

## Cassirer'e Göre Efsane ve Dinî Kültürde İnsanın Yeri

Necati DEMİR\*

### Özet

Günümüz kültürü içinde antropolojik yaklaşımların çok çeşitliliği ve renkliliği içinde 'insan' hakkında ortaya konulan düşünceler ne yazık ki, birbirleriyle irtibatsız ve kopuk biçimdedir. Bu durumu haklı olarak bir sorun olarak gören Cassirer, biriyle uyumlu bir insan yaklaşımının, insanlığın ortak kültür ürünleri olan bilim, sanat, felsefe ve din bilimleri arasında oluşturulacak çabalar sonucunda ortaya konulabileceği görüşündedir. Bu makale Cassirer'in efsane ve dinde insanın nasıl görüldüğüne ilişkin düşüncelerinin felsefe tarihçisi yaklaşımıyla irdelenmesidir. Ona göre, insanın belirgin karakteri, onun ayırıcı işareti, metafizik ve fizik doğası değil, onun işlevidir. Bu çaba, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsane, din, sanat, bilim ve tarih bu dairenin öğelerini oluşturur. Bu yüzden bir '*insan felsefesi*', bize bu insanî faaliyetlerin her birinin temel yapısını kavrama ve aynı zamanda onları organik bir bütün olarak anlama imkânı verir.

**Anahtar Kelimeler:** Cassirer, işlevsel, sembolik şekiller, saçma, *dindarca bir hasret*.

### Abstract

Today unfortunately it seems that within the various anthropological approaches the ideas about the nature of man tend to be incoherent and disconnected from each other. Raising criticisms regarding to this incongruity Cassirer argues that a coherent and consistent understanding of the nature of man is possible through the joint work of science, art, philosophy, and religious studies. This study surveys, by the perspective of a historian of philosophy, the ideas put forward by Cassirer about how man has been seen so far in the mythology and religion. To him, the dominant and distinct feature of man is not his/her metaphysical and, physical nature but his functionality. This effort is a system of human activity which defines and determines the circle of humanity. Language, mythology, religion, art, science and history are the constituent elements of this cycle. Therefore, a 'human philosophy' enables us to conceive the basic structure of these human activities and to understand them as an organic unity.

**Key Words:** Cassirer, fonctionnel, symbolic forms, *absurdum, pium desiderum*.

- 
- Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Öğr. Gör.  
(ndemir@cumhuriyet.edu.tr)

19.yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşayan Ernst Cassirer (1874-1945), Yahudi kökenli bir Alman düşünürü ve Yeni-Kantçı Marburg Okulunun güçlü temsilcilerinden biridir. Kendisi doğa bilimleri ile geleneksel idealizmi uzlaştırabilmek için insan kültür birimleri –efsane, din, sanat, felsefe ve bilim- içindeki birlik düşüncesinin tözsel (substantiel) bağlamlı değil de işlevsel (functionnel) yapıda aranması temeline dayanan bir naiv (saf) idealist düşünceyi savunmuştur. Cassirer'in saf idealizmi, felsefi yaklaşımların herhangi birini ne tümüyle reddeden ne de tümüyle benimseyen bir anlayışla değil de her düşüncenin birbiriyle uzlaşabilen öğelerini bir araya getirip ahenkli birlikler oluşturma çabası olarak karşımıza çıkar. İnsan kültür öğeleri arasındaki birliği, tözsel anlamda değil, bunların birbiriyle olan etkileşimlerindeki işlevsel bir birlik olarak görülmelidir. Bu unsurların kendi içlerinde ve aralarında yinelenme ve yenilik temeli üzerine dayanan sürekli bir etkileşim ve mücadele vardır. Hatta Cassirer'e göre, genellikle kültür, gelenekle yenilik arasındaki bitmeyen bir savaş alanıdır. Doğan Özlem'in de belirttiği gibi "gelenekte somutlaşan yinelenme, kültürün tutucu; atlamalarda ve sıçramalarda somutlaşan yenilik ise, kültürün özgürleştirici güçleridir."<sup>1</sup> İnsan felsefesi ile ilgilenen çoğu düşünürler gibi, Cassirer'in de ölümünden önceki son on yılını (1935-1945), fiziksel ve kültürel antropoloji üzerine eğildiğini görüyoruz. Ancak onu, diğer antropoloji felsefesi yapan düşünürlerden farklı kılan bir yön var ki, bu da onun felsefe tarihçisi olmasıdır. Çünkü felsefe tarihi bilgisi, düşünürlere, sorunları felsefi geleneğin can alıcı noktasından kavranmasını ve geniş bir bakış açısı kazandırmasını sağlar. Bir düşünür, öncelikle üzerinde düşünce ürettiği alan ya da konu hakkında, kendisinden önce hangi düşüncelerin ortaya konulduğundan haberdar olmalıdır. Bu tarz bir yaklaşım, araştırmacıya hem bir ufuk kazandırmış olması, hem de daha önce ortaya konulmuş bir düşünceyi, kendisinin de ortaya koymaktan başka bir iş yapmış olmadığını veya özgün bir düşünce ortaya koyduğunu bilmesi açısından yararlıdır.

Grek düşünce tarihi içinde, insan üzerine ciddi anlamda eğilen ilk düşünürün Sokrates (MÖ: 469-399) olduğunu belirtmek yanlış olmasa gerekir. Sokrates'tan bu yana insan üzerine ciddi mesailer harcandığı ve dikkate değer eserler verildiği bilinmektedir. Kültürel antropoloji, yani insan felsefesi araştırmaları yapan düşünürlerin içinde Cassirer'in insanın efsane ve din kültürü içindeki yerini belirleme çabası bu makalemizi ana teması olacaktır.

<sup>1</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp Kitapevi, İst., 2000, s. 162.

Cassirer'in insanın efsane ve din kültürü içindeki yerini belirleme çabasından önce onun son yıllarını metafizik değil de neden kültürel antropolojiye eğildiği konusuna kısaca değinmek durumundayız. Onun bir Marbourg Okulu düşünürü olması kendi döneminde oldukça revaç düzeyde bulunan olgucu-atomcu bilim paradigmasına kayıtsız kalmasına engel bir durumdur. Marbourg Okulu mensupları olan Henri Cohen, (1842-1919) Paul Natorp (1854-1024) Ernst Cassirer (1874-1945)'in amacı, tabiatı incelemek ve genel'i aramak olduğu için mantığı kullanmak zorundaydılar. Bunlar; Yeni-Pozitivist ekole daha yakındırlar. J. M. Bochenski (1902-?)'ye göre, 'Marbourg Lojistik' okulu temsilcilerinin tümü sağın (tam) doğa bilimlerine yönelmişlerdir. Bakışlarını her ne kadar etik ve din felsefesine de çeviriyorlarsa da, ilgi merkezleri olarak her şeyden önce, kuramsal usu almaya yanaşmaktadırlar... İdealizmi, oldukça köktenci bir yönde yetkinleştirmişlerdir. Her şey, hiçbir ayrıca olmaksızın salt usun içkin mantıksal yasalarına dayanır. Tüm yeni-Kant'çılarla birlikte Marbourg Okulu temsilcileri de, duyumu bilginin özerk etmeni olarak görmeyi yadsımaktadırlar."<sup>2</sup>

Cassirer'in düşünce hayatının son oniki yılı esnasında sosyal bilim alanlarında araştırma yaptığını görüyoruz. Onun düşünce adamlığı yanında felsefe tarihçiliği -bilim adamlığı- nedeniyle düşünce tarihini kronolojik bir sıra ve titiz bir biçimde incelemesi bize ortaya koyduğu verilerin güvenilirliği ve yaptığı yorumların tutarlı ve kuşatıcı olduğu izlenimini veriyor. Cassirer, felsefi süreç içinde, Platon (MÖ: 427-347)'un, Sokrates'a ait '*kendini bil*'<sup>3</sup> özdeyişini tümüyle yeni bir anlamda yorumladığında, Grek düşünürleri sayesinde insan düşüncesinin yeni bir dönemece girdiği kanısındadır. Cassirer, Platon'un görüşlerini yorumlayarak, bizim bireysel tecrübemiz içinde karşı karşıya kaldığımız hadise, o kadar çeşitli, o kadar karmaşık ve çelişkili ki, neredeyse onları çözemeyiz, der. Bu yüzden insan, bireysellik yönüyle değil de siyasal ve toplumsal bağlamda araştırılır, demektedir. "Platon'a göre, insanın doğası, anlamının şifresi, felsefeyle çözülmesi gereken zor bir metin gibidir. Fakat bu metin, bizim kişisel tecrübemizde okunaksız olan küçük harflerle yazılır. Felsefenin ilk işi, bu harfleri büyütmek olmalıdır.

<sup>2</sup> Bochenski, Çağdaş Avrupa Felsefesi, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalıcı Yay., İst., 1997, s. 122-123

<sup>3</sup> *Gnothi seauton* yani "*Kendini bil*" (Yunanca: γνωθι σεαυτόν) bir Antik Yunan vecizesidir. Delphi'deki Apolló Tapınağı'nın girişinde altın harflerle yazılıydı. Değiş en azından beş antik Yunan bilgisine atfedilmiştir: Spartalı Chilon, Miletli Thales, Sokrates, Pisagor, Atinalı Solon. Bazı kaynaklar da deyişi mitik Yunan şairi Phemonoe'ye atfetmiştir: Juvenalis'e göre bu ilke cennetten gelmektedir. Latince deyiş genellikle *nosce te ipsum* olarak çevrilir. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Gnothi\\_seauton](http://tr.wikipedia.org/wiki/Gnothi_seauton)

Felsefe, bir devlet kuramı geliştirmeye kadar, bize insanın doyurucu bir kuramını veremez. Devletin doğasında, insanın neliği büyük harflerle yazılır. Metnin gizli anlamı, devlette birden bire ortaya çıkar ve bulanık ve karışık görünen, açık ve okunaklı hale gelir.<sup>4</sup> Platon, insanın neliğini devlet kavramı içinde bulacağı kanısından hareketle insanın bilinmezliğinin devlet hayatı içinde çözüleceği düşüncesindedir.

