örneğin gül ile bülbül, aşk ile şarap, hicran acısı ile vuslatın neşesi, sonbaharda solan doğanın ilkbaharda canlanması gibi konular tüm lirik formlarda bulunur. Ama bu durum, büyük bir lirik şairin belirivermesiyle değişir. Bu şair, lirik motif ve nesnelerin alanını imkân dâhilinde genişletmeye çalışır.⁵⁵⁷ Şair bu çabasını yeni bir dil üretmek değil kendi dilinin sınırlarıyla gerçekleştirir.⁵⁵⁸ Çünkü bir şair, içinde yaşadığı toplumun dilinden uzaklaşamaz.⁵⁵⁹ O sadece bu dile yeni bir biçim ve canlılık kazandırır. Shakespeare'in şiirleri, Ludovico Ariosto ve Dante'nin dörtlükleri ve Goethe'nin şiirleri kendilerine has bir sese sahiptir. Bununla birlikte büyük bir şair hiçbir zaman kendini tekrar etmez.⁵⁶⁰

Cassirer'e göre Goethe gerek form gerekse motif seçiminde alanını genişleterek halkının ve yaşadığı yüzyılın lirizmine eğilmekten geri durmamıştır. *Batı-Doğu Divanı* ve Roma üzerine yazdığı şiirler bunun kanıtı niteliğindedir. Öte yandan *Batı-Doğu Divanı*'nda Hafız'ı, Roma şiirlerinde de Properz ve Catull'un konuşmasını oldukça az duyarız. Çünkü bu şiirlerde konuşan, çalışmasına kendi mührünü basan ve eşi benzeri bulunmayan bir yaşantı ânıdır, başka bir deyişle bu, Goethe'nin konuşmasıdır.⁵⁶¹

⁵⁵⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 134, 145; Cassirer'in lirizme dair verdiği farklı bilgiler için bk. Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 194, 217; Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Peter Gay (New Haven - Londra: Yale University Press, 2. Basım, 1989), 84-85.

⁵⁵⁶ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 213.

⁵⁵⁷ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 174.

⁵⁵⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 213.

⁵⁵⁹ Valéry, *Şiir Sanatı*, 269.

⁵⁶⁰ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 213.

⁵⁶¹ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 174.

Şair, sembolün duygusal boyutuyla bağlantı hâindedir. O, dilde başkalarının göremediği değerlere vakıftır. Diğerleri sadece iletmek istediği mesaja odaklanıp bunu da daha az bir kelimeye dökerek yapmaya çalışırken şair, ifadelerdeki duygu boyutu ve dinamizmine yoğunlaşır.⁵⁶² Zira lirik şairler en derin duygulara sahiptirler. Cassirer için kendisine bu türden duygu bahşedilmeyen sanatçı sadece yüzeysel ve sığ bir çalışma ortaya koyabilir.⁵⁶³ Bu noktada Cassirer yine lirik bir şair olarak gördüğü Goethe'den örnek verir. Ona göre Goethe'nin yaşlılık dönemindeki şiirleri sadece bir şiir yazma ve bunu aktarmaktan ibaret değildir. Ortaya koyduğu şiirler sanatsal bir üretilerdir fakat bununla beraber gücünü "karmaşık manevi bir bütünden" almaktadır ve bu bütün somut bir sembol şeklinde varlık bulmaktadır. Cassirer Goethe'nin yaşlılık dönemi şiirlerini bu nedenle "Hayır Dua Hacizcisi" şiirindeki arma yüzüklerine benzetir:⁵⁶⁴

*Armalı bir yüzük çizmek zordur,
En yüce manayı en dar yüzeye benimsetmek;
Ama sen burada bilirsin hakiki bir şeyi benimsemeyi,
Kelam gömülmüş durmaktadır, bunu pek fark etmezsin.*⁵⁶⁵

Alıntıda görüldüğü üzere Cassirer, Goethe'nin yazdığı şiirlerin arka planında derin bir bilgi bulunduğunu ve bu birikimi sembolik bir şekilde ifade ettiğini söylemektedir. Örneğin Goethe'nin Marianne von Willemer için kaleme aldığı aşk şiirlerinde bireysel duyguların ön plana çıktığı fark edilir fakat bu şiirler derin bir entelektüel-tarihsel bir birikime sahiptir. Bu aşk genel itibarıyla Goethe'de Hafız'ın şiir dünyasını ve Doğu'nun imgelerini tekrar uyandırır ve aynı zamanda bu aşkta varlığın gizemlerini hisseder. Sevdiği için çektiği hicranda da sevdiğiyle vuslat anında da tanrının dünyadan uzaklaştığı ve dünyayla olan ilişkisi arasındaki temel bağı sezer. Aşkın ifadesi kozmogonik ve kozmolojik bir hâl alır. Âşıklar kendilerini dünyadan soyutladıkları zaman tarihi ve doğayı, dini ve miti sadece farklı isimlendirmeler olarak gördükleri bu sürecin ileticisi şeklinde düşünürler. Âşıkların bu durumu hem sevince hem de ızdıraba örnek oluşturur. Cassirer'e göre "Mutlu Özlem" şiirinde bu sentez tüm berraklığıyla dışsallaşır:⁵⁶⁶

*Kimseye değil, yalnızca bilgelere söyle.
Çünkü kalabalıklar, alay bekler,*

⁵⁶² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 112.

⁵⁶³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 133.

⁵⁶⁴ Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*, 200-201.

⁵⁶⁵ Goethe, *Batı-Doğu Divanı*, 16.

⁵⁶⁶ Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*, 200-201.

*Ben, hayat dolu olanı övmek isterim.
Yanarken ölümü özleyeni.*

*Seni yaratan, senin yarattığın
Aşk gecelerindeki serinlik
Kaplara seni yabancı his,
Sessiz şamdan ışıldarken.*

*Artık kalmazsın tutuklu
Karanlıkta derinlerde.
Ve çeker, seni yeni istek
Daha yüksek birleşmeye.*

*Hiçbir uzaklık sana güç gelmez,
Uçarak gelirsin ve tutkulu,
Nihayet ışığa susamışsın
Sen kelebek, yanıp kül olmuşsun.*

*Ve bunu yapmadığın sürece,
Bu: Öl ve ol!
Sen yalnızca zavallı bir misafirsin
Karanlık yeryüzünde.*

*Dünyaları tatlandırmak için
Bir saz belirir yine de!
İsterim benim yazı kamışından
Bir şiircik çağlasın!⁵⁶⁷*

Bu çerçevede Cassirer'e göre özel ve genel, içerik ve sembol farkı ayırt edilebilir değildir. Cassirer, *Batı-Doğu Divanı*'nın dışarıdan bir bakışla "alegorik bir maskeli balo" şeklinde düşünüldüğünü ve bu nedenle Doğu'nun Goethe'nin keyfi bir oyunda giydiği kostüm olarak algılandığı izlenimi verdiğini belirtir. Fakat ona göre Goethe, Doğu'ya has motifleri bir hobi olarak algılamamış aksine Doğu'nun manevi atmosferi canlı bir şekilde kendisine işlemiştir. Dolayısıyla Goethe mevcut çevresini, Hafız'ın şiirlerinden algıladıklarıyla şekillendirmiştir. Erfurt'un gelincikleri, onun imgeleminde Şiraz'ın gül bahçelerine dönüşmüştür. Cassirer düşüncesinde bu, yakın olanı Doğu koşullarına uyarlamak gibi sıradan bir eylem değildir. Doğu, Goethe'de bir sembol olarak somut ve sezgisel bir biçimde özetlenir. Fakat bu bir bilgi verme anlamına gelmemektedir. Burada bir somutlaştırma yapılmalı ve yaşamın bütün içeriği buraya kaydırılmalıdır. Her şey manevi bir nitelik taşıdığından nihai olan, geçici bir süre için hâlihazırdakine yansıtılmalıdır.⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ Goethe, *Batı-Doğu Divanı*, 34.

⁵⁶⁸ Cassirer, *Freiheit und Form: Studien Zur Deutschen Geistesgeschichte*, 201.

Cassirer Goethe'nin Doğu'nun manevi atmosferinden etkilendiğini belirtmektedir. Fakat Said'e göre Goethe, kullandığı motif ve dekorlarla, imge ve ritimlerle Doğu'yu görünür kılarak yeniden yapılandırmıştır. Bu nedenle Goethe, ilhamını gerçek Doğu'dan alıp çalışmalarına yön vermek yerine kendi Doğu tasavvurunu ortaya koymakla yetinmiştir.⁵⁶⁹ Öte yandan Goethe'nin "bilişsel haritasında"⁵⁷⁰ Batı, Doğu'dan öncelikli konumdadır. Zira divanının başlığında bu durum aşikârdır.⁵⁷¹

Daha önce de belirtildiği üzere sanatın kaynağını mitos oluşturmaktadır.⁵⁷² Lirizm de ilk etapta mitik ve büyüsel unsurlarla bağ kurduğu gibi daha yüksek seviyedeki üretimlerinde de mitosla temas hâlini korumuştur. Cassirer'e göre büyük lirik şairlerden olan Hölderlin'in şiirlerinde söz konusu bu mitik düşünce, somut ve yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Fakat zihinde mitik semboller kadar dilin kelimeleri de yer almaktadır ve zihin bunların egemenliğinde değildir. İfade edilen şey, şeytan ve tanrılar bulunan mitik dünyadan ziyade soyut kavram ve ilişkileri anlatan tutarlı bir hakikattir. Şiir görünüş ve oyun içerdiğinden hem mitik hem de mantıksal dünyadan farklıdır. Başlangıçta mitik sembol ve kelime ruhun karşısında aşılmaz bir engel gibi dursa da artık zihnin bunları bir vasıta şeklinde kullanmaya başlar ve böylelikle mitik sembol ve kelime, zihnin özgürce dolaştığı bir atmosfere dönüşürler. Bir edebi eserde kelimelerden her biri temel bir ses ve duygu değeri içermektedir. Bu bakımdan kelime yalnızca bir anlam taşıyıcısı değil aynı zamanda bir ses ve tınıya sahip özerk bir yaşantı ve hakiki bir duyum özelliğini barındırır.⁵⁷³

Tüm bu verilere bakıldığında, Cassirer'in sembolik evrende sanata yer vermesinin kendisinin de belirttiği üzere sıradan bir seçim olmadığı görülmektedir. Zira sanat diğer formlarla bağlantılıdır.⁵⁷⁴ Sanatın özellikle mit ve dinle bağı da dikkat çekicidir. Nitekim Ülken, Tevrat'taki bölümlerde lirik ve epik şiirlerin varlığından söz eder.⁵⁷⁵ Valéry'i de Zebur'un lirik ifadeler içerdiğini belirtir.⁵⁷⁶ Meriç ise büyük nebiler şeklinde anılan

⁵⁶⁹ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 7. Basım, 2013), 31-32.

