

SOYUT KUTSALDAN SOMUT KUTSALA: “LOGOS”UN TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİNE KISA BİR BAKIŞ

Sıddık Ağçoban

Kırklareli Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi / Din Sosyolojisi
s.agcoban@hotmail.com

Özet

“Logos” başta filozoflar arasında dolaşan felsefi bir kavramdı. Bu yüzden de olağanüstü şekilde soyuttu. Fakat monoteist dinler sayesinde din adamları bu kavramı filozoflardan aldılar. Din adamlarının literatürüne girince kavramın felsefi niteliği azaldı, dini niteliği arttı ve anlamı kademeli olarak somutlaşmaya başladı. Aslında din adamlarının yaptığı şey kavramı toplumsallaştırmaktan ibaretti. Bu çalışma dinin ve buna bağlı olarak da kutsalın toplumsal bir nitelik taşıdığı iddiasından hareket etmektedir. “Logos” burada bir tür kilit kavram olarak kullanılmıştır.

Kavram ilk olarak antik Yunan filozofu Herakleitos tarafından “tanrısal ruh” anlamında kullanılmıştır. Stoacılar bunu “tanrı Logos” olarak kullandılar. Yahudi felsefesinde ise ikisi birbirinden ayrıldı ve “Tanrı’nın Logosu” olarak değiştirildi. Yahudiler linguistik bir devrim yaparak sıfat tamlamasını isim tamlamasına çevirmiş oldular. Hıristiyanlıkta ise “Hikmet” veya “Kutsal Ruh” anlamındaki kavram “Logos” ile değiştirildi. Tanrının kelimesi olan Logos İsa’nın bedeninde tecessüm ederek tanrıyı bilinir hale getirmiştir. İslamiyette ise Allah’ın sözü (Kalamullah) değiştirilmemek üzere her harfi korunmuş olan Kuran’dır. Kuran’ın okyanuslar kadar derin anlamlar ihtiva ettiği bildirilmiş olsa da nihayetinde o iki kapak arasına alınmış oldukça somut bir metindir. Bireylerin bu metni belli ölçüde yorumlamasına izin verilir fakat metne dokunmasına izin verilmez.

Biz burada monoteist dinler sayesinde “Logos”un soyuttan somuta doğru bir evriliş takip ettiğini ileri sürüyor ve en somut olanın en toplumsal olduğunu savunuyoruz. Buradan yola çıkarak toplumsallık bakımından en zayıf olanın Herakleitosçular, en güçlü olanın ise Müslümanlar olduğunu ileri sürebiliriz. Okurun burada felsefeden dine atlamadığımızı ve kıyaslanamaz iki şeyi kıyaslamaya çalışmadığımızı bilmesini özellikle istirham ederiz.

Anahtar Kelimeler: Din, Toplum, Toplumsallaşma, Logos, Felsefe.

FROM ABSTRACT SACRED TO CONCRETE SACRED: A BRIEF OVERVIEW OF THE SOCIALIZATION PROCESS OF “LOGOS”

Abstract

"Logos" was a philosophical concept that circulated primarily among philosophers. So it was extraordinarily abstract. But thanks to monotheist religions, the clergy got this concept from the philosophers. When it entered the literature of the clergy, the philosophical character of the concept decreased, its religious character increased, and the meaning of the concept gradually began to become concrete. In fact, what the clergy did was socialize the concept. This work is based on the claim that religion and the sacred have a social character. "Logos" are used here as a kind of "key concept".

The concept was first used by the ancient Greek philosopher Heraclitus to mean "divine spirit". The Stoics used this as "god Logos". In Jewish philosophy, two concepts were separated from each other and this usage was changed to "God's Logo". Jews made a linguistic expansion and translated the adjective clause into noun clause. In Christianity, the term meaning "Wisdom" or "Holy Spirit" was replaced by "Logos". The Logos, the word of God, were embodied in the body of Jesus and made God known. And in Islam, the word of Allah (Kalamullah) is the Qur'an, in which every letter is preserved. Although it has been reported that the Quran has meanings as deep as the oceans, it is ultimately a very concrete text enclosed between two covers. Individuals are allowed to interpret this text to some extent, but are not allowed to touch the text.