Ancak siyasal hayatın, insan toplumsal varlığının tümünü kapsamadığını savunan Cassirer, "İnsanlık tarihinde devlet, mevcut formunda uygarlaşma sürecinin geç kalan bir ürünüdür. İnsan, bu toplumsal düzen formunu keşfetmezden önce, duygularını, isteklerini ve düşüncelerini anlamağa girişti. Böyle düzenlemeler ve sistemleştirmeler, dilde, efsanede, dinde ve sanatta gerçekleştirildi. Eğer biz bir insan kuramı geliştirmek istiyorsak; siyasal yapıdan daha geniş olan bu temeli kabul etmeliyiz. Çünkü ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey değildir. O, insanın diğer faaliyetlerinin tümünü ifade edip içine alamaz,"<sup>5</sup> der. Devlet insanın toplumsal hayatının tümünü kuşatamaz ve insanın ancak bir başkasına görünür bir fayda sağlaması durumunda onu teşvik edip alt yapıyı hazırlamada ve zarar vermesi halinde de onu cezalandırma bağlamında kendini hissettirir. Yine devletin, bireyin, özellikle kendine ve çevresine değer verme ya da saygıyı kaybetmesinden doğan ahlâk-dışı davranışlarda, incelik ve kibarlığını yitirdiğini gösteren tutumlarda hissettirmez. Devlet bir bireyi, ahlâka aykırı bir davranışından ve kabalığından dolayı sorgulayamaz ama ahlâk, örf ve adetler, vicdan, dini duygu, insani sorumluluk hissi, insanın bu tür davranış ve tutumları için nesnel anlamda ceza veremese de toplumsal değer ve itibar bağlamında bireyi manen yargılayıcı ya da eğitici yaptırımlar uygulayabilir.

Bu sorunu Cassirer, bazı sorular sorarak çözümlenmeğe çalışır. Buradan itibaren onun bu metotlar yeterli ve ayrıntılı mıdır yoksa insan felsefesine -psikolojik içebakış, biyolojik gözlem ve deney ve tarihsel incelemenin dışında- bir başka yaklaşım tarzı, bir başka açık kapımızın olup olmadığını sorgulayıp '*Sembolik Şekiller Felsefesi*' isimli eserinde böyle bir alternatif yaklaşımdan söz eder. Cassirer'in yöntemi önceki görüşleri, iptal etmek ve bilinen köklü bir yenilik anlamına gelmeyip, bu bağlamdaki yöntemi tamamlamağa yönelik olarak düşünülmüştür. '*Sembolik Şekiller Felsefesi*' şu varsayımdan hareket eder: "İnsanın 'özü' ya da neliği ile ilgili herhangi bir tanım varsa bu, töze ilişkin değil yalnızca '*işlevsel*' bir

<sup>4</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, Yale Üniversitesi Pres, 1944 New Haven and Londen Twenty-first printing, 1970, s. 63.

<sup>5</sup> Aynı yer.

şey olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü meydana getiren bir temel ilke ile ne de yaşamsal bir gözlem ile araştırılabilecek herhangi bir kalıtsal yeti veya içgüdü vasıtasıyla tanımlayabiliriz. İnsanın belirgin karakteri, onun ayırıcı işareti, metafizik ve fizik doğası değil, onun işlevidir. Bu çaba, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsane, din, sanat, bilim ve tarih bu dairenin çeşitli bölümleridir. Bu yüzden bir '*insan felsefesi*', bize bu insanî faaliyetlerin her birinin temel yapısını kavrama ve aynı zamanda onları organik bir bütün olarak anlama imkânı verir. Dil, sanat, efsane, din, -insan hayatından- soyutlanmış, rastlantı sonucu ortaya çıkan yaratılar değildir. Onlar ortak bir bağ sayesinde korunmaktadırlar. Fakat bu bağ, skolastik düşüncede betimlendiği gibi '*vinculum substantiale*', töze ilişkin bir bağ değil, '*vinculum functionale*' işlevsel bir bağdır. Bizim araştırmamız gereken şey; dilin, efsanenin, dinin sayısız biçimleri ve ifadelerinin çok gerilerinde kalan temel işlevleridir ki, son çözümlemede ortak bir ilk kaynağa ulaşmağa çaba göstermeliyiz."<sup>6</sup>

Bu işin yerine getirilmesinde herhangi bir bilgi kaynağını göz ardı etmeyeceğini belirten Cassirer'e göre, mümkün olan tüm yaşamsal kanıtları, sınıyıp, içebakışın, biyolojik gözlemin ve tarihsel incelemenin tüm yöntemlerinden yararlanmalıyız. Bu eski yöntemler elenmemeli, aksine yeni bir zihinsel merkeze yönlendirilmeli ve böylece bunlara yeni bir açıdan yaklaşılmalıdır. "Dil, efsane, din, sanat ve bilimin yapısını tanımda bir psikolojik terminolojinin sürekli ihtiyacını duyarız. Dini '*duygu*'dan, sanatkârane ya da efsanevî '*hayal gücü*'nden, mantıksal ya da '*akılsal düşünce*'den söz ederiz. Ve tüm bu evrenlere sağlam bir bilimsel psikolojik yöntem olmaksızın giremeyiz. Çocuk psikolojisi, bize insan konuşmasının genel gelişimi için, değerli ipuçları veriyor. Hatta bunun, genel sosyoloji çalışmasından elde ettiğimiz yardımdan daha değerli olduğu görünür. İlkel efsanevî düşünceyi, ilkel toplumları göz önüne almaksızın anlayamayız. Ve bugün bile daha acil olan, tarihsel yöntemlerin kullanımımızdır. Çünkü dil, efsane, din nedir, gibi sorularda bunların içlerine nüfuz edilmeden onların tarihsel gelişimi cevaplanamaz."<sup>7</sup>

Cassirer'e göre, betimsel çözümleme yöntemlerinin gerekliliği genel olarak anlaşılmıştır. İnsan kültürünün belli bir dalının derinliğini, betimsel bir çözümleme yoluyla önceden böyle bir ölçüm yapılmadıkça ümit edemeyiz. Kültürün bu kurucu görüşü, salt tarihsel görüşten önce gelir. Tarih, olguları sınıflayıp, düzenleyip organize

<sup>6</sup> Cassirer, **An Essay on Man**, s. 68.

<sup>7</sup> Aynı yer.

eden genel yapısal şemaya sahip olmasaydı, irtibatsız olguların, hudutsuz kütleleri içinde kendi kendini kaybedebilirdi. Eğer dilbilimci ve sanat tarihçisi, zihinsel olarak kendilerini korumak için genel yapısal kategorilere ihtiyaç duyarlarsa, bu gibi kategorilere, insan kültürünün felsefi betimlemesi için daha çok gerek duyacaklarını belirten Cassirer'e göre, felsefe, insan kültürünün tek tek biçimlerini çözümlmeyi, kendisi için doyurucu (bir düzey) saymaz. O, tek tek tüm biçimleri içine alan evrensel bir yapay görüş arar. Fakat böyle her görüşü kucaklamak isteyen bir görev, mümkün olmayıp bu sadece bir hayalden ibaret olmayacak mıdır? Biz insan hayatında kültür dünyasını oluşturan çeşitli faaliyetleri, sürekli ahenk içinde asla bulamayız. Aksine, çeşit çeşit, çatışan güçlerin arbedesini buluruz. "Bilimsel düşünce, efsanevi düşünceyi yalanlayıp onu yok eder. Din, en yüksek kuramsal ve ahlâksal gelişimi içinde, sanat ve efsanenin aşırı hayal gücüne karşı kendi idealinin safiyetini korumak zorundadır. Bu yüzden, insan kültürünün birlik ve ahengi, olayların gerçek yönünün sürekli bir şekilde hayal kırıklığına uğratılan *pium desiderum -dindarca bir hasret-*den biraz daha az görülür."<sup>8</sup> Cassirer'e göre, burada, maddesel ve biçimsel görüş noktası arasında kesin bir ayırım yapmalıyız... Eğer bu faaliyetlerin -efsanenin yaratılarını, dinin törenlerini ya da inanç temellerini, sanat eserlerini, bilimsel kuramları- sonuçlarını düşünmekle kendi kendimizi tatmin edersek, onları ortak bir paydaya indirgemek mümkün görünür. Fakat felsefi bir bileşim, daha faklı bir şey anlamına gelir. Burada biz etkilerin değil, fiilin; ürünlerin değil, yaratıcı sürecin birliğini ararız. "İnsanlık teriminin eğer bir anlamı varsa, bu anlam onun çeşitli biçimleri arasında var olan tüm farklılıklara ve zıtlıklara rağmen bunların tüm çabalarının, ortak bir amaca doğru olmasıdır. Böylece, en sonunda onların hepsinin üzerinde onun içinde anlaşılabilir ahenge dönüştürebilecekleri göze çarpan bir özellik, evrensel bir kategori bulunabilecektir.<sup>9</sup> Çünkü her alandaki çabaların aynı bilgi ruhu olduğu gerçeğini ve evrenin birbirinden ayrı ve kopuk parçalar bütünü olmadığını, bunca farklılığa rağmen genel bir bütünlük sunduğu gerçeğini kavramak gerekir. Hans Reichenbach (1890-1939)'ın da belirttiği gibi "Bu gayretlerimiz içinde, bu günün bilgisinin umumi bir tasvirini yapmak, münferit parçaların rengârenk çokluğu içerisinde saklı bulunan birliği göstermek gayesi bulunmaktadır."<sup>10</sup>

Biz bu karakteri belirleyebilirsek, farklı ışınları toplayabilir ve

<sup>8</sup> Cassirer, Cassirer, **An Essay on Man**, s. 70.

<sup>9</sup> Aynı yer.