⁵⁷⁰ Okutan, "Oto-Oryantalist Söylem ve Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği", 364.

⁵⁷¹ Gürsel Aytaç, "Çevirenin Ön Sözü", *Batı-Doğu Divanı* (Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2021), 10.

⁵⁷² Hilmi Ziya Ülken, *Destanlar*, haz. Fatma Artunkal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2022), 330.

⁵⁷³ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 152, 175; Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, 213; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 76.

⁵⁷⁴ bk. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 71.

⁵⁷⁵ Ülken, *Destanlar*, 307.

⁵⁷⁶ Valéry, *Şiir Sanatı*, 283.

Yeşeya, Yeremya ve Hezekiel'in şair oldukları bilgisini verir.⁵⁷⁷ Eldeki veriler, Cassirer'in dini inancı ve Kutsal Kitap'ta atıf yaptığı bölümler göz önünde bulundurulduğunda, Cassirer'in sanatı ve bilhassa lirizmi önemsemesi manidardır. Öte yandan Valéry, şiirin aklın melekeleriyle bağlı bulunduğunu vurgular.⁵⁷⁸ Bu veri de Cassirer'in sanatçının üretimde bulunurken bilinçli hareket ettiği düşüncesiyle uyumlu görünmektedir.

4.4. Mistisizm*

Mistisizm, görünenin arkasındaki hakikate ve birliğe ulaşmayı sağlayan ruhsal deneyimdir.⁵⁷⁹ Başka bir ifadeyle kişinin kutsal varlıklar veya güçlerle bir olma hâli için çalıştığı dinî davranışlardır.⁵⁸⁰ Mistisizm, Tanrı'ya dönüşü ve onunla birliği amaçlar. Zira nefis dünyaya dalarak Tanrı'ya yabancılaşmıştır. Bunun doğal bir getirisi olarak nefis tekrar Tanrı'ya dönmeli ve onunla birleşmelidir.⁵⁸¹

Cassirer'e göre mistisizm, dinin özüne ulaşmaya çalışan bir harekettir.⁵⁸² Dolayısıyla tüm mistikler Tanrı'yı "ben"lerinde bulmayı arzu ederler ve en saf hâllerleriyle "ben"in varlığına dalarlar. Mistisizm ben ile Tanrı arasına giren her şeyi bir engel sayar. Bu durum fiziksel ve manevi dünya fark etmeksizin geçerlidir. Çünkü ruhun varlığı kendini her zaman devretmesine bağlıdır ve böylece yeni sembol ve isimler aktarır. Amacı Tanrı'dan uzaklaşmanın aksine ona yakınlaşmaktır. Oysa mistisizm bütün sembollerden arınmayı ister. Mistik, bir şeyi bilmenin sembol aracılığıyla gerçekleşeceğinden şüphe duymaz. Sembolden arındırma isteği de zaten tanrısal olanın sembolden kurtulunca kavranacağı için değildir. Mistiğin amacı daha farklı ve daha yücedir. Onun için tüm çokluklar yanılsamadır. Bu nedenle mistik, "ben"in tanrısal olana erişip onunla aynı şey hâline gelmesini ister. Cassirer, mistisizmin böyle düşünerek "ben"i dünyadan ayıramayan, belirlenmiş bir şey olarak görür. Fakat Cassirer, "ben" ve "sen" ilişkisinin başka şekilde düşünülmesi gerektiği kanaatindedir. "Ben" ve "sen" veya "ben" ve "dünya" arasındaki

⁵⁷⁷ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir* (İstanbul: İletişim Yayınları, 17. Basım, 2022), 141, 144.

⁵⁷⁸ Valéry, *Şiir Sanatı*, 24.

* Bu başlığa sanat alt başlığında yer vermemizin sebebi mistisizmin bir sanat olduğunu iddia etmek değil Cassirer'in zikrettiği mistik isimlerin, şiirlerinde vb. sembolik anlatımlara yer vermeleridir.

⁵⁷⁹ İlhan Kutluer, "Mistisizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/188.

⁵⁸⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 137.

⁵⁸¹ Titus Burkhardt, *Simya: Sembolizm ve Dünyagörüşü*, çev. Mehmed Temelli (Ankara: Verka Yayınları, 2017), 31, 151.

⁵⁸² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 338.

sınırın başlangıcı, zihinsel yaşamın başlangıcını oluşturmaz. Çünkü din, dil ve sanat üzerine yoğunlaşmalar, “ben”in hakiki doğası için arzuladığı şeye karşıtlık oluşturmaz. Tam tersine bu yoğunlaşmalar “ben”in kendi doğasını kendinde bulup kavramasına yardımcı olur. Cassirer burada herhangi bir mekânsal imgeyle tarif edilemeyecek bir bağlam bulunduğunu ve “ben”e kendi faaliyet alanından kendine yabancı farklı bir faaliyet alanına nasıl geçtiğinin sorulamayacağını belirtir. Cassirer’e göre “ben”, bu diğer alana geçtiğinde “sen”i anlaşılır yapmaz aksine “sen”le etkileşim hâline geçtiğinde “sen”in anlaşılmasını sağlar.⁵⁸³

Cassirer’e göre mistisizm, Tanrı ile insan arasında bir sınır görmez ve bu nedenle onların ilişkisinde ayrılık bulunmaz. Aksine birbiriyle diğeri için olma söz konusudur. İnsan nasıl Tanrı’yla bağ kurmuşsa Tanrı da öyle insanla ilişki hâlinindedir. Dolayısıyla tüm mistiklerin konuştuğu dil müşterektir, Mevlâna ve Angelus Silesius gibi. Cassirer bu noktada Mevlâna’nın sözlerinden örnek verir.⁵⁸⁴ Mevlâna, “Ne ben benim, ne sen sensin, ne sen “ben”sin. Hem ben benim, hem sen sensin, hem sen “ben”sin.” demektedir.⁵⁸⁵

Cassirer, Mevlâna’nın “İş bu yüzden güzel sesi dinlemek (sema) âşıklara gıdadır.. Çünkü güzel ses (sema) dinlemede kalb huzuru ve Tanrı’yla birleşme zevki vardır.”⁵⁸⁶ sözüne de atıf yapar ve mistik için Tanrı’ya giden yolun sema olduğunu belirtir. İnsanın “ben”i sema esnasında ve dinî törenlerde yok olur. Böylece kişi, Tanrı ile bağ kurar.⁵⁸⁷

Cassirer Petrarca’dan da söz eder ve onun mistisizminde din ve şiirin kaynaşıp birlikte aktığını belirtir. Petrarca’nın mistisizminin merkezinin İbn Rüşd’ün mistisizminde olduğu gibi kozmoloji değil saf bir psikoloji hâkimdir. Bu bakımdan din ile şiirin birliği vasıtasıyla ruhun Tanrı’yla bütünleşmesini amaçlamıştır. Cassirer’e göre Petrarca bunun da ötesinde egonun içsel çelişki ve değişkenliği üzerinde düşünür. Petrarca, İbn Rüşd’ün görüşlerine kendi inancını savunarak ve Ortodoks bir Hristiyan olarak karşı çıkmıştır. Bununla beraber Cassirer, Petrarca’nın Hristiyanlığını dinî olarak değil bireysel ve estetik bir yapıda görmektedir.⁵⁸⁸

⁵⁸³ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 154-156.

⁵⁸⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 318.

⁵⁸⁵ Mevlânâ, *Rubailer*, çev. Hasan Âli Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 101; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 318.

⁵⁸⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), IV/73.

⁵⁸⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 258.

⁵⁸⁸ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 175.

Mistisizm, tanrıyla bütünleşme yolundaki çabasında tüm imgelerden, deneysel mevcudiyetlerden kurtulmaya çalışır. Mistisizmin dinamiğini sabitlemiş ve harici unsurları ayıran dinî duygu oluşturur. Nitekim insanın ruhu tanrıya deneysel ve sembolik unsurlarla ulaşamaz. “Ben”, kendini sembol dünyasından kurtardığı zaman hakiki “ben”e bir yol bulur. Mistisizm sadece inancı oluşturan mitik unsurlardan değil inanca etki eden tarihsel unsurlardan da kaçır. Dogma ve sembol mistisizm için aynı kategoridedir ve mistisizm dogmaları da kendinden uzaklaştırır. Çünkü dogmayı sınırlandırıcı bir unsur olarak görür. Bununla birlikte tanrının insanla bütünleşmesi birbirine zıt iki farklı doğanın bir araya gelişi olarak anlaşılmalıdır. Buradaki ikiliğin arka planını Hristiyanlıktaki dinî ilişkinin birliği oluşturur. Cassirer bu bağlamda Eckhart’ın ifadelerine başvurur.⁵⁸⁹ Eckhart, “... Baba, Oğul’un Pınar’ıdır ve Oğul da Baba’nın akışıdır, Baba ve Oğul, Ruh’u, akarak ortaya çıkarırlar ve Pınar’ın özü olan Birlik, üç Şahıs’ın tözüdür.” demektedir.⁵⁹⁰

Cassirer’e göre söz konusu inanç ve düşünce, Hristiyan mistisizmini belirlemektedir ve “olumsuz teoloji”* yöntemiyle yeniden ifade edilir. Sonlu olan varlığın, nihai olana erişebilmesi için “nerede”, “ne zaman” ve “ne” gibi koşullar ortadan kalkmalıdır. Cassirer yine Eckhart’tan alıntı yapar.⁵⁹¹ Buna göre Tanrı, bir çembere benzetilmektedir ki bu her yer çemberin merkezi olmakla beraber hiçbir yer çevresini oluşturmamaktadır.⁵⁹² Tanrı zamandan münezzehtir ve andaki şimdidir. Böylece Tanrı, isimsiz boşluk olarak görülür. Bu boşluk “ben”i yakalayabilir. Fakat Cassirer burada Hristiyan mistisizmi ile Budist mistisizmini ayırır. Hristiyan mistisizmi, ruhun bireyselliği düşüncesi sebebiyle “ben”den kurtulduğunda bu “ben”in kurtuluşunu ifade eder. Budist mistikler tanrıya yok olurken Hristiyan mistisizmine göre sona erme noktasında “ben”in bireyselliği korunmaktadır ve “ben” kendinden kendisi geçer.⁵⁹³

Cassirer, mistisizmin zaman içinde sembole yönelmesinden de bahseder ve duyusal olarak algılanan her şeyin bir gösterge ve benzetme olduğunu belirtir. Bu sembolik biçim

⁵⁸⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 338.