Here, we argue that the "Logos" follows an evolution from abstract to concrete, thanks to monotheist religions, and we argue that the most concrete is the most social. Based on this, we can argue that the weakest in terms of sociality are the Heraclitists, and the strongest are the Muslims. We would particularly like the reader to know that we do not leap from philosophy to religion and that we are not try to compare two incomparable things.

Keywords: Religion, Society, Socialization, Logos, Philosophy.

Giriş

Bu çalışma derinlemesine bir felsefi çalışma değildir. Aynı zamanda bir dinler tarihi çalışması da değildir. Fakat bu ikisinden de yararlanmaya çalışan bir din sosyolojisi çalışmasıdır. Bu çalışma dinin -dolayısıyla da kutsalın- yaşanabilir formlarının toplumsal bir nitelik taşıdığı iddiasından hareket etmektedir. Logos burada bir tür kilit kavram olarak kullanılmıştır. Buna göre filozoflar sosyolojik düşünmezler, felsefi düşünürler. Bu yüzden de kullandıkları dil büyük oranda soyuttur. Oysa din adamlarının kullandıkları dil toplumsaldır. Toplumsaldan kasıt toplumun ürettiği değil anlayabildiğidir. Yani bir dil ne kadar somut, kolay ve anlaşılabilirse o kadar toplumsaldır. Buna dilin uzlaşım olmasına da denir. Din adamının, dinini anlatmak (tebliğ) ve onu yaymak için kullandığı dil iki unsur içermelidir. Biri tanrının kutsal niteliğini korumak diğeri ise onu anlaşılabilir kılmak, buradaki ifadesine göre toplumsallaştırmak. Gerçi Felsefecilerin ifadeleri de dilseldir. Yani onlar da toplumun dilini kullanır, yeni bir dil icat etmezler. Fakat o entelektüalist bir nitelik taşıdığından dini olan kadar uzlaşım değildir. İşte "Logos" burada güzel bir örnek olarak devreye girer. Kavram felsefe literatüründe büyük ölçüde özgür, soyut ve bireyselken, din adamlarının literatürüne girdiğinde somut, nesnel ve toplumsal olmaya başlar. Bu yazı "Logos"un felsefe din arasındaki yolculuğunda soyuttan somuta doğru evrildiğini ileri sürmektedir.

Yazıda önemle belirtmek istediğim bir husus var. Yazı felsefe ile din arasında mutlak bir ayrım yapıp ikisini ayrı ve farklı bir dünya gibi tanıtmaz. Diğer bir ifadeyle yazı içinde geçen din ve felsefe kelimeleri mutlak manalarına gönderme yapmaz. Din kelimesi Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık dinlerine ait, özellikle de Logos'u konu edinen literatürü kasteder. Felsefe kelimesi ise eski Yunan felsefesinde Logos'un hangi anlamlarda kullanıldığını anlatan metinleri kasteder. Yapılan genellemeler tamamen Logos üzerinden çıkarılmış yorumlardır. Bu yüzden bu çalışma derinlemesine bir analiz ve kıyaslama yazısı olarak görülmemelidir. Bir bildiri hacmine uygun olacak şekilde tamamen temel verilere dayalı bir yorumlama çalışmasıdır.

İnsan yaşam bilgisini dış dünyadan ve toplumdan toplar. İnsanın, ne kadar bireysel olursa olsun toplumdan tamamen bağımsız olamayacağı düşünülür. Toplulukçu bir ifadeyle söyleyecek olursak; toplum, insanı bebeklikten itibaren alır ve onu kendisinin bir parçası yapana kadar sahip olduğu bütün araçları uygular. Buna toplumsallaşma süreci denir. Toplumsallaşmanın temel niteliği bilginin uzlaşım, uygulanabilir ve aktarılabilir olmasıdır. Bunun için kullanılan en temel araç ise dildir. Başta dil olmak üzere toplumsal aktarım araçlarının olabildiğince somut olduğu düşünülürse toplumsallaşma ile somutlaşma (nesnelleşme) arasında diyalojik bir ilişki olduğu ileri sürülebilir.