<sup>10</sup> Hans Reichenbach, "**Descartes ve Rasyonalizm**", Üniversite Konferansları, (1935-1936), İ.Ü.Y. , Ülkü Basımevi, İst., 1937, s. 35.

bir düşünce odağına getirebiliriz, diyen Cassirer'e göre, dilbilim, karşılaştırmalı efsane araştırmaları ve sanat tarihinde inceleme yapan araştırmacılar, din, sanat ve dil olgusunu, onlar vasıtasıyla sistematik bir düzene sokabilecekleri belli ilkeler, belirli kategoriler elde etmek için gayret ediyorlar. "Felsefi düşünce, efsanevî hayal güçlerinin, dinsel dogmaların, dile ait formların, sanat eserlerinin sınırsız çokluğu ve çeşitliliği içinde tüm bu yaratıları bir arada tutan, genel işlevin birliğini açığa vurur. Efsane, din, sanat, dil hatta bilime, ortak bir tema üzerine bir nebze çeşitlilik olarak bakılır ve felsefenin görevi de bu temanın duyulur ve anlaşılır olmasını sağlamaktır."<sup>11</sup> Cassirer'in işaret ettiği gibi, insanın doğadaki ilerleyen süreci, kendini kurtarma sürecidir. Dil, sanat, din, bilim bu süreçte yavaş yavaş farklılaşır. Onların tümünde insan kendi ideal dünyasını, kuran ve ispat eden yeni bir gücü keşfeder

### **Cassirer'e göre insanın din ve efsanedeki yeri**

Kapsamlı bir din tanımının şartları ve sınırlarını çizebilmek için; insanın dinî düşüncede nasıl açıklandığı sorunundan önce, Dinler Tarihinin ilgilendiği ya da ilgilenmesi gerektiği bazı soruların açıklığa kavuşturulması, en azından muhtemel kavram kargaşasının açık ve seçik bir şekilde giderilmesi gerekir. Din nedir? Genel olarak kabul görebilir bir din tanımı yapmak mümkün müdür? Din sosyal bir olgu mudur? Dinleri 'ilahî' ve 'beşerî' diye ikiye ayırmak mümkün müdür? Yoksa bu tür bir ayırım, din kavramının özüne zarar mı verir? 'Doğal din' insanların 'din'den beklentilerine, ilahî denilen dinlerden daha kabul edilebilir ve yeterli cevap verebilir mi? Dinin manevî yapısı ve ibadetlerle ilgili görünüşü ne demektir? İlahî dinleri de tahrif edilmiş ve aslını korumuş din diye ikiye ayırmak ilahî bir yaklaşım mı yoksa dinin sosyolojik ya da siyasal bir ayırımı mıdır? Dinin kökeni/menşei nedir? İlâhî midir yoksa beşerî midir? Tüm bu soruların, özellikle Dinler Tarihi uzmanları tarafından irdelenip çözümlenmesi gerekir. Constantin Tacou'nun yorumuyla Eliade (1907-1986)'ya göre, dinî fenomeni, ruhbilim, toplumbilim ve filoloji vasıtasıyla inceleme denemeleri, metodik bir yanlışlıktan gelir. Dinî fenomen, kendi özünü oluşturan kutsal çevresinde anlaşılmalıdır. Dinî olguların karmaşıklığının, temel yapılarının ve belirttikleri kültürel çevrelerinin çeşitliliğinin incelenmesi ne denli gerekli görünüyorsa, özellikle arkaik ve ilkel fenomenleri de ekleyerek, araştırma alanını gitgide geliştirmek de o denli önemlidir.<sup>12</sup>

Burada Eliade, varoluşun başlangıcına, dinî hayatın basit şekil-

<sup>11</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 70-71.

<sup>12</sup> Constantin Tacou, *Din ve Fenomenoloji*, çev.: Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000. s. 9.

lerini yerleştiren ve basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir gelişim düşüncesini savunan evrimci görüşü uyararak, dinler tarihçisinin, yazısı olmayan toplulukların dinlerini, başlangıçta belli bir dini, ideal kıstas olarak alıp, bu dinle olan benzerliklerine veya ondan uzaklaşıp, bozulmalarına göre değil, onların uygarlık ve kurumlarını kurarak, insanlığın varlığına bir anlam kattıklarına inandıkları kökenlerin efsanevi ve yaratıcı faaliyetlerine inanan bu halkların kutsal tarihlerini anlamağa çalışması gerektiği kanaatinde. "Din, ortaya çıkış itibariyle, insanî alanla ilgili olmakla birlikte, insanüstü olan varlıktan insana geldiği için, insanın duygu, düşünce ve yapıp etmelerine yansiyacaktır."<sup>13</sup> Bir olgu ya da şeyi incelemenin en sağlam ve güvenilir yolu geriye, köklere, asıllara yönelmekten geçer. Din olgusunun neliğini öğrenebilmek için de ya din kavramının geçtiği ilk metinleri ya da dini, ilkel biçimiyle yaşayan ilkel toplulukları incelemek gerekmektedir ki, bu yaklaşımı Plotinos (M.Ö. 205-270)'çu 'sudur' sistemi içinde görmek mümkündür. Cassirer'e göre, Orta Çağ düşünürleri çeşitli okullara ayrılmışlardı. Bu okullar, yani diyalektikçi ve mistikler, realist (gerçekçi) ve nomünalistler (adıcılık) arasında bitip tükenmeyen tartışmalar yapılmaktaydı. Buna rağmen, yüzyıllar boyunca kesin ve değişmez olarak kalmış bulunan, ortak bir düşünce merkezi vardı. Orta Çağ düşüncesini kavramak için, Mukaddes *Hiyerarşi (Sıradüzeni) Üzerine* (On the Celestial Hierarchy) ve *Kilise Hiyerarşisi Üzerine* (On the Ecclesiastical Hierarchy) başlıklı iki kitabı incelemekten daha kolay bir yol belki de yoktur. Bu kitapların yazarı bilinmemektedir."<sup>14</sup> Kitaplar, büyük bir ihtimalle Yeni-Platon'cu okulun kurucusu Plotinus'un geliştirdiği sudur (emanation) kuramını öncelikle var saymaktadırlar. Bu kurama göre, "biz bir şeyi anlayabilmek için, her zaman geriye, onun ilk ilkesine gitmeli ve bu ilkeden ne şekilde çıkmış olduğunu göstermeliyiz. Tüm şeylerin ilk ilkesi, neden ve kaynağı, *Bir*, yani, mutlak olandır."<sup>15</sup> Buradan anlıyoruz ki, özellikle, sosyal bilim alanlarında en güvenilir yöntem olarak görülen bu yaklaşım, Plotinos'çu '*Sudur Kuramına dayanmaktadır.*<sup>16</sup>

Cassirer'e göre, insan kültür olgusunun tümü içinde salt mantıksal çözümlemeye en itaatsizi efsane ve dindir. "Efsane ilk bakışta salt bir kaos, tutarsız düşüncelerin biçimsiz bir kütlesi olarak ortaya çıkar. Sonra bu düşüncelerin '*nedenlerini*' aramak boş ve

<sup>13</sup> H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemâl*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 1.

<sup>14</sup> Cassirer, *The Myth of State*, Coprihgt, 1946 by Yale Üniversitesi Pres New York, s. 163

<sup>15</sup> Aynı yer.

<sup>16</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 163-164



faydasızdır. Efsanenin eğer bir karakteri varsa gerçek şu ki, bu özelliği mantıksızlıktır. Dinî düşünceye gelince, bu düşüncenin, felsefî ya da akilî düşünceye asla zorunlu olarak zıt olduğu anlamına gelmez. Bu iki düşünce tarzı arasındaki doğru ilişkiyi belirlemek, Orta Çağ felsefesinin en önde gelen görevlerinden biriydi. İleri skolastik sistemlerinde bu problemin çözülmüş olduğu gösterildi. Aquin'lu Thomas (1225-1274)'ya göre dinî hakikat, doğa ve akıl üstüdür, fakat akıl dışı değildir. İncanın sırları içine sadece akıl yoluyla nüfuz edemeyiz. Buna rağmen bu sırlar akılla çelişmezler. Akılı tamamlar ve mükemmelleştirir."<sup>17</sup>

Bu iki zıt gücün aralarını bulma girişimlerine her zaman karşı çıkan derin din düşünürlerinin görüldüğünü savunan Cassirer'e göre, din, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, (bunu) teyit eder ve bu esrara dayanır. Dinin bahsettiği Tanrı, bir *Deus absconditus*, gaybî bir Tanrı'dır. İşte bu yüzden onun tasviri (teşbihi, imajı) olan insan, sırlardan başka bir şey olamaz. İnsan da bir *homo absconditus* (gizlenmiş insan) olarak varlığını sürdürür. Din, Tanrı ile insanın karşılıklı ilişkisinden oluşan bir kuram değildir. Dinden aldığımız tek cevap, Tanrı'nın kendini gizli tutan, O'nun kendi iradesidir. 'Böylece Tanrı'nın gizlenen bir Tanrı olduğunu belirtmeyen dinler, gerçek din değildir. Ve bununu için bir sebep sunmayan bir din de öğretici değildir. Bizim dinimiz, bu ikisini de yerine getirir. *Vere tu es Deus absconditus*<sup>18</sup> ... Çünkü o, her yerde hem insanda hem de insanın dışında bilinmez (gaybî) bir Tanrı'yı gösterir.<sup>19</sup> Bu yüzden Cassirer, sadece abesi, ruhsal çelişkileri, yani insanın hayal varlığını kavraması yüzünden dinin, deyim yerindeyse, abesin mantığı olarak tanımlandığını belirtir. "Elbette hiçbir şey, bu öğretiden daha kaba bir şekilde bizi çarpmaz. Yine de tüm sırların en kavranılamazı olan bu sır olmaksızın kendi kendimize kavranılamazlığımız (sürer gider). Durumumuzun güçlüğü, dipsiz gibi görünen bu uçurumun, bükümlerinde ve dönüşlerinde saklıdır, bu sırrın insan için anlaşılabilir oluşundan çok, insanın, bu sır olmadan daha güç anlaşılır olmasıdır."<sup>20</sup>

İlk Çağ'da, Grekler ve Yahudiler, Orta, Yeni ve Yakın Çağ'da da Hıristiyan dünyasında bizim alışık olmadığımız bir Tanrı anlayışıyla karşılaşırız. Olimpos dağında ikamet edip insanlara zulmeden bir

<sup>17</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 72.

\* Burada Hıristiyanlığın Tanrı'sı (İsa) için Cassirer'in belirtmeğe çalıştığı gaybî Tanrı (*Deus absconditus*) denilemez, çünkü Hıristiyanlara göre Tanrı'nın, İsa biçiminde dışlaştığı söylenebilir.

<sup>18</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, Pascal, *Pense*, Böl. XII, kıs. 5. \*Gerçekten sen gaybî (gizlenmiş) bir Tanrısın.

<sup>19</sup> Cassirer, *a.g.e.*, s. 12, Pascal, *age*. Böl. XIII, kıs. 3.

<sup>20</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 13, Pascal, *age*. Böl. X, kıs. 1.