⁵⁹⁰ Eckhart, *Tanrı’nın Tanrısı*, 121.

* Tanrı hakkında olumlu özelliklerden bahsetmek yerine Tanrı’nın ne olmadığından bahsetmeyi ifade eden kavramdır. bk. Koç, *Dilin Ötesi: Kur’an’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 20-21.

⁵⁹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 339.

⁵⁹² Eckhart, *Tanrı’nın Tanrısı*, 123.

⁵⁹³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 338-339.

mistisizmde yeni bir yönelimdir. Bu yönelim Cassirer'e göre tüm netliğini felsefi idealizmin tarihsel sürecinde elde etmiştir.⁵⁹⁴

4.5. Destan-Tragedya

Toplumların dinî inanç ve değerlerini, erdemlerini, kahramanlıklarını konu edinen ve içinde zengin mitolojik öğeler barındıran şiirsel anlatılara destan denir.⁵⁹⁵ Destan, insanlığın öyküsüdür ve dinî kozmogoniden beslenir. Destan, insana dair olanı açılar. Zira destanın arka planında dipdiri bir tarih bulunur. Destan yaşanan hislerin, acıların, çilelerin bir sembolü olarak toplumun koro hâlinde dillendirdiği bir tek sestir. Fakat destan yalnızca geçmişin bir anlatısı değil aynı zamanda geleceğe dönük bir ümittir. Tarih de şiir de destanla ilintilidir. Öte yandan dram ve trajedi de destandan neşet etmiştir.⁵⁹⁶

Tragedya, kendine has kural ve özellikleri bulunan bir edebiyat türü olarak şehir devletindeki toplumsal şenliklerde sahnelenen destana göre yeni bir gösteri türüdür. İnsanın daha önce bilinmeyen yönlerini ortaya koyar. Bununla birlikte davranışlarının mesuliyetini üzerine alan öznenin ortaya çıkmasındaki bir merhaleyi oluşturur. Tragedyada iki taraf bulunur. Bunlardan biri; toplumu temsil eden ve izleyenlerin duygularını dile getirme görevini üstlenen koro, diğeri; dramın onun etrafında olduğu, sıradan halka çoğu kez yabancı, başka döneme ait bir kahraman olarak bireysel şahsiyet.⁵⁹⁷

Cassirer düşüncesinde destan, geçmişte vuku bulan olayları koruyup bireyin/toplumun hafızasında canlı tutmaktan çok daha fazla bir şeye işaret etmektedir ki salt vuku bulan olayların bir hatırlanışı olsaydı o zaman kronolojiden farkı kalmazdı. Cassirer'e göre bunu Homeros'un (*İlyada ve Odysseia*), Milton'ın (*Kayıp Cennet*) ve Dante'nin (*İlahi Komedy*) destanlarına bakarak kavrayabiliriz. Çünkü bu destanlar sadece geçmişten haber vermemekte birbirinden farklı şeyler ortaya koymaktadır. Cassirer için destan, bir dünya görüşü taşımaktadır ve bu dünya görüşü destanın merkezini oluşturarak toplumu ve olayları daha farklı bir perspektiften bakmaya imkân tanımaktadır.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Daha fazla bilgi için Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 348-349.

⁵⁹⁵ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi: Destanlar Devrinden Zamânımıza Kadar* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983) I/1.

⁵⁹⁶ Ülken, *Destanlar*, 49, 56, 127, 298.

⁵⁹⁷ Jean-Pierre Vernant - Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç - Reşat Fuat Çam (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 15-16.

⁵⁹⁸ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 60.

Cassirer'in destan ve tragedyayı konu edinirken genelde Grek tragedyasına vurgu yaptığı, özelde ise Aiskhylos ile Sophokles'in isimlerini zikrettiği fark edilmektedir.⁵⁹⁹

Cassirer'e göre Grek destanı, Greklerin dinler tarihinin gelişim seyrini etkilemiştir. Cassirer'in düşüncesine göre Grek destanı bireysel "ben"e, başka bir deyişle bireysel olarak sorumluluk alan, karar veren, öz bilince sahip bir özneye geçişte ilk adımdır. Cassirer bu noktada *Gilgamiş Destanı*'ni örnek verir. Çünkü bu destan Cassirer için semavi ve genel bir mahiyet taşımaktadır.⁶⁰⁰ Bununla birlikte Gilgamiş'in kahramanlıklarına bakılarak güneşe dair bir mitos, güneşin yıllık geçişlerinin betimlenmesi, geçişlerin dönüm noktalarında yinelenişi görünürlük kazanabilir. Ayrıca güneşin bir yıllık devri, destandaki on iki tablet ile on iki hayvan resminin ilişkisine bağlıdır.⁶⁰¹ Cassirer, birçok kez denenmesine karşın *Gilgamiş Destanı*'nındaki bu semavi yorumların, Homeros'un şiirine uygulanamadığını belirtir. Homeros'un destanında ön plana çıkan güneş ve ayın kaderi değil eylemleri ve duygularıyla kahramandır.⁶⁰²

Kahraman, kendini sınırlandıran milli ve bireysel çizgileri aşarak insani formunu kazanmış, mükemmel, ebedi insandır.⁶⁰³ Kahramanlar, tüm destanlarda insanlar ve tanrılar arasındaki uçurumun ortasında bulunurlar.⁶⁰⁴ Cassirer'e göre öznenin keşfiyle insan ve tanrı arasında bulunan sınır bozulur. Kahraman, bu iki karşıt doğa arasındaki bir konumda ortaya çıkarak bunların aracısı olur. Bu bakımdan kahraman, diğer bir ifadeyle insani olan, nihai olanın alanına girmişse tanrılar da insani olanın alanına katılmışlardır. Fakat bu, pasif bir izleyici şeklinde değil insani olanla mücadele eden aktif bir katılımdır. Tanrılar kahramanlarla irtibat kurarak bireysel varoluş çevresine dağılmışlar ve bu çevrede yeni bir form ve mutlaklık elde etmişlerdir.⁶⁰⁵

Destanlar, mitolojik anlatılarıyla bilinirler.⁶⁰⁶ Dilthey'a göre de Homeros'ta etkin rol oynayan unsur mitostur. Onun destanındaki tanrıların gücü, pişmanlık duymamak, acımasızlık ve özgürlükle desteklenmiştir. Destandaki kahramanlar, kendi fiillerinin

⁵⁹⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 274-275.

⁶⁰⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 272-273.

⁶⁰¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 272; bk. *Gilgamiş Destanı*, çev. Sait Maden (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım, 2022).

⁶⁰² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 272-273.

⁶⁰³ Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, 25.

⁶⁰⁴ Ülken, *Destanlar*, 56-57, 298-299.

⁶⁰⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 273; Cassirer, *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*, 89.

⁶⁰⁶ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 250.

kurallarını kendileri koymaları gerektiğinden tanrılara yalnızca dışsal bakımdan bağlı kalırlar. Bununla birlikte Dilthey, Homeros'un kahramanlarında bireysellik bulunmadığını söyler. Zira söz konusu kahramanlar kendilerini diğerlerinden farklı kılacak herhangi bir niteliğe sahip değildir.⁶⁰⁷

Cassirer'in de Dilthey'in bu düşüncelerine yakın bir çizgide durduğu görülmektedir. Cassirer'e göre destandaki kahraman, bir olayla görünür hâle gelir. Öte yandan kahraman, olayın gerçekleştiği alandan uzaklaştığında aktif bir özne olmaktan ziyade acı çeken bir özne şeklinde ortaya çıkar. Olaya kahramanın müdahalesi olmadığı ve kahraman bu olayı sınırlandırmadığı hâlde olayla özdeşleşmiştir. Kahraman ilahi veya şeytani, dost veya düşman kuvvetlerin arasında kalmıştır ve olayların seyri onlar tarafından yönlendirilmektedir. Cassirer, Homeros'un İlyada ve Odyssey destanlarını bu açıdan mitosla ve mitik anlatılarla çok yakın görür. Çünkü kahraman, kaderini yönlendirse dahi bu yeteneğini destekleyen akıl, güç ve keskin zekâ kendisine dışarıdan verilmiş ilahi ve tabiatüstü hediyelerdir.⁶⁰⁸

Cassirer tragedyanın mitik/dinî bilinçten hareketle geliştiğini ve zaman içinde gelişim gösterse de bir sabite olarak bu kaynakla bağıni sürdürdüğünü düşünür.⁶⁰⁹ Zira tragedyayı ortaya çıkaran unsur, tapınmadır, Dionysosça törenler, danslar ve şarkılardır.⁶¹⁰ Fakat Cassirer'e göre tragedya bu noktada, bu dengesi olmayan Dionysosçu atmosferde takılıp kalmamıştır. Çünkü tragedya zaman içinde yeni bir özne, bir "ben" duygusu ve bilinci ortaya koymayı başarmıştır. Dolayısıyla Grek destanıyla atılan ilerleme adımı tragedyayla nihayete ermiştir.⁶¹¹

Dionysos kültü, "ben"nin yaşamın başlangıcından uzaklaşmasını anlatır ve bu kültürün amacı cezbe hâline geçmektir. Çünkü cezbe ilk başlangıca dönme vasıtasıdır. Bu nedenle Titanların parçalayarak yuttuğu Dionysos-Zagreus* mitosunda olduğu üzere bireyde yalnızca bir unsur, trajik bir uzaklaştırma görülür. Fakat sanatsal seyir için burada bir

⁶⁰⁷ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 87, 89-90.