Arendt toplumla birey arasındaki zorunlu irtibatı anlatmak için şöyle der: "Şeyler ve insanlar her tür beşeri etkinlik için bir çevre oluşturur. Aksi halde bu etkinlikler yordamsız ayakları havada kalırdı. ...Hiçbir insani yaşam hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin yaşamı bile başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz". (Arendt, 2013, s. 57) Hatta kendini toplumdan tecrit etmiş bir münzevi bile ne kadar yalnızlaşmış olursa olsun kendi toplumuyla olan organik birlikteliğinden tam olarak sıyrılamaz. O, toplumu eleştirme fikrini ve yöntemini bile toplumdan öğrenmiştir. (Tillich, 1973, s. 119) Demek ki insanlar dış dünya hakkındaki bilgilerini o dünyayı paylaşan diğer insanlardan öğrenirler. Makul olan bilgiler aslında diğer insanların onayladığı bilgilerdir. (Berger, 2012, s. 66) Buna toplumsallaşma süreci de denir. Toplumsallaşma sürecinde kişi "gerek toplumun norm ve değerlerini içselleştirerek, gerekse toplumsal rollerimizi (işçi, arkadaş, yurttaş, vb. olarak) yerine getirmeyi öğrenerek, toplum üyeleri haline gelmeyi" öğrenir. (Marshall, 1999, s. 760)

Toplumsallaşmanın en temel aracının dil olduğunu belirtmiştik. Dil vasıtasıyla nesnel dünyanın toplumsal yapılanması açıklanabilir. Dil, bireysel veya soyut bilgiyi nesnelleştirir. (Coşkun, 2012, ss. 56-57) Dilin nesnelleştirme fonksiyonu “din” için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle dinin aşkın bir dünyadan çıkıp somut insan dünyasının bir parçasına dönüşmesi büyük oranda dil sayesinde gerçekleşir. Yani soyut (kutsal) dünyayla somut (insan) dünyayı birbirine kaynaştırır. Bu, Habermas’ın da ilgi alanına girmiştir. Habermas’a göre kutsal olanın anlamlarıyla dünyevi olan içeriklerin dil ortamında beraber olmaları anlamların kaynaşmasına yol açar. (Habermas, 2001, s. 517) Habermas’ın anlattığı sadece kutsal bilgisinin, dilselleştiği zaman yapısındaki dönüşüm için geçerli değildir. Aynı zamanda bu yolla insanların dönüşümü de gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle insanlar bağımsız birer birey olmaktan çıkıp dini topluluğun bir parçası haline gelir. Buna “dini toplumsallaşma” süreci denir. Bir kişinin dini topluluğun parçası haline gelmesi durumunu anlatan dini toplumsallaşma şu şekilde tanımlanmaktadır: “Her bir dinin ya da dini geleneğin kendine özgü inanç, öğreti ve kuralları gözetiminde, kişinin nasıl bir dini tutum geliştirilmesi gerektiğinin öğretilmesi ve bunun sonucunda da, kişinin içinde bulunduğu toplumun dini alışkanlıklarına ve beklentilerine uygun davranışlar göstermesi sürecidir”. (Coştu, 2012, s. 375)