Tanrı ailesi, ya da pehlivanlarla güreş tutan,<sup>21</sup> yaptığından pişman<sup>22</sup> olan, evreni yarattıktan sonra yorulup dinlenme ihtiyacı<sup>23</sup> duyan, kendini İsa olarak gösteren, ifşa eden, yeri yurdu, belli olan, insanın cezasını çekmek için çarpmıha gerilip sonra göğşe çıkan, bazen kendini açığa çıkaran bazen gizlenen bir Tanrı anlayışı irdelenirse, Cassirer'in benzetmesine katılmamak mümkün değil. Tanrı, eğer canlı cansız her şeyin yaratıcısı ise, bu elbette bizim duyu eşliğimizin üzerinde, akıl ölçülerimizin dışında kalan bir varlık olacaktır. Bir insanın gördüğü, kavradığı, anladığı ve kuşatabildiği nesnel bir varlığın evrenin yaratıcısı olmasını beklemek de kabul görür bir yaklaşım olamaz. Bu nedenle Blaise Pascal (1623-1662), Tanrı'ya inanmanın da inanmamanın da birbirine denk kanıtları olduğunu belirterek, insanın inanmasını zorunlu kılacak deliller bulunursa, herkes bu mantıksal zorunluluk gereği Tanrı'ya inanacaktır. Buna karşın, Tanrı'nın olmadığına ilişkin zorunlu kanıtlar bulunursa bu kez de, herkes bu mantıksal zorunluluk nedeniyle Tanrı'yı inkâr edecektir. Zorunlu iman ve inkâr, insanî bir eylem olamaz. İman ve inkâr, hür iradenin bir seçimi ve tercihidir. Bu bakımdan, Pascal, "inanmayı cezalandırmaya yetecek kadar ama onu iknâ etmeye yetmeyecek kadar kanıt mevcuttur -tâ ki, bu kanıtın izini sürüp dine sarılanların kendi akıllarınca değil, Allah'ın lûtuft ve inayeti sayesinde bu yöne sevk edildiği; ve ondan uzak duranların kendi akıllarınca değil; şehvetleri sayesinde aksi yöne sevk edildiği apaçık görünsün,"<sup>24</sup> demektedir.

Orta Çağ Hıristiyan düşünürlerinin, Tanrı'nın akıl ile kavranamazlığı konusunda çok daha köktenci ve katı tezler ileri sürdüklerini belirten Cassirer, "bunların içinde Tertullianus (160-230)'un *Credo quia absurdum* (saçma olduğu için inanıyorum)<sup>25</sup> ifadesine dikkat çeker. Cassirer, Pascal'ın, dinî öğelerin çoğunun belirsizlik ve kavranamazlık içerdiği iddialarına benzer yaklaşımın, Kierkegaard'da da görüldüğünden söz ederek, onun, dinî hayatı, büyük bir paradoks olarak tanımladığından söz eder. "Ona göre, bu paradoksu küçültmek için yapılacak bir girişim, dinî hayatın inkârı ve tahribi anlamına gelir. Ve din, sadece kuramsal olarak değil ahlâkî hisler bakımından da bir bilinmezdir."<sup>26</sup> Kierkegaard (1813-1855)'a göre, iman paradoksal (alışılmışın dışında) ve hatta saçmadır... İman 'nesnel' hiçbir belirlilik sunmaz, üstelik yine en azın-

<sup>21</sup> Tekvin, 32/22-32, **Kutsal Kitap** (Yeni Çeviri), İstanbul, 2001.

<sup>22</sup> Tekvin, 6/5-8.

<sup>23</sup> Tekvin, 2/1-2.

<sup>24</sup> Blaise Pascal, **Düşünceler**, çev.: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs-Yay., İstanbul, 2000, s. 229.

<sup>25</sup> Cassirer, **a.g.e.**, *An Essay on Man*, s. 72.

<sup>26</sup> Cassirer, **a.g.e.**, s. 72.

dan o, aklın tam olarak kurban edilmesiyle ancak mümkündür. Kierkegaard, Tertullianus'un ünlü deyimini yükünü yeniden üzerine alıyor: Credo in Absurdum, quia absurdum= saçma olduğu için inanıyorum. Ve (onun) düşüncesini tam olarak anlamak için, şunların ilave edilmesi gerekecektir: Credo in Absurdum, quia absurdum (saçma olduğu için inandım, saçma olduğu için). Kant ise şöyle diyordu: 'İmana yer bulmak için bilgiyi unutmak mecburiyetindeyim'; Kierkegaard, kendi iman anlayışını tamamıyla özetleyen bu sözü yazdığı zaman, sadece durmadan (iman için) gerekli fikirler alıyor: Tanrı'yı kazanmak için akli kaybetmek, inanma aktinin kendisi budur...<sup>27</sup> Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkındaki akli çıkarımların anlamsızlığından söz eden Kierkegaard'ın, irrasyonel Tanrı yaklaşımını, Paul Foulquie, "Ona göre, Tanrı kanıtlanan bir düşünce olmaktan çok kendisiyle ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır,"<sup>28</sup> şeklinde yorumlar. Akli öğelere ve ilkelere uzak düşme bağlamında Hıristiyan dünya görüşündeki Tanrı anlayışı İslam'ın Tanrı anlayışından daha belirgin biçimde kendini yansıtmaktadır. Bir Müslüman için de Tanrı tüm bir akllilik çerçevesi içinde kavranılacak bir varlık değildir, ancak onun varlığını absürd'e indirgenecek ölçüde akıl öğeleri ve ilkelerine uzak durmak sindirilebilecek bir iman olarak görülmez.

Bize Tanrı'nın bir '*deccalî*' (infra personal) ya da '*mehdî*' (supra personal) kavramını gösteren dinlerin olduğunu belirten Cassirer, "içinde kişilik duyusunun henüz bulunmadığı '*ruhçuluk-öncesi*' (preanimistic) bir dinle karşılaşyoruz,"<sup>29</sup> der. Diğer taraftan içinde kişilik unsurunun gölgelendiği ve başka güdüler tarafından tümüyle ışığın karartıldığı oldukça gelişmiş dinlerin görüldüğüne değinen Cassirer, Bu '*kişisel-olmayan*'a doğru sürükleniş, doğuda Brahmacılık, Budacılık ve Konfüçyüscülük gibi büyük dinlerde ortaya çıktığını da<sup>30</sup> vurgulayarak "Upanişadlar dininde tasavvur edilen Tanrı, metafiziksel bir kimliktir. O, Ben ile Evren'in, '*Atman*'la '*Brahman*'ın temel birliği anlamına gelir.

Cassirer'e göre, ilkel inançta böylesine soyut bir kimliğe hiç yer verilmediği için çok değişik bir durumla karşılaşırız. Bireyler kendilerini toplumsal ve doğal yaşamla özdeşleştirmek, bir tutmak için derin ve ateşli bir istek duyarlar. Bu istek, dini törenler saye-

<sup>27</sup> Roger Werneaux, **Existansiyalizm Üzerine Dersler**, Çev.: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay. Kayseri, 1994, s. 13-14; Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, s. 29.

<sup>28</sup> Paul Foulquie, **Varoloşçuluk**, çev.: Yakup Şahan, İletişim Yay. İstanbul, 1995, s. 95.

<sup>29</sup> Cassirer, **The Myth of State**, s. 44-45.

<sup>30</sup> Cassirer, **a.g.e.**, s. 45.

sinde tatmin edilir. Bu törenlerde bireyler tek bir şekilde, ayırt edilemeyecek bir bütünlüğün içine karışmıştır. Eğer ilkel bir kabilenin erkekleri savaş ya da diğer herhangi tehlikeli bir girişimle meşgul iken, evde kalmış olan kadınlar, dini danslarla onlara yardım etmeye çalışırlarsa, bu bizim deneysel düşünce ve 'nedensellik yasalarının' ölçütleriyle hükmedildiğinde, saçma ve anlaşılmaz görünür. Fakat bu faaliyet fiziksel tecrübemizden çok, toplumsal yaşamımız açısından okunup yorumlanınca, tümüyle aydınlık ve kavranabilir hale geldiğini görüyoruz. Kadınlar, savaş danslarında kendilerini kocalarıyla özdeşleştirmekte, onların umut ve korkularını, risk ve tehlikelerini paylaşmaktadırlar. Bir 'nedensellik' değil de bir 'duygudaşlık' bağı olan bu bağı aralarındaki uzaklık zayıflatmadığı gibi, aksine güçlendirir. İki cins bölünemeyen bir canlı oluşturur. Bu canlının bir parçasındakiler, diğer parçasını da zorunlu olarak etkiler. Olumlu ve olumsuz isteklerin, emir ve yasakların büyük çoğunluğu, bu genel kuralın ifade edilmesinden ve uygulamasından başka bir şey değildir. Kural sadece iki cins (kadın ve erkek) için değil, kabilenin tüm üyeleri için geçerlidir. Dayak köylüleri, ormanda avlanmaya katıldığı zaman, köyde kalanlar elleriyle ne yağa ne de suya dokunabilirler. Çünkü eğer dokunurlarsa avcılarının hepsinin parmakları yağlanacak ve av ellerinden kayacağına<sup>31</sup> inanılır. Bu nedensel değil, duygusal bir bağıdır. Burada önemli olan, nedenlerle etkiler arasındaki fizyolojik bağıntılar olmayıp insani ilişkilerin kendisinde duyulduğu derinlik ve yoğunluktur. İnsanın neresi acırsa canı oradadır.

Efsanenin adeta iki yüze sahip olduğunu, bir yüzüyle kavramsal diğer yüzüyle de sezgisel bir yapı gösterdiğini belirten Cassirer'e göre Efsane, sezginin belli bir tarzı üzerine dayanır... Yaşamsal düşüncede bize ilginç gelen şey, bizim duyu tecrübemizin özelliklerinin değişmezliğidir. Burada biz, her zaman tözle ilinek (cevherle araz), zorunlu ile şarta bağlı olan, kalıcı ile geçici arasında bir ayırım yaparız. Biz bu ayırım yetisiyle, sabitleştirilmiş ve belirlenmiş niteliklere sahip olan bir fiziksel dünya kavramına götürülürüz. Fakat bütün bu çözümler, efsanevi sezgi ve düşüncenin temel yapısına zıt olan çözümlenmeli bir süreçle gerçekleşmektedir."<sup>32</sup> Cassirer, mitolojiyi de efsanenin bilimi ya da dinî anlayış formlarının bilimi olarak<sup>33</sup> tanımlamaktadır.

<sup>31</sup> Cassirer, **The Myth of State**, s. 46. Bkz.: Sigmund Freud, **Totem and Taboo**, Routledge & Kegan Paul, İng. Trans. James, Strachey, reprint: 1961, s. 80-81, Freud, **Totem ve Tabu**, çev.: K. Sahir Sel, Dünya Kültür Klasikleri Dizisi, İstanbul, 1996, s. 114-115.