⁶⁰⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 274.

⁶⁰⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 273.

⁶¹⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 273; bk. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*.

⁶¹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 273.

* Zagreus, Dionysoslar'ın ilki olarak bilinen bir tanrıdır. Zeus ile Persephone'nın oğludur. Zeus, Hera'nın zarar vermemesi için Zagreus'u Kuretlar ile Apollon'a saklaması için emanet etmiş. Zagreus'u saklamalarına rağmen Hera onu bulup Titanlara Zagreus'u kaçırmalarını emretmiş. Titanlardan kaçmaya çalışan Zagreus, şekilden şekle girmiş fakat boğa olduğunda boynuzundan yakalanarak Titanlar tarafından parçalanmış. Bir müddet sonra ise tekrar doğmuş. bk. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 293.

uzaklaştırmadan ziyade kendi içinde birlik sağlayan bir formun özetlenmesi söz konusudur. Sanatsal seyir; görsellik içeren, sınırları çizilmiş bir çerçeve gerektirir ve bu da nihayete erme anlamına gelir. Bu durum tragedyada koroyu yöneten şefin koroyu meydana getiren topluluktan kendini hem fiziksel hem de düşünsel şekilde ayrılmasında fark edilir. Oysa tragedyanın durduğu nokta burası değildir ve tragedya şahsı değil şahısları talep eder. İsteddiği “ben” ve “sen”in etkileşimi ve çatışmasıdır. Bu sebeple Sophokles ve Aiskhylos, eserlerine “karşı taraf” olacak kişileri dâhil etmişlerdir. İlk başlarda şahıs (kişilik bilinci) oyuncunun bir maskesi olarak görülürken tragedyanın gelişimiyle kişilik bilincinin gelişiminin eş zamanlı gidişi kişiliğin bu tiyatro türünde bir maskeden farklı algılanmasını sağlamıştır.⁶¹²

Homeros'ta mitosun etkin bir unsur olmasına karşın Sophokles ve Aiskhylos'da salt mitos ön plana çıkmaz. Zira mitosun karşısında artık *logos* yer almaktadır. Dolayısıyla Dilthey, Sophokles ve Aiskhylos'un tiplerinin bir kişiliğe sahip olarak biçimlendirildiklerini söyler.⁶¹³ Bu Cassirer'in çalışmamız boyunca ortaya koymaya çalıştığımız zihinsel gelişim düşüncesiyle örtüşen bir görüştür. Çünkü Cassirer, Grek tragedyasında insanın pasif bir izleyiciden ziyade özerk bir şekilde hareket edip kendi fiillerinin sorumluluğunu üstlenebilen “dramatik ve ahlaki bir özne” şeklinde görüldüğünü belirtir. Cassirer buna örnek olarak Aiskhylos'un *Agamemnon*'undan örnek getirir. Bu eserde kocasını öldüren Klytaimnestra, suçu evdeki lanetlenmiş şeytana atmaya çalışırken koro kendisine,⁶¹⁴ “Bu cinayette suçlu değilsin ha? Kim inanır, kim tanıklık eder ki buna?”⁶¹⁵ demiştir. Cassirer'e göre bu gelişim Grek felsefesinde,⁶¹⁶ “İnsanın karakteri kaderidir.”⁶¹⁷ diyen Herakleitos'un sözünde ve bu ifadeden etkilenen Sokrates, Platon ve Demokritos'ta en saf biçimini bulur. Tanrılar da bu gelişim sürecine dâhil olmuşlardır. Öyle ki tanrılar tragedyada Dike* olarak bilinen en büyük tanrının yargılamasına boyun eğerler.⁶¹⁸ Örneğin intikam tanrıçaları olarak bilinen Erinyeler,

⁶¹² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 273-274.

⁶¹³ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 90-91.

⁶¹⁴ Aiskhülos, “Agamemnon”, çev. Yılmaz Onay, *Oresteia: Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler* (İstanbul: Mitos-Boyut, 2. Basım, 2016), 63-64; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 274-275.

⁶¹⁵ Aiskhülos, “Agamemnon”, 64.

⁶¹⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 275.

⁶¹⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, 24.

* Zeus ile Themis'in kızıdır. Adalet, doğruluk ve hak kavramlarını sembolize eder. bk. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 90.

⁶¹⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 275.

Aiskhylos'un *Eumenidler* eserinde hukukun önünde verilen emre teslim olmuşlardır.⁶¹⁹ Sonuç itibarıyla destanda dışsal olan boyut, tragedyada içsel boyuta kaydırılarak yeni, ahlaki bir özne formu ortaya çıkmış ve hatta böylece tanrıların dahi varoluş şekli ile yapıları değişmiştir.⁶²⁰



⁶¹⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 275; Aiskhülos, "Eumenidler", çev. Yılmaz Onay, *Oresteia: Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler* (İstanbul: Mitos-Boyut, 2. Basım, 2016), 117-157.

⁶²⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 275.

SONUÇ

İnsanın ontolojik varlığından ayrı düşünülemeyen, bir ifade ve kültürel aktarım vasıtası olarak dil, inşa edici bir konuma sahiptir. Dolayısıyla zaman zaman geri planda kalsa dahi birey/toplum için önemini korumaya devam etmektedir. Yirminci yüzyılın başlarında dil konusuna önem verilmesiyle birlikte din dili çalışmalarıyla da ilgilenilmeye başlanmıştır. Çünkü dinin de ifade edilme biçimleri mevcuttur.

Genelde din dili çalışmaları hakkında bilgi verilip konuya dair farklı perspektiflerin ortaya konulduğu çalışmamızda daha özelden Capps'ın din dili kategorisi düzleminden hareketle yirminci yüzyılın önde gelen filozoflarından biri olan Ernst Cassirer'in din diline yaklaşımı ele alınmıştır. Buna göre din dili söylemsel ve sembolik olmak üzere iki koldan ilerlemekte ve Cassirer sembolik kategoride konumlandırılmaktadır.

Ernst Cassirer'in düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşadığı yüzyılın sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi atmosferi ile Cassirer'in habitusunun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir birey, yaşadığı gelenekten ayrı düşünülemez. Bu bağlamda Birinci Dünya Savaşı'nın yaşanması ile Almanya'da Hitler'in yönetimi devralması kilit öneme sahiptir. Cassirer'in, insanın anlam dünyasında mitos ve dinin vazgeçilmez unsurlar olduğunu düşünmesinde bu olayların etkisi vardır. Bununla birlikte bir Aydınlanmacı ve İdealizmin temsilcisi olarak Cassirer'in düşüncelerine yön veren bir diğer parametre, onun dinî kimliğidir diyebiliriz. Cassirer'in çalışmaları incelendiğinde kendi dinî inancı olan Yahudilik'ten sıklıkla bahsettiğini ve dinî inancının düşüncelerine yansıdığını görmekteyiz.

Dil ve din, insandan ayrı düşünülemeyecek olan fenomenlerdir. Bu açıdan din dili konusu özelden insanı da ele almayı gerekli kılar. Bu sebeple Cassirer'in din diline yaklaşımını anlayabilmek onun insana dair düşüncelerini bilmekle mümkündür.

“İnsan nedir?” şeklindeki ontik bir soruya Cassirer'in ontolojik mahiyette cevaplar verdiği ve insanın yapısını “anlamaya” çalıştığı fark edilmektedir. Cassirer'in insana yaklaşımı tek boyutlu ve indirgemeci olmaktan ziyade onun çok boyutluluğunu hesaba katıcı türdedir. Ona göre insan sadece akıl yönüyle ele alınmamalıdır. Çünkü insan söz konusu olduğunda duygular da ön plana çıkmaktadır ve Cassirer düşüncesinde insanı diğer canlılardan ayıran temel nitelik, insanın sembolik düşünebilmesidir. Bu noktada “İnsan sembolleştiren bir varlıktır.” ifadesi Cassirer'in bir aforizması şeklinde okunabilir.

İnsanın sembolleştirmesi duygu boyutunu içermektedir. Dolayısıyla Cassirer'e göre insan söz konusu olduğunda akıl ve duygu birlikteliği gözetilmelidir.

Cassirer için genel itibarıyla ölümlü ve sınırları olan insan, bu sınırları sembolik formlarla aşabildiği için özgür ve kültür üretebilen bir varlıktır. İnsanın üretici bir hayal gücü ve imgelemi, bununla birlikte sembolleştirme kabiliyeti vardır. Bu açıdan Cassirer, insan zihninin aktif olduğunu vurgular. İkili zıtlıkları (*binary opposition*) aşmaya çalışan Cassirer, insanda ruh-beden ayırımına gitmek yerine her ikisinin birbirini tamamladığına vurgu yapar. Yine düşünüş dünyası ile duyum dünyasının birlikte işlediğini belirten Cassirer'e göre insan dış dünyadan edindiği sembollerle düşünmektedir. Çünkü insan bilinci, duyularla aktif bir ilişki hâindedir. İnsana fizyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel varlığıyla yaklaşan Cassirer, bütüncül bir bakış açısını temel aldığı için Gestalt psikolojisinin görüşlerine yakın bir çizgide durmaktadır.

Cassirer toplumu önemsemektedir fakat insan söz konusu olduğunda toplumdan bireye değil bireyden topluma bir akış seyretmektedir. Bununla beraber birey ve toplumun diyalektik ilişkisine dikkat çekmektedir.

Cassirer'in düşüncelerini anlamada ve anlamlandırmada “sembol”, “sembolik evren” ve “sembolik form” kavramları kilit rol oynamaktadır. Cassirer; insana, topluma, kültüre ve tarihe kısaca insanın anlam dünyası olan yaşama sembol, sembolik evren ve sembolik formlar merceğiyle bakmaktadır.