Özetle dini toplumsallaşma sürecinde iki unsur vardır. Biri bilginin toplumsallaşması diğeri ise bireyin toplumsallaşmasıdır. Bilginin toplumsallaşması demek kutsal dünyasına ait bilginin veya mesajın insan dilinin kullanılarak anlatılır hale getirilmesidir. Bir bilgi ne kadar dilselse o kadar uzlaşım sal ne kadar uzlaşım sals o kadar toplumsal olur. Buradaki toplumsallıktan ve uzlaşım sallıktan kasıt bir bilginin anlatılabilir, anlaşılabilir, uygulanabilir olmasıdır. Aynı durum “Logos” için de geçerlidir. Bu yazı bir kavramın, Logos kavramının, toplumsallaşma sürecini ele almaya çalışır. Logos felsefi bir kavramken soyut bir dünyaya gönderme yapar, ritüalist bir dünyaya gönderme yapmaz. Oysa dinsel estikçe nesnelleşir, somut ve anlaşılır olmaya başlar. Ve nesnelleştikçe daha ritüalist bir anlayışa atıf yapmaya başlar. Bu yüzden Yahudilerin Logos’u Yunan felsefecilerinkinden daha nesnel dir, Hıristiyanların ki ise Yahudilerinkinden daha nesnel dir.

2. Logos’un Felsefi Kökeni

Logos kavramı felsefi bir çerçeve içinde ilk kez ünlü doğa filozofu Herakleitos’ta ortaya çıkmıştır. Ona göre bu tanrısal ruh ve akıldır. (Cevizci, 1999, ss. 552, 553) Herakleitos, varlığın akış ve değişiminin “Logos” a göre olduğunu düşünür. Varlık baştan sona değişirken Logos değişmeyen, varlığa hakim olan ve aynı zamanda varlığın kaynağı da olan akli ilkedir. (Turgut, 1985, s. 49) Platon, Logos’u Herakleitos’un kullandığı anlamdan farklı olarak sebep/delil anlamında kullanmıştır. Ona göre Logos, bilginin yeterli ve gerekli şartıdır. (Turgut, 1985, s. 50)

Sofistler, bu kavramı ‘doğru delil’ ve o delilin gösterdiği şeyin mantıki yapısı anlamında kullanmışlardır. (Taşpınar, 2011, ss. 149-150) Herakleitos’un varlık görüşlerini yeniden yorumlayan Stoacılar ise Logos’u, evrendeki rasyonel düzenin ve rasyonel faaliyetin yaratıcısı olan kozmik akıl ilkesi olarak görürler. (Cevizci, 1999, s. 553) Stoacılar göre Grek ilahları sembolik değerlerdi ve mesela Zeus Logos’un sembolü idi. (Demirci, 2002, s. 16)

Bu kısa bilgilendirmede de görüldüğü gibi Logos, felsefi bir kavram olarak kullanıldığında soyut bir dünyaya gönderme yapmıştır. Soyut olduğu için de karşıladığı anlamlar filozoflara göre değişkenlik göstermektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Logos ilk olarak ilke, yaratıcı akıl, delil gibi kozmik referanslarla kullanılırken Stoacıların onu tanrı kavramıyla ilişkilendirmeye başlamasıdır. Daha doğrusu onun tanrı kavramıyla en açık şekilde ilişkilendirilmesi Stoacılar aracılığıyla olmuştur denilebilir.

3. Yahudi Felsefesi ve “Logos’un “Tanrı” dan Ayrılması

Stoacılar Logos’u tanrıdan bağımsız bir varlık olarak algılamıyorlar mesela “tanrı Logos” şeklinde ikisini bir kullanıyorlardı. Logos’u tanrıdan ayrı bir varlık olarak gören ilk kişiler İskenderiye’de Yahudi felsefecileridir. (Tarakçı, 2011, s. 203) ‘Logos’ Yunan felsefesinde materyalist veya panteist bir paradigmaya atıf yapardı. Bu da yaradılışçı ve tek tanrıci olan Yahudi inancına tersti. İskenderiyeli Yahudiler Yunan kültürü ve felsefiyle iç içe yaşadıklarından Yahudi inancını Yunan felsefesini kullanarak yeniden yorumlamak zorunda kaldılar. Bu yorumlama biçimine ilk başvuran Yahudi