<sup>32</sup> Cassirer, **An Essay on Man**, s. 76.

<sup>33</sup> Ernst Cassirer, **Language and Myth**, Translated by Susanne K. Langer, Dover

Bilim, öznel nitelikleri sınırlandırma görevinde, bu niteliklerden soyutlanmak zorunda olduğu halde onları tümüyle yok edemez diyen Cassirer, "onlar kökten yok edilemezler, fakat kendi alanları içinde sınırlandırılabilirler. Bilim onların nesnellliğini sınırlar ama gerçekliklerini tümüyle ortadan kaldıramaz. Çünkü insanî tecrübemizin her özelliğinin bir gerçeklik iddiası"<sup>34</sup> olduğunu belirtir. Cassirer'e göre, eğer biz efsanevi sezgi ve hayal gücü dünyasının bir değerlendirmesini yapmak istiyorsak işe, bunların her ikisini de kuramsal bilgi ve doğruluk ideallerinin kendi görüş açımızdan yaptığımız bir eleştirisiyle başlamamız gerekir. Çünkü burada ihtiyaç duyduğumuz şey, salt düşüncelerin ya da inançların bir açıklaması olmayıp efsanevî hayatın bir yorumudur. Cassirer, efsanenin bir dogmatik inançlar sistemi olmadığını, onun salt hayal gücü veya temsillerden daha çok, faaliyetleri içerdiğini belirtir. Bu görüşün daha da yaygınlaşması, modern antropoloji ve din tarihindeki gelişmenin kesinliğinin işareti sayar. "Tarihsel ve psikolojik duyguda dini törenlere ilişkin çabaların, rituel dogmadan önce olduğu görüşü, genel olarak kabul edilmiş bir kural olarak görülür. Efsaneyi eğer en son kuramsal öğelerine ayırabilmeyi başarabilmiş olsaydık, böyle bir çözümleyici işlem yoluyla bile, onun durağan (statik) olmayıp hareketli olan yaşamsal ilkesini hiçbir zaman kavrayamazdık, o yalnızca faaliyet açısından tanımlanabilir. İlkel insan, duygu ve heyecanlarını kesin soyut kavramlarla değil, fakat somut ve yakın bir yoldan dile getirir."<sup>35</sup>

Cassirer'e göre, bu yapının en açık ve tutarlı kuramlarından biri, Fransız Sosyoloji Okulu vasıtasıyla Durkheime (1858-1917), onun öğrencileri ve izleyenlerinin çalışmalarında verilmiştir. Durkheime işe, bir efsanenin kaynaklarını, fiziksel dünyada doğal bir olayın sezgisinde gördüğümüz sürece, onun yeterli açıklamasının verilemeyeceği ilkesinden hareket eder. "Efsanenin doğru modeli doğa değil toplumdur. Onun tüm temel güdülere insanın toplumsal hayatının yansımalarıdır. Doğa, bu yansımalar vasıtasıyla toplumsal hayatın görüntüsü haline gelir. Doğa, toplumsal dünyanın tüm manzarasını, düzenini ve mimarisini, bölümlerini ve alt bölümlerini yansıtır."<sup>36</sup> Durkheime'in tezinin, Levy-Bruhl (1857-1939)'ün çabalarıyla tam olarak geliştiğini belirten Cassirer, Bruhl'de daha genel bir karakteristikle, yani efsanevî düşüncenin

Publications inc, New York, 1953, s. 15.

<sup>34</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 77.

<sup>35</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 79.

<sup>36</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 79, Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912). İng. çev. *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, 1915).

mantık-öncesi düşünce olarak betimlemesiyle karşılaştığımızı, eğer "Bruhl, nedenleri sorsaydı bunların mantıksal ve tecrübî değil mistik nedenler olacağını savunur.

Cassirer, Malinowski (1884-1942)'nin, "burada bulduğumuz kurallar büyüden, doğa-üstü yaptırımdan tümüyle bağımsız olup, asla herhangi bir tören ya da ayin öğeleriyle karışmaz. İnsanın ilk gelişim evrelerinde, gerçek ve gerçek olmayanın karmakarışık bir şeye dönüştüğü tıpkı mistisizmle aklın, kalp para ile gerçeğinin yer değiştirdiği düzensiz bir ülkede, karmaşık bir dünyada yaşadığını zannetmek bir hatadır" biçimindeki ifadesine dikkat çekerek, "Bize göre, sihir ve dini törenlerin en temel noktası hakkında, sadece bilginin iflas ettiği yerlerde, onun araya girdiği söylenir. Doğa-üstü olarak kalıba dökülen âyin, hayattan çıkar ama insanın pratik gayretlerini -insanın inisiyatifini yavaş yavaş- asla boğmaz. İnsan, dini ve sihirselsel ritüellerinde mucizeleri, zihinsel güçlerini bilmezlikten geldiği için değil, tam aksine onlardan tümüyle haberdar olduğu için, yasalaştırmağa girişir. Bir adım daha ileri gitmek için bunun kabulü, eğer bir kez ve ebediyen dinin kendine özgü bir konusu ve kendi meşru gelişme alanı olduğu gerçeğini yerleştirmek istiyorsak"<sup>37</sup>, bunun kaçınılmaz görüldüğünü belirtir.

Cassirer'e göre, insanın neliği ve özü itibarıyla ölümlü bir varlık olduğu anlayışı, efsanevî ve ilkel dini düşünceye tümüyle yabancıdır. Buna göre, efsanevî inancın ölümsüzlük anlayışı ile salt felsefi inancın tüm sonraki biçimlerindeki ölümsüzlük anlayışı arasında, göze çarpan bir farklılık vardır. Eğer, Phaidon Diyalogunu okursak, felsefi düşüncenin tüm çabasının, insan ruhunun ölümsüzlüğün apaçık ve çürütülemez kanıtlarını vermeğe çalıştığını hissederiz. Efsanevî düşüncede durum oldukça farklıdır. Efsane ve ilkel dinler bu kanıtlara asla izin vermez. Onlar, ölümün, gerçekleşmesi ihtimalini bile kesin olarak inkâr ederler. Bir anlamda tüm efsanevî düşünce, ölüm olayını bir fikri sabit inatla yalanlama olarak yorumlanabilir. Efsane, hayatın bu koparılmaz birliği ve sürekliliği inancından dolayı, ölüm olgusunu kaldırmak zorundadır. İlkel din, belki de insan kültüründe bulduğumuz en güçlü ve çok canlı hayat onayıdır. J. Henry Breasted (1907-2003), en eski piramit metinlerini tasvir ederken bu metinlerin her yerinde en öncelikli ve baskın olan, ısrarla vurgulanan notun, hatta tutkuya dönüşen, ölüm karşısındaki direnme olduğunu söyler. 'Onların (bu ifadelerin), hiç kimsenin geri gelmediği o büyük karanlık ve sessizliğe karşı insanlığın en önceki büyük başkaldırı ifadeleri oldukları söylenebilir. Piramit

<sup>37</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 80, Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (London, 1936) p. 34.

metinlerinde 'ölüm' sözcüğü, olumsuz olarak kullanılışı ya da bir düşmana tatbik edilmesi dışında asla geçmiyor. Ölümün, hayat olduğuna ilişkin sarsılmaz inanç ifadelerini tekrar tekrar işitiriz.<sup>38</sup>

İlkel insan, bireysel ve toplumsal hislerinde bu güvenle doludur ve ilkel insan hayatının mekân ya da zamanında da, belirli sınırlamalar yoktur diyen Cassirer, ilkel insan hayatının, tüm tabiat evrenine ve insanın tarihinin tümüne yayıldığını belirtir. Cassirer, buradan hareketle Herbert Spencer (1820-1903)'ın, 'atalara tapma' anlayışının dinin kökeni ve ilk kaynağı olduğunu düşüncesini değerlendirir. "Atalara tapma, en azından en genel dini güdülerden birisidir. Dünyada, bir ya da başka bir biçimde, ölüm kültürünün bir türünü uygulamayan pek az ırk görülür. Ebeveynin ölümünden sonra hayatta kalanların en yüksek dini görevlerden biri, onun girdiği<sup>39</sup> yeni durumda yiyecek ve diğer gerekli ihtiyacını sağlamaktır. Atalara tapma inancının, birçok durumda, tüm dinsel ve toplumsal hayatı karakterize eden ve tanımlayan, her şeyi kapsayan, bir özellik olarak görüldüğünü belirten Cassirer, atalara tapma inancının Çin'de, din kurumunca onaylanıp düzenlenmiş ve halkın benimseyebileceği tek din olduğu tasarlandığından söz ederek, atalara tapma inancının ölümlerle aile bağlarının kopmadığını ve ölümlerin hem yetkilerinin ve hem de koruyuculuklarının sürdüğünü ileri süren De Groot'unun, *Çin'in Dinî Sistemleri* adlı eserinden şu alıntıyı yapar; "Ölümler, Çin halkının göksel, doğal koruyucuları, yani, hayaletlere (düş-görüntüleri) karşı korumak ve böylece esenlik yaratmak için, çaba gösteren iyi ev tanrılarıdır... Ataya tapma inancındır ki, ailenin ölmüş üyesinin koruyuculuk yetkisini insana ihsan ederek, yaşayan kişiye zenginlik ve mutluluk başışlar. Bu yüzden, bu dine mensup olan kişinin, tüm serveti gerçekte ölümlerindir, ölümler hakikaten aile ile birlikte kalıp, birlikte yaşamayı sürdürürler... Atarkele yasalara göre, bir çocuğun sahip olduğu her şeyin gerçek sahibi ebeveynleridir... O halde biz, ebeveynler ve atalara tapma inancını, Çin halkının toplumsal ve dinsel hayatının asıl özü olarak düşünürüz."<sup>40</sup>

Çin, onda, atalara tapma inancının tüm temel özelliklerini ve onun belli çıkarımlarının tümünü araştırabildiğimiz, klasik bir ülkedir, diyen Cassirer'e göre, atalar kültürünün temelinde yatan genel

<sup>38</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 84.

<sup>39</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 84. Cassirer, bu noktaya işaret eden zengin etnolojik örneklerin, Hasting'in *Encyclopedia of Religion and Ethics* adlı eserinde görülebileceğini belirtiyor.