Cassirer sembolü hakikati barındıran bir temsil olarak görmektedir. Onun düşüncesinde sembolün sembolize ettiği şeyle ilişkisi doğrudandır. Cassirer bu fikrini Gestalt psikolojine dayanan sembolik özlülük (*symbolic pregnance*) kavramıyla ifade eder. Buna göre bir sembol, sembolize ettiği şeyle mühürlenmiştir ve onunla dopdoludur. Sembolik özlülük, sembol ve onun sembolize ettiği şeyle arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır.

Cassirer düşüncesinde sembol ve gösterge ayırımına gidildiği görülmektedir. Cassirer için sembol ve gösterge birbirinden farklıdır ve bu farklılıklar şöyle sıralanabilir: Gösterge tek biçimli, iş görücü nitelikte ve fiziksel bir varlığa sahiptir. Oysa sembol, çok boyutlu, işlevsel ve anlam dünyasına aittir. İnsan, dünyayı semboller vasıtasıyla inşa eder.

Dil, din, mitos, sanat, bilim, hukuk ve teknoloji Cassirer'e göre birer sembolik formdur. Daha özelden dil, din, mitos ve sanat sembolik evreni oluşturan sembolik formlardır ve bunlar ona göre rast gele seçilmiş formlar değildir. Birbirlerine zıt gibi görünseler dahi

aralarında işlevsel bir birlik vardır. Her bir sembolik form kendine özgü bir dünyaya sahiptir. Hiçbir şekilde taklit değildir. Aksine üretici ve gelişici niteliktedir. Bir sembolik form diğerinden üstün görülemez. Her biri aynı derecede (*gleich/gleichartig/equality*) önemlidir ve gereklidir. Dahası bu formlar insan yaşamında dengede durmalıdır. Sembolik formlar düşünsel olanı anlaşılır kılar ve bunlara bütüncül bir şekilde yaklaşılmalıdır. Her biri bir objektiviteye sahiptir ve gerçeklikleri vardır. Yüzeysel değil derinlemesine değerlendirilmelidir. Her bir form kendi özelliğine göre anlaşılmalıdır. Sembolik formlar varlıktaki değil anlamdaki müşterekliğe ulaşma vasıtasıdır. Cassirer'e göre sembolik formlar birer görme biçimidir ve bir kavrayış sunar. Kanaatimizce sembolik evreni oluşturan dil, din, sanat ve mitos; Cassirer'in ideolojisinin kristalize olduğu formlardır. Zira bu formlar Rönesans hümanizmiyle uyumludur. Yine bu formların Warburg Kütüphanesi'ndeki kitapların diziliminde takip edilen sistemin konu başlıklarıyla aynı doğrultuda olduğu fark edilmektedir.

Cassirer düşüncesinde sembol, sembolik formlar ve sembolik evren, kültür ile tarihe sıkı bir ilişki hâlinindedir. Çünkü Cassirer kültürü, sembolik formların oluşturduğunu belirtmektedir. Bireyin özgürleştiği yer, kültürel atmosferdir. Kültür her zaman yeniliklere açık olan bir inşa sürecidir. Cassirer bu inşa sürecinde insanın failliğine vurgu yapar. İnsan verili bir dünyaya gelmiş olsa da yapıp etmeleriyle bu verili dünyaya etkiye ve katkıda bulunarak bu dünyayı şekillendirir. Dolayısıyla kültürün inşası toplumsaldır. Cassirer toplumun üretimlerinin bir sonucu olarak gördüğü kültür için "özneler arası dünya" ifadesini kullanmaktadır. Cassirer'e göre bu dünyaya katılım fiziksel bir mekâna girmekten farklıdır. Kültürel dünyaya girişin anahtarı sembollerdir. Cassirer bir kültürü anlamının yolunun o kültür içine girmekle mümkün olduğunu belirtir.

Kültür ve sembol, tarihe sıkı bir bağla bağlıdır. Tarihî veriler semboller vasıtasıyla anlaşılabilir. Ayrıca kültürel ürünler tarihsel süreç içerisinde varlık bulur ve sembollerin yorumlanması ve yeniden yorumlanmasıyla muhafaza edilebilir. Tarihî verilerin içinde canlı bir ruh bulunur ve bu ruh verilerin güncelliğini sağlayan unsurlardır.

Çalışmamız her ne kadar bir sosyolojik kuram çerçevesinde ele alınamasa da Cassirer'in görüş ve düşüncelerinin ağırlıklı olarak sembolik etkileşimcilikle bilhassa da George Herbert Mead'in fikirleriyle benzer olduğu görülmüştür.

Cassirer din dilinin sembolik oluşunu ortaya koymuş ve bunu farklı dinlerin isimlerini zikrederek ve bu dinlere inananların fiillerinden hareketle somutlaştırmıştır. Cassirer bu çerçevede odağının mitik/dinî düşüncenin içeriği değil biçimi ve içsel bütünlüğü olduğuna vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla sembolik eylemler ön plandadır.

Cassirer'in din dilinin sembolik boyutunu ortaya koyarken Budizm, Hinduizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi geniş bir din skalasına sahip olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber Mevlâna'dan bahsettiği, Kur'an-ı Kerim'in geçtiği bir kaynaktan alıntı yapıp Kur'an-ı Kerim'e yer verdiği hâlde incelediğimiz kaynaklarda İslam dininden hiç söz etmediğini, İslam dinini paranteze aldığını belirtebiliriz. Cassirer'in konuyla ilgili örnek verdiği dinleri veya zikrettiği isimleri bilinçli bir şekilde tercih ettiği kanaatindeyiz.

Cassirer düşüncesinde her bir sembolik formun kaynağı mitostur. Zaman içinde sembolik formlar özerk hâle gelmişlerdir. Bununla beraber Cassirer din söz konusu olduğunda dinin mitle kaynaştığını ve dinin mitten ayrı düşünülmemeyeceğini belirtir. Cassirer mitleri anlamsız bulmamaktadır. Siyasi mitlere yaklaşımı olumsuz olsa da genel manada mitlere olumlu yaklaştığı görülmektedir. Cassirer düşüncesinde mitler insan hayatından dışlanamayacak mahiyettedir. Cassirer'in böyle düşünmesi gayet doğaldır. Çünkü Almanya'da Hitler'in yönetimi devralma sürecinde mitlerin insan yaşamındaki önemini fark etmiştir. Dahası Cassirer'in inandığı Eski Ahit mitik unsurlar içermektedir. Anladığımızı göre bu parametreler onun mitlere bakış açısını şekillendirmiştir.

Cassirer din dilinin sembolik oluşuna dair düşüncelerini ortaya koyarken aslında duyguları da konuya dâhil etmektedir. Bize göre Cassirer bu hususta insanın ontolojik yapısını dikkate almıştır. İnsan sembolleştirebilme yeteneğine sahiptir. Onun kullandığı dil dahi bir sembol sisteminden ibarettir. Bu bakımdan bireyin/toplumun dinî inanç ve duyguları; sembolik eylemlerle dışsallaşabildiği gibi söz öbekleriyle veya mimari eserlerde de somut bir hâlde ifade edilebilir. Cassirer'e göre mitik/dinî düşünce sanatı besleyen bir kaynaktır. Dil, din, mitos ve sanatın işlevsel birliği burada karşımıza çıkmaktadır.

Birey/toplum yüce bir varlığa/Tanrı'ya yalvarırken, onun adını zikrederken, ona övgüde bulunurken veya ibadet ederken bir dil kullanır. Bu dil bazen kelimelerle, bazen jest ve mimikle bazen eylemle veya sanatsal bir forma bürünerek somutlaşır. Lirik bir şiir,

mimari bir eser, destan veya tragedya dinî duyguların temsil edilip sembolik şekle büründüğü unsurlardır. Yine peygamberlerin gönderildikleri topluma hitapları dil vasıtasıyla ve bu dil zamanı aşma niteliğine sahiptir. Bu çerçevede Cassirer'in "söz"ü ve konuşmayı ön plana çıkardığı kanaatindeyiz.

Cassirer geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölünen zaman dilimlerinden gelecek zamana vurgu yapar. Cassirer'in bu zaman dilimini önemseydiğini anlıyoruz. Ona göre peygamberlerin söylemleri "peygamberce gelecek" şeklinde nitelendirilmektedir. Tespit ettiğimiz üzere Cassirer'in çalışmalarının satır aralarında Tanrı Krallığı düşüncesi yer almaktadır ve bu düşünce de geleceğe ait olması bakımından manidardır. Cassirer'in Tanrı Krallığı düşüncesi eskatolojiktir.

Öte yandan Cassirer sürekli olarak bir din gelişiminden bahsetmektedir. Cassirer'in bu düşüncesini sembolik formların gelişici nitelikte olduğunu belirtmesiyle tutarlı bulmaktayız. Fakat Cassirer'in evrim teorisini eleştirdiği bilinmesine karşı bu din gelişimi bize evrimci yaklaşımı düşündürmekte ve Cassirer'in neyi kastettiği muğlak kalmaktadır. Ayrıca Cassirer'in söz konusu bu din gelişimi düşüncesiyle, insan zihninin gelişimini kabul ettiğine dair bir kapı araladığını ve burada hümanizmin etkilerini görmekteyiz.

Cassirer ilkel ve tek tanrıcı din ayrımına gitmiş; her iki dinin kültürden etkilendiğini ve kültürü de etkilediğini belirtmiştir. Öte yandan ilkel din onun için kültürel bir olayken tek tanrıcı dini tümüyle kültürel bir şey olarak görmediğini düşünmekteyiz. Zira Cassirer'in kutsal kitap ifadelerine atıf yapması, peygamberlerden bahsetmesi ve Tanrı Krallığı düşüncesi nedeniyle kutsal kitap, peygamber ve ahiret inancına sahip olduğunu anlamaktayız.

Cassirer, gerçekliğin özne olduğunu vurgulamıştır. Bununla beraber kalkış noktasının varlık değil yaşam olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla buradan Cassirer'in dinin tecrübi boyutuna vurgu yaptığı sonucunu çıkarıyoruz. Ayrıca o, şey alanı, ilahi alan ve hayvani alan şeklinde kategorileştirmeye gitmiş ve şeyin insani bir kategori olduğunu, hayvani bilincin bu kategorinin altında, ilahi olanın da ötesinde bulunduğu dikkat çekmiştir. Cassirer'e göre aşkınlık bir anlam alanıdır ve bu alan ifade etme alanına dönerek nesnede anlaşılır olmaktadır.