filozof, M.Ö. 1. Yy'da yaşamış İskenderiyeli Philo'dur. (Taşpınar, 2011, s. 144) Philo Yahudi inancı ve tanrı anlayışının Yunan felsefesi kanalıyla anlatılabileceğini savunmuştur. O, geliştirdiği yeni felsefe diliyle bir yandan Yahudi kutsal kitabında anlatılan ezeli, ebedi ve kusursuz olan tanrının aşkın özelliklerini diğer yandan onun kusurlu ve geçici olan evrenle ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. (Taşpınar, 2011, s. 151) Bu aşamada Philo'nun kullandığı temel kavram "Logos" olmuştur. Logos onun yaratılış, Tanrı, alem, insan ilişkilerini açıklamak için Yunan felsefesinden aldığı ve geliştirdiği en temel kavramdır. (Taşpınar, 2011, s. 145)

Fakat Philo her ne kadar onu Yunan felsefesinden almış olsa ve temel referansları benzer olsa da onun kavrama belirgin şekilde iki farklı yorum kattığı görülür. Biri, onu tanrı kavramından ayrı bir varlık olarak yorumlaması, diğeri ise kavramdaki aşırı soyutluğu kısmen somutlaştırması. Nitekim Yahudi kutsal kitabı Tanah'ı Yunan felsefiyle yeniden yorumlayan Philo'ya göre "Logos" kutsal kitapta anlatılan Tanrı'nın dışında ve onun kelamının temsili olan bir varlıktır. Alemdeki maddelerin en mükemmel formları Logos'tadır. (Taşpınar, 2011, ss. 162-163) Philo ile birlikte İskenderiye'deki Yahudi filozoflar Logos'u bilinçli olarak somutlaştırma eğiliminde olmuşlardır. Çünkü Tanah'ta geçen bazı ifadelerde mesela "sözünü gönderip iyileştirdi onları, kurtardı ölüm çukurundan" (Mezurlar 107:20) pasajında olduğu gibi söz yani Logos tanrıyla irtibatlı olsa da onun dışında hareket eden bir varlık olarak anlatılır. Bundan dolayı Yahudi filozoflar onu tanrıdan farklı bir varlık olarak telakki etmişler ve Stoacıların "Tanrı Logos" ifadesinin yerine "Tanrı'nın Logosu" ifadesini kullanmışlardır. (Tarakçı, 2011, ss. 203-204) Yahudiler bu şekilde yani sıfat tamlamasını isim tamlamasına çevirerek dilsel bir açılım yapmış oldular. Çünkü birinde tek isim varken diğeri iki isim vardır.

Logos'u tanrıdan ayrı olarak düşünmek etkili bir yöntemdi. Çünkü bu yöntemle hem Yunan felsefesinin doğrudan içine girmek hem de Yahudi inancındaki tanrıyı kusurlardan tenzih etmek mümkün olmaktadır. Onun işlevselliği ikili yapısından kaynaklanır. Tanrı ne kadar soyutsa Logos o kadar somuttur. Bu ayrım, soyut tanrıdan başka somut bir alemin tasavvuru için oldukça elverişli bir düşünme imkanı geliştirmiştir. Tanrının sözü, tanrının yarattığı, tanrı oğlu gibi tanrıyla irtibatlı olan fakat onunla aynı olmayan düalist bir düşünce dünyasının temelini oluşturmuştur. Burada önemli olan birinci yani tanrının tüm soyutluğuyla ve münezzeh vasfıyla korunurken ikincisinin yani diğerlerinin her türlü somutlaştırmaya/nesnelleştirmeye elverişli olmasıdır.