<sup>40</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 85, J.J.M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, Macmillan, 1910) s. 67, 82. Daha fazla bilgi için Bkz. de Groot, *The Religious Systems of China* (Leyden, 1892) IV-VI. ciltler.

dini güdüler özel ve sosyal şartlara dayanmazlar. Biz onları, tümüyle farklı çevrelerde buluruz. "Eğer klasik ilkçağlara bakarsak, Romalıların dininde de aynı güdüleri buluruz. Bu güdüler orada da, Roma hayatının tüm karakterine damgasını vurmuştur. Fustel de Coulanges (1830-1889) tanınmış eseri *La Cite' Antique*'de Roma dininin bir tasvirini yaparak Romalıların tüm toplumsal, siyasal hayatlarının, ölen atalarının ruhlarına tapmalarının etkilerini taşıdığını göstermeğe çalışır. Atalar kültü, her zaman Roma dininin en temel ve yaygın özelliklerinden biri olarak kaldı."<sup>41</sup>

Cassirer'in, dinlerin genel tarihi için yapılan gözlem değerlerinin, "...Tanrı ya da şeytanın kendi neliği ve önemine göre betimlenmeyen statik bir Tanrı anlayışının yerini alan ilahi varlığın dinamik bir anlayışı olan bir olguda yattığını"<sup>42</sup> belirten bu yaklaşımını Henri Bergson (1859 - 1941)'da da görmek mümkündür. Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde bizi, 'statik ve dinamik din' diye betimlediği iki din arasında, uzlaştırılmaz bir zıtlık bulunduğuna iknâ etmeğe çalışır. Bunlardan ilki, toplumsal baskının ürünü, ikincisi ise, özgürlük üzerine temellenir. Dinamik dinde, bir baskıya değil, bir çekicilikle teslim oluruz, diyen Cassirer, bu çekiciliğin etkisiyle, statik, uzlaşımsal ve geleneksel ahlâklılığımızın tümünden bağları koparırız. O, bizim, dinin en yüksek biçimine, bir insanlık dinine aile ve millet aşamalarına doğru yavaş yavaş giderek, erişemeyeceğimiz kanısındadır. Bergson "Biz tek sıçrayışta onun çok önüne geçmeli ve onu amacımız yapmadan, geçerek ulaşmalıyız... İster dinin, isterse felsefenin dilini konuşalım; ister bir sevgi, saygı sorunu olsun, sosyal baskının üzerinde ve ötesinde farklı bir ahlâklılık, yükümlülüğün diğer bir türünün ortaya çıktığı görülür... Doğal yükümlülük, bir baskı ya da zorlayıcı güç olduğu halde, tam ve mükemmel ahlâklılık bir çekicilik etkisine sahiptir... İlkinden ikincisine geçmemiz, kendiliğimizden geçebildiğimiz, genişleyen bir süreç vasıtasıyla değil, görünüşleri yok edip gerçeklere ulaştığımızda olur, ... O zaman birbirine zıt iki aşırı uçta baskı ve büyük amaç buluruz: ilki, ne kadar kişilik dışı olursa ve alışkanlık hatta içgüdü dediğimiz, tabii güçlere ne kadar yaklaşırsa, o kadar mükemmelleşir; ikincisi ise, bizde bilinen kişilerce açıkça uyarıldığı ve doğa üzerinde açık bir zafere ulaştığı ölçüde güçlenir,<sup>43</sup> der.

<sup>41</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 85.

<sup>42</sup> Cassirer, *Language and Myth*, s. 23.

<sup>43</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 88. Ayrıca bkz.: Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev.: Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., Ankara, 1949, s. 39,40 ve Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*. İng. Trans. R. Ashley Audra ve Cloudesley Brereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (New



*İlkel toplumlarda dini anlamının yöntemi*

Bir konunun, bir olgunun açıklığı kavuşturulması ancak bunların ilklerine, menşelerine, ilk kaynaklarına, yani geriye, geçmişe dönülerek mümkün olacağı anlayışı, sosyal bilimlerde etkili bir yöntemdir. Bu bağlamda bir kelimenin ya da kavramın anlamı içinde, ilk kullanılış neden ve biçimlerine yönelmek etimoloji diye bir disiplinin doğmasına neden olmuştur.

Cassirer'e göre, Sir E. Burnet Tylor (1832-1917) için, daha aşağı ırkların sistematik bir şekilde incelenmeleri için ilk gereklilik, dinin temel sayılabilecek bir tanımını yapmaktır. Üstün bir tanrı inancının tanımına, ölümden sonraki bir muhakemeyi, putlara tapınmayı, ya da kurban adaklarını dahil edemeyiz. Etnolojik verilerin daha yakından incelenmesi, tüm bu özelliklerin zorunlu ilk gerekenler olmadıkları konusunda bizi temin eder. Bu özellikler, dini hayatın evrensel bir yönünü değil, sadece belirli bir yönünü verirler.<sup>44</sup>

Bu bağlamda, Max Müller (1823-1900), Cassirer'e göre, Alman Romantik şairi Novalis (1772-1801) ya da Schleiermacher (1768-1824)'ın bir öğrencisi gibi konuşmakta, dinin kökeninin ruhçuluk ya da büyük doğal güçlere tapınmada aranması gerektiğini savunan kuramı reddetmektedir. Gerçekten, ateşe, güneşe, aya ve parlak gökyüzüne tapınma anlamında doğal ya da fiziksel bir din vardır, fakat bu fiziksel din, sadece bir tek görünüme sahip olan ve türemiş bir hadisedir. Bize bütünü vermediği gibi, bizi ilk ve ana kaynağa da götürmez. Dinin gerçek kaynağı düşünce ve duygunun derin tabakalarında aranmalıdır.<sup>45</sup> İnsanları büyüleyen ilk şeylerin, çevrelerindeki nesnelere olmadığını belirten Cassirer, "ilkel zihin bile, bir bütün olarak ele alındığında, doğanın görkemli görünümünden çok fazla etkilenmiştir. Onun için doğa, bilinenden ayrılmış olan bilinmeyen, sınırlıdan ayrılmış olan sınırsızdır. Dinî düşünce ve dile erken dönemlerden beri sağlanan itici güç, bu duyguydu"<sup>46</sup> der.

Herbert Spencer'in, tüm dinlerin ilk ve temel kaynağını atalara tapınmada bulunduğunu belirten Cassirer'e göre, "O, ilk kültürün doğal güçler kültü olmayıp ölümler kültü olduğunu iddia etti."<sup>47</sup> Fakat Cassirer, atalara tapınmadan, somut tanrılara tapınmaya geçiş anlayabilmek için yeni bir varsayım bulmamız gerektiği görüşünde-

York, Holt & Co., 1935) s. 25, 26, 30, 42.

<sup>44</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of State*, s. 9.

<sup>45</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of State*, Copyright, 1946, by Yale University Press, New York, 1955. s. 23.

<sup>46</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 23.

<sup>47</sup> Cassirer, *The Myth of State*, 25.

dir. Spencer'a göre, bu adımı mümkün, hatta gerekli kılan, dilin devamlı etkisi ve gücü oldu. İnsan dili, asıl özünde mecazîdir. Teşbih ve benzetmelerle doludur. İlkel zihnin yalnızca mecazî bir anlamda bu benzetmeleri anlama gücü yoktur. O, onları birer gerçeklik olarak ele alır ve bu ilkeye göre düşünüp faaliyette bulunur. İşte bizi atalara tapınmanın başlangıçtaki ilk biçimlerine, insanlara tapınmadan bitki ve hayvanlara ve sonunda doğadaki büyük güçlere tapınmaya, harfi harfine mecazî adların yorumu götürmüştür. İlkel toplumda, yeni doğan bir çocuğu bitkilerin, hayvanların, yıldızların ya da diğer doğal şeylerin isimleri ile adlandırmak, ortak ve yaygın bir alışkanlıktır. Erkek çocuk, "Kaplan" ya da "Aslan", "Kuzgun" ya da "Kurt"; kız çocuk ise, "Ay" ya da "Yıldız" diye adlandırılır. Tüm bu adların kökeni, insanlara atfedilen bazı kişisel nitelikleri ifade eden süs lakaplarından (*epitheta ornantia*) başka bir şey değildir.<sup>48</sup>

### Yunan efsanelerinde insan

Grek Tabiat filozoflarından önce M.Ö. 7. Ve 6. Asırlarda Grek dininin, tüm bu ilkel anlayışlardan çok uzak görüldüğünü belirten Cassirer'e göre, Homeros'un şiirlerinde artık sihrî merasimlere, hortlak ve hayaletlere, ölümlerden korkmaya rastlamıyoruz. "Bu Homeros'çu dünyaya Winckelmann (1717-1868)'in ünlü tanımını tatbik edebiliriz. Bu tanıma göre, Grek dehasının belirgin işareti, 'asil sadeliği ve gösterişsiz büyüklüğüdür'. Fakat modern din tarihi, bu gösterişsiz büyüklüğün düzeninin asla bozulmadan kalmamış olduğunu bize öğretmiştir."<sup>49</sup> Clive Bell ise bunu, "Duygulu akılcılık ve uyumlu ağırbaşlılık; Yunan yaşamını, düşüncesini ve sanatını belirleyen niteliklerdir: Bunlardan birincisi, değer duygusu ile incelenmiş akılcılık, ikincisi ise akılla güçlendirilmiş değer duygusu"<sup>50</sup> olarak betimler. Bayan Jane Ellen Harrison (1850-1928), Grek Dininin Araştırılmasına Giriş (*Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge, University Press, 1903*), adlı eserinin önsözünde Homeros (MÖ: VIII. Asır) tarafından ihmâl edilen ya da bastırılan, fakat daha sonraki şairlerde ve özellikle de Aeschylus'ta

<sup>48</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 26.

<sup>49</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 48.

<sup>50</sup> Clive Bell, *Uygurlik*, çev.: V. Günyol vd., Çan Yay., İstanbul, 1966, s. 53.

\* Her ne kadar Cassirer, Mevlana'ya Pers (İranlı) diyorsa da, onun bu ifadesinin, doğru olduğu anlamına gelmez. Cassirer, onun Anadolu'ya geliş yolunun İran olması ve eserlerini Farsça yazmış olmasından dolayı İranlı olduğunu zannediyor olabilir. Mevlana, 1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde doğdu. Mevlana büyük bir tasavvuf şairi ve Mevlevîliğin kurucusu olan bir Türk'tür. Detaylı bilgi için bkz.: İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötügen Yay., İstanbul, 1993, s.15-17; Asaf Halet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece Yay., Ankara, 2002, s. 17-21.

yeniden ortaya çıkan bir dini kavramlar tabakası, yani kötülük, arınma, kefaret gibi düşünceler yatar, demektedir. Bundan sonra, Grek kültür ve dini hayatında, tüm Homeros'çu kavramların tamamen yok edilmekle tehdit edildikleri, o büyük bunalım dönemi gelmiştir. Olimpos tanrılarının sadelik ve sükûnetlerini aniden kaybettikleri görülmüştür. Parlak gökyüzünün tanrısı olan Zeus'un ve güneş tanrısı Apollon'un, Dionysus kültüründe ortaya çıkan şeytanî güçlere direnmek ve onları kovmak için hiçbir güçleri kalmamıştır.