Cassirer'in bir "Mutlak" düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Ona göre "Mutlak", sembolik formları ortadan kaldırarak değil onlar vasıtasıyla anlaşılabilir. Zira "Mutlak"la

yüz yüze iletişim kurulamaz. Ayrıca Cassirer insanın manevi alandan ne metafizik ne de psikolojik olarak ayrı olamayacağına vurgu yapmaktadır. Burada da Cassirer'in insanı maddi ve manevi açıdan bir bütün olarak değerlendirdiğini anlamaktayız.

Bize göre Cassirer'in, dinin ve mitosun insan yaşamındaki önemini ortaya koyması, insan söz konusu olduğunda bireyin akıl, beden, ruh ve duygu dünyasını bütüncül bir şekilde ele alması önemli bir yaklaşımdır. Fakat Cassirer'in içinde yaşadığı geleneği aşmaya çalışırken bütünüyle bu etkilerden uzaklaşmadığı da aşikârdır. Zira Cassirer her ne kadar "aşkın"ı ayrı bir kategoride görmüş ve insani alanın ötesine yerleştirmiş olsa da insanı merkeze alması dolayısıyla yaygın kanaate katılarak onun hümanist eğilimleri terk edemediğini düşünmekteyiz. Cassirer'in dini paranteze almayan bir modernliğe sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü Cassirer Modernizmin sacayaklarından biri olan hümanizmin veya daha özde Rönesans hümanizminin etkilerinden kurtulamamıştır. İdeolojisi, ifadelerinde somutlaşan Cassirer'in insanı özgür ve sınırlı olarak nitelendirmesi ile özneyi merkeze alarak tecrübeye vurgu yapması hümanizmin karakteristik düşünce yapısıyla doğru orantılıdır. Ayrıca yukarıda söz edildiği üzere din gelişimi ile insan zihninin gelişimine atf yapması onun modernizmin her ne kadar kültür söz konusu olduğunda katılmasa da ilerlemecilik fikrini de aşmadığını göstermektedir. Cassirer'in din dilinin sembolik boyunu ele alırken eylemi ön plana çıkarmasının da bireyin hakikati tecrübe etmesiyle ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Yeminin Arkeolojisi: Dilin Kutsal Ayini*. çev. Önder Özden. Ankara: Nika Yayınevi, 2020.
- Aiskhülos. “Agamemnon”. çev. Yılmaz Onay. *Oresteia: Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler*. 9-70. İstanbul: Mitos-Boyut, 2. Basım, 2016.
- Aiskhülos. “Eumenidler”. çev. Yılmaz Onay. *Oresteia: Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler*. 115-157. İstanbul: Mitos-Boyut, 2. Basım, 2016.
- Aktay, Yasin vd. *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Basım, 2020.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Aristoteles. *Poetika: Şiir Sanatı Üstüne*. çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 16. Basım, 2018.
- Aronson, Elliot. *The Social Animal*. New York: Worth Publishers, 10. Basım, 1999.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006-2010.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Ataman, Kemal. “Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 313-329.
- Ataman, Kemal. *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem Üzerine Yazılar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017.
- Austin, J. L. *How To Do Things With Words*. ed. J. O. Urmson. Büyük Britanya: Oxford University Press, 1962.
- Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*. haz. Mehmet Emin Sular. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

- Aytaç, Gürsel. “Önsöz”. *Heinrich von Ofterdingen*. 9-10. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Aytaç, Gürsel. “Çevirenin Ön Sözü”. *Batı-Doğu Divanı*. 9-10. Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Bâbil Yararılış Destanı: Enuma Eliş*. çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Basım, 2023.
- Bahtin, Mihail. *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Târihi: Destanlar Devrinden Zamânımıza Kadar*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983.
- Banville, John. *Kepler*. haz. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Barnard, Alan. *Genesis of Symbolic Thought*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Bast, Rainer A. “Giriş”. çev. Mustafa Tüzel. *Rousseau, Kant, Goethe*. VII-XIX. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Batuhan, Hüseyin - Grünberg, Teo. *Modern Mantık*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2. Basım, 1977.
- Batuk, Cengiz. “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana Da Verecek Bir Mesajı Var mı?”, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu. 25-42. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2020.

- Becker, Howard. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press, 1966.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Bernstein, Douglas A. vd. *Psychology*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2008.
- Bernstein, Richard J. *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*. çev. Feridun Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Best, Steven - Kellner, Douglas. *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmlar*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Bilgin, Vejdî. *Sosyal Çözülme ve Din*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Bilgin, Vejdî. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bilgin, Vejdî. *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Bilgin, Vejdî. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Bilgin, Vejdî. “Câhiliye’den İslâm’a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (Ocak 2005), 123-142.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir?* çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli. İstanbul: Lotus Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bolger, Robert K. - Coburn, Robert C. *Religious Language, Meaning and Use: The God Who Is Not There*. Büyük Britanya: Bloomsbury Publishing, 2019.
- Bourdieu, Pierre. *Heidegger’in Politik Ontolojisi*. çev. Aslı Sümer. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2018.
- Bowler, Peter J. “Evrim”. çev. Eren Ada. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. ed. Gary B. Ferngren. 686-697. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

- Brinton, Daniel Garrison. *Religions of Primitive Peoples*. New York: The Knickerbocker Press, 2. Basım, 1898.
- Brugsch, Heinrich. *Religion und Mythologie, der alten Ägypter*. Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1891.
- Bultmann, Rudolf. “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi”, çev. Cengiz Batuk, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu. 165-174. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Burkhardt, Titus. *Simya: Sembolizm ve Dünyagörüşü*, çev. Mehmed Temelli. Ankara: Verka Yayınları, 2017.
- Burns, Islay Ferrier. “Holiness”, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings. VI/741-743. Büyük Britanya: Morrison and Gibb, 1913.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Cankorel, İclal. “Heinrich von Ofterdingen”. *Heinrich von Ofterdingen*. 11-17. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Cankorel, İclal. “Önsöz”, *Faust*. 9-18. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Cassirer, Ernst. *Descartes’s Kritik der Mathematischen und Naturwissenschaftlichen Erkenntnis*. Marburg: Goteborgs Universitet, 1899.
- Cassirer, Ernst. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*. çev. William H. Woglom - M. D. - Charles W. Hendel. New Haven: Yale University Press, 2. Basım, 1950.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy Of The Enlightenment*. çev. Fritz C. A. Koelln - James P. Pettegrove. New Jersey: Princeton University Press, 1951.
- Cassirer, Ernst. *Determinism and Indeterminism: In Modern Physics, Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality*. çev. O. Theodor Benfey. Londra: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1956.

- Cassirer, Ernst. *Freiheit und Form*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 3. Basım, 1961.
- Cassirer, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. çev. Peter Gay. New Haven - Londra: Yale University Press, 2. Basım, 1989.
- Cassirer, Ernst. *Zur Metaphysik Der Symbolischen Formen*. ed. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- Cassirer, Toni. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Cassirer, Ernst. *Sembol Kavramının Doğası*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Cassirer, Ernst. "Form and Technology". çev. Wilson McClelland Dunlavey - John Michael Krois. *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*. ed. Aud Sissel Hoel - Ingvild Folkvord. 15-53. New York: Palgrave Macmillan Press, 2012.
- Cassirer, Ernst. *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. New Haven - Londra: Yale University Press, 2013.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Cassirer, Ernst. *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Cassirer, Ernst. *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Cassirer, Ernst. *Dil ve Mit*. çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Cassirer, Ernst. *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*. çev. Emre Can Ercan. Bursa: Verka Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernst. “Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme”. çev. Doğan Özlem. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. 222-258. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 3. Basım, 2019.
- Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant Goethe*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Cassirer, Ernst - Heidegger, Martin. *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*. çev. Kubilay Hoşgör. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. “Platon: Hayatı ve Yapıtları”. *Phaidros*. 7-21. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Changeux, Jean - Pierre - Ricoeur, Paul. *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Cilacı, Osman. “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Kursları*. çev. Erkan Ataçay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Cooper, Barry. *Beethoven*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Coşkun, Deniz. *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Hollanda: Springer Press, 2007.
- Cusa, Nicholas Of. “Idiota De Mente, The Layman On Mind”. çev. Jasper Hopkins. *Nicholas Of Cusa On Wisdom And Knowledge*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1996.
- Cushing, Frank Hamilton. *Outlines of Zuñi Creation Myths*. Washington: Government Printing Office, 1896.

- Çıkar, M. Şirin. “Nahiv İlimi”. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 79-110. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Dahlstrom, Daniel O. “Cassirer’s Phenomenological Affinities”, *Interpreting Cassirer: Critical Essays*. ed. Simon Truwant. 193-213. New York: Cambridge University Press, 2021.
- Demir, Necati. “Ernst Cassirer’in Tarih Görüşü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Aralık 2009), 289-309.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Descartes, Rene. *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One’s Reason and Seeking Truth in the Sciences*. çev. Ian Maclean. New York: Oxford University Press, 2006.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *History Of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Douglas, Angela E. *The Symbiotic Habit*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Douglas, Mary. *Doğal Semboller: Kozmoloji Keşifleri*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Durkheim, Emile. *Avustralya Totem Sistemi’nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*. çev. İzzet Er. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Eckhart, Meister. *Tanrı’nın Tanrısı*. çev. Damla Pehlivan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Eco, Umberto. *Açık Yapıt*. çev. Tolga Esmer. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 3. Basım, 2016.

- Eilenberger, Wolfram. *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*. çev. Shaun Whiteside. New York: Penguin Press, 2020.
- Eliade, Mircea. *Patterns In Comparative Religion*. çev. Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, 1958.
- Eliade, Mircea. *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 4. Basım, 2020.
- Eliade, Mircea. *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Emiroğlu, Kudret - Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Er, İzzet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 30. Basım, 2021.
- Farago, France. *Sanat*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Fay, Brian. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1999.
- Flanagan, Kieran. *Teolojideki Sosyoloji: Düşünimsellik ve İnanç*. çev. Emrullah Ataseven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2001.
- Foucault, Michel. *Ölüm ve Labirent*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018.