Philo'nun "Logos" anlayışı ve tanrı-âlem ilişkisi hakkında ileri sürdüğü fikirler özellikle Hıristiyan düşüncesini önemli ölçüde etkilemiştir. Hıristiyan Logos teolojisinin kökeni Tanah'daki Dabar Yahve (Tanrı Sözü) ile Philo'nun yazılarına dayandırmak mümkündür. (Avcı, 2016, s. 57) Philo'yu ilk olarak Hıristiyan ilahiyatçılar keşfetmiş ve öğretisini 'Oğul', 'Mesih', 'Kutsal Ruh', 'Tselis' gibi teolojik problemlerinin temellendirilmesinde kullanmışlardır. (Bkz. Taşpınar, 2011, s. 145)

4.Hıristiyanlık ve Logos'un İsa'ya Dönüşmesi

Yunan felsefesinden sonra Yahudi ilahiyatçıları tarafından benimsenen "Logos" ortaçağda Hıristiyan ilahiyatçıların da gözde kavramlarından biri olmuştur. Logos, İncillerde çok sık geçmekte ve ilk anlam olarak "Tanrı kelamı" yerine kullanılmaktadır. (Turgut, 1985, s. 53) İlk olarak Yuhanna İncili'nde kullanılan kavram kilise öğretisinin Kristolojik teolojisinin merkezine yerleşmiş, 'Oğul' veya "Mesih" anlamlarını içermeye başlamıştır. Zamanla Hıristiyan ilahiyatıyla nerdeyse özdeşleşen kavramın ortaçağdan sonraki serüveninde bariz şekilde Hıristiyanlık etkili olmuştur. (Taşpınar, 2011, ss. 162-163) Yuhanna, Pavlus'un kullandığı kavramlardan "hikmet" veya "Kutsal Ruh" terimini "Logos" ile değiştirmiştir. Tevrat'ın ilk cümlesi olan "başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" cümlesi de Yuhanna tarafından "başlangıçta Logos (söz) vardı" şeklinde değiştirilmiştir. (Tarakçı, 2011, ss. 207-208) Yuhanna'daki tam ifadenin Türkçesi "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı" (Yuhanna: 1-3) şeklindedir.

Söz ise İsa'nın bedeninde somutlaşarak bilinmez tanrıyı bilinir hale getirmiştir. Hıristiyan vahiy teolojisi açısından Tanrı her ne kadar bilinir olursa olsun bu bilinmenin en somut hali Tanrı'nın Kelimesi'nin (Logos) İsa Mesih suretinde tecessüm etmesi yani cisimleşmesiyle olmuştur. Buna göre Logos önceleri insanlık tarafından tam bilinir değildi. Oysa İsa'daki tecessümüyle o en somut halde ve

tam olarak bilinir hale gelmiştir. (Avcı, 2016, ss. 56-57) Bu öğretiyi Hıristiyan teoloji yazarlarında görmek mümkündür. Mesela -Avcı'ya göre- Hıristiyan tamamlayıcı teolojisinin üç önemli teologu İskenderiyeli Clement, Justin Martyr ve Irenaeus'tu. Üçünün de ortak taraflarından biri Kelimenin (Logos) İsa Mesih olarak tecessüm etmesiyle kurtuluş tarihinin zirve noktasının oluştuğunu savunmalarıdır. Irenaeus'a göre Kelime İsa Mesih ve Oğul'la özdeşdir. Kelime sayesinde görünmeyen Baba görünür hale gelmiştir. Justin, hakikatin İsa'da tecessüm eden Logos sayesinde tam ve eşsiz hale geldiğini düşünmektedir. Clement ise "Tanrı'nın Kelimesi"nin Mesih adıyla tecessüm ettiğini ve böylece hem insan hem de Tanrı olduğunu savunmaktadır. Üçünün ittifak ettiği bir diğer nokta ise Tanrı'nın Eski Ahit dönemindeki yorumlanmasının Yunan felsefesi yoluyla yorumlanmasından daha üstün görülmesidir. (Avcı, 2016, ss. 58-64)

Konunun bu yazı açısından önemi Hıristiyanlıkta Logos'un daha da somutlaşmaya başlamış olmasıdır. Her ne kadar felsefi niteliğini tamamen yitirmemiş olsa da Hıristiyan ilahiyatçılar onu filozof kavramı olmaktan biraz daha uzaklaştırmışlardır. Böylece Logos Yunan felsefesine has yüksek (entelektüalist) bir kavram olmaktan çıkıp kilisede vaaz dinleyen topluluğun da duymaya başladığı bir kavram olmuştur. Bu halkın tamamen sıradan hatta çoğu itibarıyla eğitim seviyesi düşük kitleden oluşmasına rağmen Logos'u dinleyip anlayabilmesi bu kavramın içeriğinin tamamen somutlaşmaya başlamasıyla açıklanmalıdır. Logos'un Hıristiyan teolojisindeki somut karşılığı İsa Mesih'te cisimlenen Logos veya Logos'un bizzat kendisi olan İsa Mesih'tir.