Dionysios'çu kültürde, Grek dehasına benzer herhangi bir belli özelliği neredeyse bulamayız, diyen Cassirer, burada ortaya çıkan, temel bir insanlık hissi, en ilkel merasimlerde ve en yüce ruhsallaştırılmış esrarengiz (mystic) dinlerde, ortak olan bir duygudur. O, bireyin, bireyselliğinin engellerinden kurtulma, evrensel hayat ırmağına dalma, kimliğini kaybetme ve doğanın bütünlüğüne dalma, Pers\* şairi Mevlâna Celâleddin Rumî (1207-1273)'nin mısralarında açıkladığı gibi, aynı istektir. "Sema'anın gücünü bilen kimse, Tanrı'da sükun (dwells in God) bulur". Mutasavvıflar için sema'anın gücü, Tanrıya giden doğru yol, oluşundadır. Kendi sonlu ve sınırlı "Ben"imiz, insanı kendinden geçiren sema ayinlerinde ve (vecd derecesinde) çılgınca tatmin olunan dinî merasimlerde yok olur. Rumî'nin adlandırdığı biçimiyle, "Ben", yani o "karanlık zorba" ölür; Tanrı doğar.<sup>51</sup> İnsan kendinde kendi benliğini öldürdüğü anda kendinde Tanrısal bir varlık doğuverir. İlk mantık ilkeleri gözüyle paradoksal olarak gözüken bu durum, zıtların birliğinin bir anlamda mümkün olması insan varlığının yapısı dikkate alındığında pek şaşırtıcı sayılamaz. Cassirer'e göre, bununla birlikte, Grek dini bu ilkel duygulara açık ve içten bir şekilde geri dönememiştir. Bu duygular güçlerini kaybetmemişlerse de, karakterlerini değiştirmişlerdir. Grek zihni, tam anlamıyla mantıksal bir zihindir. Onun mantık talebi evrenseldir. Bu yüzden, Dionysus'çu kültürün en akıldışı öğeleri bile, bir tür kuramsal açıklama ve neden göstermeksizin kabul edilemezdi. Bu nedeni gösterenler, Orpheus'çu teologlar oldu. Başlangıçta sadece en kaba, vahşî ve ilkel dini törenlerin bir birikimi olan Orpheus'çuluk, bir "sisteme" dönüştü.<sup>52</sup>

Efsanenin, önceki kuramların çoğunda, son çözümlemede çok sığ bir şey olarak görüldüğünden söz eden Cassirer, onun sadece verilen bir şeye karşılık, genel çağrışım yasalarının yanlış kullanımından ya da terimler ve özel isimlerin yanlış yorumlanmasından doğan bir şey olduğu ifade etmiştir,<sup>53</sup> der. Ona göre, bu oldukça toy varsayımların tümü, Freud (1856-1939)'çu kuram tarafından,

<sup>51</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 49-50.

<sup>52</sup> Aynı yer.

<sup>53</sup> Cassirer, , *The Myth of State*, s. 36-37.

ortadan kaldırıldı. "Efsane, insan doğasının derinliklerinden kaynaklanmaktaydı. O, doğası ve karakteri henüz belirlenmemiş olan, temel ve karşı konulamaz bir içgüdüye dayanıyordu. Fakat bu soru, *sadece tecrübî* bir cevaba açık değildir. Freud, ilk çözümlerinde bir doktor ve deneyci bir düşünür olarak konuştu. Çok karmaşık ve hayli ilginç asabi haller içine tümüyle dalmıştı. Fakat o, ilk çalışmalarında bile, sadece olguları toplamakla yetinmemişti. Metodu, tümevarımsal olmaktan çok tümdengelimsekti. O, kendisinden olguların çıkarılabileceği evrensel bir ilke aramaktaydı ve gerçekten görülmemiş derecede keskin bir gözlemci olduğu inkâr edilemezdi. Freud, daha önceleri hekimin ilgisini uyandıramamış olan hâdiseleri keşfedip, bu hadiselerin yorumu için yeni bir psikolojik teknik geliştirmeye başladı. Fakat onun bu ilk çalışmalarında bile, göze görünenen çok daha fazlası vardır. Çalışmaları, asla sadece deneysel genelleştirmeler değildi. Freud neye çalıştıysa, gözlenebilen olguların arkasında yatan gizli bir güç vardı. Bu amaca ulaşmak için, tüm yöntemini birden bire değiştirmek zorunda kaldı. Konuşmasını bir doktor ve ruh hekimi olarak sürdürürken, kararlı bir metafizikçi olarak düşündü.<sup>54</sup>

Cassirer, Freud'un metafiziğinin ancak geriye, tarihsel kaynağına doğru takip edilerek anlaşılabilceğini savunur. Freud, ondokuzuncu yüzyıl Alman felsefi atmosferi içinde yaşamaktaydı. Onun orada bulunduğu, birbirine tümüyle zıt iki ayrı insan doğası ve kültür anlayışı idi. Bunlardan biri Hegel (1770-1831), diğeri ise, Schopenhauer (1788-1860) tarafından temsil ediliyordu. Hegel, tarihî süreci, temelde akılsal ve bilinçli bir süreç olarak tasvir etmişti. *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* adlı kitabının girişinde: Dünya tarihinin bize sunduğu faal aklın, en zengin sonuçlarını anlamak zamanı, sonunda gelmelidir... Araştırdığımız olayın -Evrensel Tarih'in- ruh alanına ait olduğu, başlangıçta gözlenmelidir... Ruh, kendisini, gözlemekte olduğumuz sahnede -evrensel tarihte- en somut gerçekliği içinde sergiler,<sup>55</sup> demişti.

Schopenhauer, bu Hegel'ci anlayışa karşı çıkmış ve onunla alay etmişti. Böyle bir akılcı ve iyimser bir insan doğası ve insanlık tarihi görüşü, ona sadece saçma değil, aynı zamanda adî olarak da görünmüştü. Dünya, aklın bir ürünü değildir. Tersine, kör bir iradenin sonucu olduğu için, onun asıl özü ve ilkesi, kör bir iradenin ürünü idi. Zihin de, bu kör iradenin, kendi amaçlarına hizmet ettirmek için, yaratmış olduğu bir sonuçtan başka bir şey değildi. Fakat biz tecrübî dünyamızda iradeyi nerede buluyoruz? Duyu tec-

<sup>54</sup> Cassirer, a.g.e., s. 37.

<sup>55</sup> Aynı yer.

rübelerinin dünyasında mı? "Bizatihi bir varlık" olarak irade, insanî tecrübe araştırmasının uzağındadır. O, tümüyle ulaşılamayacak bir şey olarak görünür. Fakat tek bir hadise vardır ki, onda iradenin mahiyetinin farkına doğrudan doğruya varabiliriz. İradenin gücü, -dünyanın bu gerçek ilkesi- apaçık ve şüphe götürmez bir şekilde *cinsel içgüdümüzde* ortaya çıkar. Başka hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayız. Burada bulduğumuz şey, kolayca ve vasitasız kavranılır; çünkü o, her an, tam ve karşı konulamayan gücü ile hissedilir. Hegel'in yaptığı gibi akıldan, 'metin gücü', -Dünyanın Hükümdarı- olarak sözetmek, gülünçtür. Gerçek hükümdar, -tabiat ve insan hayatının etrafında döndüğü odak- cinsel içgüdüdür. Schopenhauer'ın söylediği gibi, bu içgüdü, ferdi, amaçlarına yardım etmesi için bir vasita yapan insanın özel vasfıdır. Tüm bu düşünceler, Schopenhauer'ın, *İrade ve Fikir Olarak Dünya* adlı kitabının, bize Freud kuramının genel metafizik arka planını ve bir anlamda özünü veren ünlü bir bölümünde geliştirilmişlerdir.<sup>56</sup>

Freud'un psikanaliz kuramının temeline oturttuğu cinsiyet içgüdüğü kendisinden önce Schopenhauer'ın zikredilen eserinde ortaya konmuştur. Her uzviyet olgunluk çağına varınca, kendisini üreme hizmetine kurban etmeğe koşar. Dişi örümcek az önce tohumunu aldığı erkeği yer. Birçok hayvan hiç görmeyecekleri torunları için gıda toplar. Nihayet insan, çocuklarını beslemek, giydirmek ve büyütme için hemen hemen helâk olur. Üreme, her uzviyetin son gayesi ve en kuvvetli içgüdüdür. Çünkü ölümü bu yoldan yenebilir... Bu sebepten tenasül uzvu, Yunanlılarda fallus, Hintlilerde Lingam ismiyle tanrılaştırılmıştır. Hesiodos (MÖ: VIII. Asır) ve Parmenides (MÖ: 540 - 450) demişler ki, Eros, her şeyin başı ve yaratıcısıdır... Münferit uzuvlar, kendi kusurlarının tamamlayıcısını ararlar. Ta ki, bu kusurlar gelecek nesillere intikal etmesin... Herkes, başka şahısta, kendi nefsinde eksik hissettiği ciheti arar.<sup>57</sup> Schopenhauer'a göre, kadının erkeği, erkeğin de kadını derin bir ciddiyet ve düşünce içinde ele alması, asıl amacın önemine yakışır davranışlardır. Çünkü dünyaya gelecek olan çocuğun, tüm hayatı boyunca, inceleme konusu olan bu özelliklere benzer özellikler taşıyacağı inancıdır. Gerçekten de, tür tipinin elden geldiğince saf olarak korunması ve sürdürülmesi en gizli amaçtır.<sup>58</sup> İnsanın karşı cinse ilgisinin, türünün devamını sağlama istek ve arzusu olduğu düşüncesi, bize, insanın kendi neslinde ölümsüzleşme ve yaşama

<sup>56</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 38-39.

<sup>57</sup> Arthur Schopenhauer, *İrade Felsefesi*, çev.: Sadi Irmak, İkbâl Kitabevi, İstanbul, 1962, s. 43-44.