- Frazer, James G. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. çev. Mehmet H. Doğan. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınları, 1992.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Frobenius, Leo. *Und Afrika Sprache*. Berlin Vita: Deutsches Verlagshaus, 1912.
- Fromm, Erich. *Sağlıklı Toplum*. çev. Yurdanur Salman - Zeynep Tanrısever. İstanbul: Payel Yayınevi, 4. Basım, 2006.
- Fromm, Erich. *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*. çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Gadamer, Hans - Georg vd., *Edebiyat Nedir?* çev. Şahbender Çoraklı - Ahmet Sarı. İstanbul: Babil Yayınları, 2002.
- Gadamer, Hans - George. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Gadamer, Hans - George. *Philosophical Hermeneutics*. çev. David E. Linge. Amerika Birleşik Devletleri: University of California Press, 2. Basım, 2008.
- Gadamer, Hans - George. *Güzelin Güncelliği: Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*. çev. Fatih Tepebaşı. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2017.
- Gawronsky, Dimitry. "Ernst Cassirer: His Life And His Work, A Biography". *The Library Of Living Philosophers*. ed. Paul Arthur Schilpp. VI/1-37. Menasha: George Banta Publishing, 1949.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures*. Amerika Birleşik Devletleri: Basic Books Publishing, 1973.
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. çev. Monika B. Vizedom - Gabrielle L. Caffee. Şikago: The University of Chicago Press, 1960.
- Gilgamiş Destanı*. çev. Sait Maden. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım, 2022.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2016.

- Giddens, Anthony. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi*. çev. Ümit Tatlıcan - Bekir Balkız. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. çev. Şamil Öcal. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Gingerich, Owen. “Kopernik Devrimi”. çev. Yasmina Peker. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. ed. Gary B. Ferngren. 504-512. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethes Sämtliche Werke*. 45 Cilt. haz. Franz Schultz. Berlin: T. Knauer.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Genç Werther’in Acıları*. çev. Nihat Ülner. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 39. Basım, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Yarat Ey Sanatçı: Şiirler, Roma Ağıtları, Akhilleus*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust*. çev. İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*. çev. Mahmure Kahraman. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Batı-Doğu Divanı*. çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş. Geniş - L. Ünsaldı - S. N. Ağırnaslı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Goldmann, Lucien. “Sosyolojinin Epistemolojisi”. çev. Bekir Balkız. *Sosyoloji Dergisi* 31 (Mart 2015), 123-134.
- Goode, William Josiah. *Religion Among The Primitives*. New York: Free Press, 1964.
- Gordon, Peter E. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Amerika Birleşik Devletleri: Harvard University Press, 2012.
- Görgün, Tahsin. “Tahsin Görgün’ün Müzakerecilere Cevabı”. *Din Dili*. haz. Ahmet Baydar. 232-241. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.

- Güç, Ahmet. “Güneş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/288-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Güç, Ahmet. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güç, Ahmet. “Yahudilik (Mâbed ve İbadet)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/207-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 29 Aralık 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları, 9. Basım, 2023.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019.
- Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion*. Amerika Birleşik Devletleri - Kanada: Routledge, 2001.
- Hansson, Jonas - Nordin, Svante. *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. Bern: Peter Lang AG, 2006.
- Hawes, James. *Kısa Almanya Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Hegel, G. W. F. *Phemenology of Mind*. çev. J. B. Baillie. New York: The Macmillan Company, 1910.
- Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 4. Basım, 2015.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011.
- Hendel, Charles W. “Ernst Cassirer”. *The Library Of Living Philosophers*. ed. Paul Arthur Schilpp. VI/55-59. Menasha: George Banta Publishing, 1949.
- Hendel, Charles W. “Preface”. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*. vii-xv. New Haven: Yale University Press, 2. Basım, 1950.
- Henig, Ruth. *The Weimar Republic: 1919 - 1933*. Londra: Routledge Published, 1998.

- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Homeros. *İlyada*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Horton, Michael. *Introducing Covenant Theology*. Grand Rapids. Michigan: Baker Books, 2006.
- Hoşgör, Kubilay. *Algının Grameri: Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Öğretisinde Zihin Fonksiyonları Olarak İfade, Temsil ve Anlam*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hoşgör, Kubilay. "Sonsöz: Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü". *İnsan Nedir? - Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*. 41-86. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Irish, Jerry A. "America and the Kingdom of God". *The Journal of Religion* 56/3 (Temmuz 1976), 238-254.
- İzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Jardine, N. *The Birth of History and Philosophy of Science: Kepler's A Defence of Tycho Against Ursus With Essays on Its Provenance and Significance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Jevons, Frank Byron. *An Introduction to the History of Religion*. Londra: Methuen & CO., 1896.
- Kafka, Franz. *Milena'ya Mektuplar*. çev. Esen Tezel. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 31. Basım, 2019.
- Kant, Immanuel. *Anthropology From A Pragmatic Point Of View*. çev. Mary J. Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Logic*. çev. J. Michael Young. Amerika Birleşik Devletleri: Cambridge University Press, 1992.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment". çev. James Schmidt. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answer and Twentieth-*

- Century Questions*. ed. James Schmidt. 58-64. Londra: University of California Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. çev. Celal Yeşilçayır. Ankara: Fol Kitap, 2. Basım, 2021.
- Karabağ, İmran. “Aydınlanma İdeolojisinin Dile Yansımaları J.C. Gottsched ve J. C. Adelung’un Dil Üzerine Düşünceleri”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 15 (2015), 31-47. DOI:10.9775/kausbed.2015.003
- Keller, Helen. *Hayat Hikâyem*. çev. Mehmet Ali Çelikel. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2015.
- Kızıl, Hayreddin. “Dinî Sembolizm Üzerine”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 327-351.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Klages, Ludwig. *Vom Wesen Des Bewusstseins*. Berlin Heidelberg: Springer - Verlag, 4. Basım, 1955.
- Koç, Turan. “Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi: Kur’ân’ın Dil ve Uslubu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Kolcu, Ali İhsan. *Batı Edebiyatı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 7. Basım, 2013.
- Köktürk, Milay. *Ernst Cassirer’de Sembol ve Sembolik Formlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Köktürk, Milay. “Çeviriye Önsöz”. *Sembol Kavramının Doğası*. 7-8. Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Köktürk, Milay. *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.
- Köktürk, Milay. *Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş*. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Köktürk, Milay. "Sunuş: Cassirer'in Bilim ve Kültür Felsefesi". *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. 7-20. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Köktürk, Milay. *Toplum ve Kültür*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Kreis, Guido. "Cassirer's Philosophy of Mind From Consciousness to 'Objective Spirit'". *Interpreting Cassirer: Critical Essays*. ed. Simon Truwant. 170-189. New York: Cambridge University Press, 2021.
- Krois, John Michael. "Introduction: Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden - An Unknown Chapter in Intellectual History". *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. 7-29. Bern: Peter Lang AG, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Mistisizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/188-190. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (Haziran 2008), 73-93.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 28. Basım, 2021.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Kuvancı, Cenan. *Din Dili Dil Oyunu Mu?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Küçükalp, Kasım. "Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı". *Felsefe Dünyası* 53 (Temmuz 2011), 41-52.
- Küçükalp, Kasım. *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Langer, Susanne K. *Philosophy In A New Key: A Study In The Symbolism Of Reason, Rite, And Art*. New York: The New American Library Published, 6. Basım, 1954.
- Lennon, Thomas M. "Kartezyencilik". çev. Tuğçe Ayteş. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. ed. Gary B. Ferngren. 231-234. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Levine, Emily J. *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, And The Hamburg School*. Şikago: The University of Chicago Press, 2013.

- Levi-Strauss, Claude. *Hüzünlü Dönenceler*. çev. Ömer Bozkurt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Lofts, S. G. - Calcagno, A. "Translators' Introduction". *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. ix-xxxiii. New Haven - Londra: Yale University Press, 2013.
- Mali, Joseph. "The Myth of the State Revisited, Ernst Cassirer and Modern Political Theory". *The Symbolic Construction Of Reality*. ed. Jeffrey Andrew Barash. 135-162. Londra: The University of Chicago Press, 2008.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 21. Basım, 2012.
- Martin, Matthew L. *The Kingdom of God in the Gospel Commentaries of St. Thomas Aquinas: Historical, Ecclesiastical and Eschatological Dimensions*. Washington D.C.: The Catholic University of America, 2016.
- Matherne, Samantha. *Cassirer*. New York: Routledge, 2021.
- McAlister, Melani. *The Kingdom of God Has No Borders: A Global History of American Evangelicals*. Amerika Birleşik Devletleri: Oxford University Press, 2018.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Mensching, Gustav. *Din Sosyolojisi: Din, Kültür ve Toplum İlişkileri*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Literatürk Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 19. Basım, 2017.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 27. Basım, 2018.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2022.
- Meriç, Cemil. *Işık Doğudan Gelir*. İstanbul: İletişim Yayınları, 17. Basım, 2022.
- Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.

- Mevlânâ. *Rubailer*. çev. Hasan Âli Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Nitel Veri Analizi*. çev. Deniz Örcü. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Mills, C. Wright. *Sosyolojik Tahayyül*. çev. Ömer Küçük. İstanbul: Hil Yayın, 2016.
- Mills, Sara. *Discourse: The New Critical Idiom*. Londra, New York: Routledge, 1997.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*. Büyük Britanya: Cambridge University Press, 1993.
- Moret, Alexandre. *Mystères Égyptiens*. Boulevard Saint-Michel: Librairie Armand Colin, 1927.
- Morris, Charles W. “Giriş: Sosyal Psikolog ve Toplum Felsefecisi Olarak George H. Mead”. çev. Yeşim Erdem. *Zihin, Benlik ve Toplum*. 15-41. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Mücevher, Muhammet Hamdi. “Örgütlerde Simbiyotik Yaşam: İşbirlikçiler, Sıgıntılar ve Asalaklar”. *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi* 6/15 (Haziran 2021), 172-184. <https://doi.org/10.25204/iktisad.855529>
- Nancy, Jean - Luc. *Noli Me Tangere: Bedenin Kaldırılması Üzerine Deneme*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Niebuhr, H. Richard. *The Kingdom of God in America*. Amerika Birleşik Devletleri: Harper & Row Publishers, 1937.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. çev. Walter Kaufmann - R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books Press, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım, 2023.
- Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. çev. İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Ogburn, William Fielding. *Social Change With Respect To Culture And Original Nature*. New York: B.W. Huebsch Press, 1922.
- Okutan, Birsan Banu. *Popüler Kültür Din ve Kadın*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Okutan, Birsan Banu. *Din Sosyolojisi ve Göstergibilim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

- Okutan, Birsen Banu. “Oto-Oryantalist Söylem ve Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği”. *Kadın Olmak: İslâm, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 363-396. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Oldenberg, Hermann. *The Religion of The Veda: Die Religion des Veda*. çev. Shridhar B. Shrotri. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2. Basım, 2004.
- Online Etymology Dictionary*, Erişim 31 Mayıs 2024.
- https://www.etymonline.com/word/poem#etymonline_v_17526
- Otto, Rudolf. *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*. çev. Floyd V. Filson - Bertram Lee-Woolf. Boston: Starr King Press, 1957.
- Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2016.
- Özakupınar, Yılmaz. *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi II: Gündelik Dil Paradigması*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi III: İkinci Wittgenstein’da Gramer Paradigması*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Özlem, Doğan. *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Özlem, Doğan. *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 3. Basım, 2019.
- Öztürk, Emre. *Ernst Cassirer’de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer’de Yorum Teorisi*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Panofsky, Erwin. *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*. çev. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Peukert, Detlev J. K. *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity*. çev. Richard Deveson. New York: Hill and Wang Press, 1989.
- Phillips, D.Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: Palgrave Macmillan Press, 1993.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 40. Basım, 2020.
- Rabinow, Paul - Sullivan, William M. "The Interpretive Turn: A Second Look". *Interpretive Social Science: A Second Look*. ed. Paul Rabinow - William M. Sullivan. 1-30. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Recki, Birgit. "Kant ve Aydınlanma". çev. Hakan Çörekçioğlu. *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* ed. E. Efe Çakmak. 41-42/192-213. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. çev. Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1969.
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. çev. Denis Savage. New Haven - Londra: Yale University Press, 1970.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning*. Amerika Birleşik Devletleri: The Texas Christian University Press, 2. Basım, 1976.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*. çev. Robert Czerny -Kathleen McLaughlin - John Costello, Sj. Londra: Routledge Press, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Bir, Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: İki, Tarih ve Anlatı*. çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*. çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Ritzer, George - Stepnisky, Jeffrey. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde: Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Russell, Colin A. “Bilim ve Din Çatışması”. çev. Cihan Alan. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Sauer, Joseph. *Symbolik des Kirchengebäudes und Seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. Herder & CO. G.M.B.H.: Verlagsbuchhandlung, 2. Basım, 1924.
- Saussure, Ferdinand De. *Genel Dilbilim Yazıları*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Schwartz, Yossef. “Ernst Cassirer on Nicholas Cusa: Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism”. *The Symbolic Construction Of Reality*. ed. Jeffrey Andrew Barash. 17-39. Şikago - Londra: The University Of Chicago Press, 2008.
- Schadewald, Robert J. “Yermerkezlilik”. çev. Yasmina Peker. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. ed. Gary B. Ferngren. 537-541. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Scheler, Max. *İnsanın Kosmostaki Yeri*. çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Schiller, Friedrich. *Das Ideal und Das Leben*. Berlin: Weidmann, 1908.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 30. Basım, 2021.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Simmel, Georg. *Harabe Kapı ve Köprü Kulp*. çev. Alp Tümertekin - Nihat Ülner. İstanbul: Janus Yayıncılık, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İznik Konsili”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/549-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Amerika Birleşik Devletleri: Mentor Books, 1964.
- Smith, William Robertson. *Lectures On The Religion Of The Semites: The Fundamental Institutions*. New York: The Macmillan Company, 3. Basım, 1927.
- Smoller, Laura A. “Astroloji”. çev. Tuğçe Ayteş. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. ed. Gary B. Ferngren. 786-795. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Southwold, Martin. “Buddhism and the Definition of Religion”. *Man* 13/3 (Eylül 1978), 362-379.
- Soykan, Ömer Naci. *Wittgenstein: Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006.
- Spencer, Baldwin - Gillen, F. J. *The Native Tribes of Central Australia*. New York: The Macmillan Company, 1899.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Psychology*. 2 Cilt. New York, London: D. Appleton and Company, 1920.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 6. Basım, 2016.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
- Storer, Colin. *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*. çev. Sedef Özge. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 4. Basım, 2014.
- Şentürk, Recep. *Yeni Din Sosyolojileri: Batı'da 1960 Sonrası Arayışlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

- Tagore, Rabindranath. *Şairin Dini*. çev. Hikmet Hikay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Tatar, Burhanettin. “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”. *Din Dili*. haz. Ahmet Baydar. 19-62. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2020.
- The Cambridge Dictionary of Psychology*. ed. David Matsumoto. New York: Cambridge University Press, 2009.
- The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. ed. Gordon Marshall. New York: Oxford University Press, 1994.
- Tillich, Paul. “Din Dilinin Doğası”. çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002).
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Tokat, Latif. “Dinin Sembolik Dili”. *Milel ve Nihal* 6/1 (Mart 2009), 75-98.
- Tokay, Elif. *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh’un Tanrılığın Meselesi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Tolstoy, Leo. *The Kingdom of God is Within You: Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*. çev. Constance Garnett. New York: Cassell Publishing Company, 1894.
- Tolstoy, L.N. *Sanat Nedir?* çev. Mazlum Beyhan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 16. Basım, 2023.
- Toprak, Mehmet Sait. “Vahiy ve Dil Antinomisi: Miqra ve Kur’an Özelinde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı”. *Din Dili*. haz. Ahmet Baydar. 245-263. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.
- Tufan, Mona Ahmed. *Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Tufan, Mona A. *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

- Turğay, Fatma. “Ernst Cassirer’de Mitik Düşünme: Sembolün Zihinsel Bir Form Olarak Varlığı”. *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*. ed. İbrahim Okan Akkın vd. 314-324. Ardahan: Ardahan Üniversitesi, 2019.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 4. Basım, 2002.
- Türker, Sadık. “Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi”. *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*. ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Lütfi Sunar. 107-145. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- Twain, Mark. *İnsan Nedir?* çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2022.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researhes İnto The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. 2 Cilt. Londra: John Murray, Albemarle Street, 1871.
- Uexküll, J. von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin/Heidelberg GmbH: Springer - Verlag, 1921.
- Uexküll, J. von. *Theoretische Biologie*. Berlin: Verlag Von Julius Springer, 1928.
- Usener, Hermann. *Götternamen: Versuch Einer Lehre von Der Religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Destanlar*. haz. Fatma Artunkal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Valéry, Paul. *Şiir Sanatı*. çev. Ahmet Ölmez. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Verene, Donald Phillip. “Cassirer’s Metaphysics”. *The Symbolic Consturiction Of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*. ed. Jeffrey Andrew Barash. 93-103. Şikago - Londra: The University of Chicago Press, 2008.
- Vernant, Jean-Pierre - Vidal-Naquet, Pierre. *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*. çev. Sevgi Tamgüç - Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Vico, Giambattista. *Yeni Bilim*. çev. Sema Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Wallas, Graham. *Our Social Heritage*. New Haven: Yale University Press, 1921.

- Wallace, Ruth A. - Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleniğin Genişletilmesi*. çev. Leyla Elburuz - M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. 2 Cilt. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Deniz Yayınları, 14. Basım, 2014.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Milay Köktürk. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Weiss, Johannes. *Jesus' Proclamation of The Kingdom of God*. çev. Richard Hyde Hiers - David Larrimore Holland. Şikago; Kalifornia: Scholars Press, 1985.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. çev. Ahmet Cevizci - Hüsametlin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 4. Basım, 2016.
- White, Roger M. *Talking About God: The Concept of Analogy And The Problem of Religious Language*. İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri: Ashgate Publishing, 2010.
- Whitehead, Alfred North. *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol Kitap, 2019.
- Winch, Peter. *Ethics and Action*. Londra: Routledge & Kegan Paul Press, 1972.
- Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Büyük Britanya: Routledge Press, 2. Basım, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. çev. G. E. M. Anscombe. Büyük Britanya: Basil Blackwell Press, 3. Basım, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig. *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017.

- Yapıcı, Hakan. *Toplumun Burçlarla İmtihani: Teorik ve Gündelik Fragmanlar*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Peygamber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Abdullah. “Vaz‘ İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-551. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1983.
- Zimmermann, Jens. *Hermeneutik: Kısa Bir Giriş*. çev. Mehmet Çetin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Elif	DAVUN
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	
Eğitim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2002-2006	Bursa İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2007-2011	Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Yüksek Lisans	2016-2018	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi (Tezli)
Doktora	2018-	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi (Tezli)
Çalıştığı Kurum	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2016-Devam ediyor	MEB
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-	
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-	
Yayımlar:	Davun, Elif-Bilgin, Vejdi. “Ernst Cassirer’de Dil ve Mitik/Dinî Düşüncenin Sembiyotik Bağı”. <i>Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> . 10/2 (Aralık 2023), 185-213. Davun, Elif-Ataman, Kemal. “Refik Halid Karay’ın Eserlerinde Öne Çıkan Dini ve Sosyal Temalar Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”. <i>Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> . 5/2 (Aralık 2018), 195-231.	
Diğer:	Davun, Elif. “Felsefî ve Sosyolojik Yakınlıklar: Ernst Cassirer ve George Herbert Mead’in İnsan, Dil, Sembol ve Din Konusundaki Fikirleri”. <i>International Congress of New Horizons In Social Sciences Proceedings Book</i> . ed. Ali Deniz vd. 140-149. İstanbul: İ.T.Ü.MTAL, 2023.	
İletişim (e-posta):		
	Tarih: İmza: Adı-Soyadı:	