<sup>58</sup> Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev.: Selâhattin Hilav, Süreç Yay., İstanbul, Tarihsiz, s. 45-46.

arzu ve iradesinden daha zayıf bir ihtimal gibi geliyor. Çünkü insan ölümlü bir varlık olduğunu bilir ama ölümsüzlük duygusunu ruhunda ve benliğinde taşır. Zamanın üç boyutunu da doldurmak ister. Geçmiş, ebeveynleriyle; hâli, kendisiyle ve geleceği de çocukları ve torunlarıyla yaşamak ister. Bu nedenle, her kuşak, zamanın bir boyutunu temsil eder. İnsan, her üç kuşağın hayatını, kişisel beninde taşıyıp ebeveynleri, kendisi, çocuk ve torunlarında yaşamayı ister. Bu yüzden insan, ne ebeveynlerinin ne de çocuk ve torunlarının kendi dünya ve hayat görüşünün dışında olmasını istemez. Çünkü bir anlamıyla geçmiş, hal ve geleceği kapsayan kişilik bütünlüğünün parçalanmasını arzu etmez. İnsanın ebeveynlerinden, toplumun atalarından intikal eden, mevcut kültür ve değerleri gelecek kuşaklara aktarmak arzu ve iradesinin nedeni de, bu olsa gerekir.

Bu görüşün sadece, efsanevî kuramın incelenmesine yarayan çıkarımlarıyla ilgilendiğini belirten Cassirer'e göre, Psiko-analitik yöntemin sadece tecrübî görüş açısından bu alana aktarılması büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Açıkçası problem, doğrudan gözleme elverişli değildi. Freud tarafından kullanılmış olan tüm kanıtlar, oldukça kuramsal ve tartışmalı kanıtlar olarak kalmışlardı. Onun incelediği tabu reçeteleri ve totemci sisteme ait olguların tarihsel kökeni bilinmemekteydi. Freud, bu boşluğu doldurmak için, geriye kendi genel heyecanlar kuramına dönmek zorunda kaldı. Totemci sistemin yegâne kaynağının, vahşinin akrabaları ile cinsel birleşmeden duyduğu korku olduğunu öne sürdü. Dışardan evlenmeye yol açan işte bu güdüydü. Aynı totemden gelen herkes akraba, yani bir tek ailedir. Bu ailede en uzak yakınlık dereceleri bile cinsel birleşme için mutlak birer engel olarak kabul edilir. Fakat problemi büyük bir dikkatle incelemiş olan bazı antropologlar, çok değişik sonuçlara varmışlardır. Bu konuda dört ciltlik bir eser vermiş olan Frazer (1926-1992), totemcilik ve dışardan evlenme geleneğinin sık sık birleştirilmelerine rağmen, aslında ayrı ve bağımsız kurumlar olduklarını iddia etti.<sup>59</sup> Örneğin, Aruntular'da tüm dinsel ve toplumsal hayat, totemci sistemleri vasıtasıyla belirlenmişti. Fakat bu sistemin evlilik ve miras konusunda hiçbir etkisi yoktu. Hatta geleneğin tanıklığı geriye, erkeğin her zaman kendi toteminden bir kadınla evlendiği bir dönemi göstermekteydi.<sup>60</sup> Yıllarca süren bir incelemeden sonra, Frazer'in söyleyebildiği en iyi şey, dışardan evlenmenin asıl kaynağının ve onunla birlikte yakın akrabalarla evlenmeyi, zina sayma kanununun her zamanki kadar, halâ da karanlık

<sup>59</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 39.

<sup>60</sup> Cassirer, *a.g.e.*, s. 39-40.

bir problem olarak kalıdır.<sup>61</sup> Yakın akraba evliliklerinin önlenmesi konusunda ilahî dinlerin hassasiyeti göz ardı edilmemelidir. Mısır firavunları Tanrı soyundan geldiklerine inandıklarından soyun bozulmasını önlemek için, Firavun ailesinin erkek ve kız kardeşlerin birbirleriyle evlendikleri belirtilir.<sup>62</sup>

Cassirer'e göre, efsane, dünyadaki tüm şeylerin en tutarsız ve uyumsuz olarak görünür. Yüz yüze gelindiğinde o, birbirine hiç uymayan ipliklerden dokunmuş şaşkırtıcı bir örgü olarak ortaya çıkar. En barbar dinî ayinleri Homeros'un dünyası ile birleştiren herhangi bir bağ bulmayı ümit edebilir miyiz? –İlkel kabilelerin Bakkhos şenliklerine ait çılgın kültlerini, Asya Şamanlarının sihir tatbikatlarını, raks eden dervişlerin kendinden geçmişçesine hızla fırl fırl dönüşlerini, Upanişadlar dininin spekülatif derinliği ve sükuneti ile geriye, bir ve aynı kaynağa doğru bir yol takip edebilir miyiz? Böylesine değişik ve tümüyle uyumsuz hadiseleri bir isimle tasvire kalkışmak ve onları aynı kavram altında sınıflandırma, çok keyfi bir iş olarak görünüyor.<sup>63</sup> Konuya farklı bir açıdan yaklaştığımızda problem, değişik bir ışık altında görünmektedir. Efsane-nin ve dinî merasimlerin faaliyetleri, konuları, sonsuz çeşitlilikte olup; hesaplanamaz ve derinliklerine ulaşamaz. Fakat efsanevî düşünce ve hayal gücünün güdeleri, bir anlamda her zaman aynıdır. Tüm insanî faaliyetlerde ve insan kültürünün (human culture) tüm şekillerinde, bir "çoklukta birliği" buluruz. Sanat bize sezginin; bilim, düşüncenin; din ve efsane ise, hissin birliğini verir. Sanat, önümüze 'canlı şekiller' âlemini açar. Bilim bize, kanunlar ve ilkeler âlemini gösterir. Din ve efsane, hayatın evrenselliğinin ve asıl hayat kimliğinin farkına varmayla başlar.<sup>64</sup>

Efsane ve dinin genelde salt korku ürünleri oldukları ifade edildiğinden söz eden Cassirer, insanın dinî hayatındaki en esaslı yönün korku olgusu değil, korkunun başkalaşması olduğunu belirtir. "Korku, evrensel bir biyolojik tabii sevtir. Asla, tamamen üstesinden gelinip bastırılamaz; fakat şekli değiştirilebilir. Efsane, en şiddetli heyecanlar ve en korkutucu görüntülerle doludur. Ne var ki, efsanede insan, yeni ve garip bir sanatı, yani ifade etme sanatını öğrenmeye başlar. Bu da onun, çok derinlerden kaynaklanan içgüdülerini, umut ve korkularını düzenlemesi anlamına gelir."<sup>65</sup> Bazı eğitimciler, 'insan korkutulmamalı, sevilmeli', tezinden hareket ederek, bu Tanrı korkusu bile olsa, diye hümanistlerin hoşlan-

<sup>61</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 39-40.

<sup>62</sup> Ekrem Sankıoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta, 2000, s. 47.

<sup>63</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 44.

<sup>64</sup> Cassirer, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>65</sup> Cassirer, *a.g.e.*, s. 58.

cakları tarzda vurgu yaparlar. Burada, insanın kısmen de olsa neliğini belirlemede bazı ipuçları yakalayabileceğimizi düşündüğüm şu soruları sormak gerekir. Gerçekten, insan korkutulmazsa korkmayacak mıdır? Yani, tüm korkuların kaynağı korkutmak mıdır? Korkutulmağa çalışılsa bile korkmayan, korkutulmadığı halde korkan insanlar yok mudur? Bu soruların formunu, sevgi için de tatbik edebiliriz. Sevilen insan, mutlaka sevecek midir? Sevilmeyen insan, sevmeyecek midir? Sevildiği halde seven, sevildiği halde sevmeyen insan yok mudur? Biz neden olgusal doğruluklara itibar etmiyoruz da, önyargılı kanılarımızı idealize etmek istiyoruz? İnsan şöyle olmalıdır, denildiği için insan öyle olmayacaktır, yaratılışı, fitratı, huyu, mizacı, karakteri, eğilimi, kişiliği nasıl ise, genetik yapısı nasıl düzenlenmişse ona göre bir kişi olacaktır. Eğer insanın genetiğini, yaratılış ve fitratını istediğimiz tarzda düzenleyebilirsek, belki ona ilişkin önyargılarımız tutarlı hale gelebilir. Ancak, asıl olan önyargılarımızı kanıtlamak değil, olguyu belirlemektir. İnsanın neliğinin belirlenmesini insana vermek, insan için belki de bir felaket olabilirdi.

### Sonuç

Günümüz kültürü içinde 'insan' hakkında ortaya konulan düşünceler ne yazık ki, birbirleriyle irtibatsız ve kopuk biçimdedir. İnsanın bilinç sahibi ve çok yönlü bir varlık olması, ona ilişkin ortaya konulan verilerin ortaklaşa değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla biriyle uyumlu bir insan yaklaşımının, insanlığın ortak kültür ürünleri olan bilim, sanat, felsefe ve din bilimleri alanlarında çalışanların müşterek çabaları sonucunda ortaya konulabileceği kanısındayım. Bu çabayı, dört alanın birleştirilmesi değil de ortaya konulan verilerin holistic (bütünsel) bir bakışla değerlendirilip birbirleriyle ahenkli birliğin oluşturulması olarak anlamak gerekir. Cassirer, bu bağlamda kültür unsurları arasında da cevher değil, işlev birliği olduğunu belirtir. Ona göre, eğer bu unsurların cevher birliği olduğunu iddia ederek, tüm unsurları bir ya da birkaç unsura indirgemeğe başlarsak, totaliter anlayış yanı başımızda bitiverir. Ne dinin tekelindeki bilim, felsefe ve sanat, ne de bilimin tekelindeki din, felsefe ve sanat yaklaşımının tam olarak insanı vereceği kanısında değilim. O halde, kültür unsurlarının, hep birlikte zenginlik içinde bir arada bulundurulmaları ve yaşatılmaları gerekir. İnsan halinde yaşamada, hayvanlarda olduğu gibi, sadece bir faaliyet toplumu değil, aynı zamanda bir düşünce ve duygu toplumu da buluyoruz. İşte dil; efsane, sanat, din, bilim, bu daha yüksek toplum şeklinin unsurları ve kurucu şartlarıdır. Bilim, din, sanat ve felsefenin hiçbirini bir diğeri için feda etmeden insan ve evren hakkında birbiriyle uyumlu bir birlik oluşturan açıklamalara gitmenin bir yolu bulunmalıdır.