5.İslam ve Yazılmış Sözler: Kur'an

Yunan felsefesindeki Logos ile Yahudi ve Hıristiyan teolojisindeki Logos arasında belirgin ve organik bir bağ kurmak ve aralarında süreklilik takip etmek mümkündür. Fakat İslam dinindeki "kelime" kavramına gelince bunu kendinden önceki "Logos" kavramıyla organik olarak irtibatlandırmak zorlaşır. Gerçi böyle bir sürekliliğin takip edilebileceğine yönelik iddialar da vardır. (Bkz. Bulut, 2016, s. 367) Mesela bunlardan birine göre Herakleitos'un kullandığı "Logos" kelimesi Arapçaya "kelâm" şeklinde çevrilmiştir. Böylece Müslümanlar arasında Allah'ın kelamının (sözünün) ezeli (öncesiz) olup olmadığı ve buna bağlı olarak da Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı tartışması (halku'l-Kur'an meselesi) gündeme gelmiştir. (Bkz. Bulut, 2016, s. 375; Yavuz, 1997, s. 371) 'Logos' kavramının, doğrudan çevrilmiş olmasa bile etkileşim bağlamında, Şii ve Sufi geleneğe bazen "kelime" olarak yansıdığını görmek mümkündür. (Bulut, 2016, s. 377) Yine Logos doktrini ile İslam felsefesindeki Sudur nazariyesi arasında birtakım benzerlikler kurulabileceği de ileri sürülmektedir (Tarakçı, 2011, s. 222)

Bu yazının kapsamına girmediği için biz burada bu iddiaların detayına girmeyeceğiz. Her ne kadar felsefi, kelami veya tasavvufi boyutlarıyla karmaşık bir yapısı bulunsa da İslam dininde Allah'ın sözü anlamındaki "Kelamullah"ın en somut karşılığı Kuran'dır. Bu yüzden biz burada felsefi veya kelami tartışmalara girmeden Kur'an üzerinden gideceğiz.

İslam İlahiyatına göre Allah insanlarla çeşitli şekillerde konuşur. Buna vahiy, vahye de "kelâmullah" denir. (Yavuz, 2002, s. 194) Kur'an bir vahiy şekli olduğundan Kur'an'a da "kelâmullah" denir. (Birişik, 2002) Kur'an'ın ilahi boyuttan insan toplumuna ulaşması soyuttan somuta doğru akan hiyerarşik bir süreç içinde gerçekleşir. Nitekim o "levh-i mahfuz" denilen ve mahiyeti tam olarak bilinmeyen ilahi bir bilgi dünyasına aittir. Levh-i mahfuz, "bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap" şeklinde tanımlanmaktadır. (Yavuz, 2003, s. 151) Bu hiyerarşik akışa göre Allah vahyi Levh-i Mahfuz'a indirir, melek Cebrail oradan alır, dünyaya getirir ve Hz. Peygambere bildirir. Bu süreç her aşamada daha da somutlaşarak insan için daha anlaşılır hale gelir. Sürecin son aşaması anlamın dilselleştirilmesidir. Fakat bu da oldukça özel bir yolla yapılır ve Kur'an vahyi 6. Yy. Mekke Araplarının dil kalıplarına sokulur. Böylece Kur'an insan dünyasına kelimelerin içinden akar. Kelimeler imbik gibidir, manayı süzer, damıtır, somutlaştırır ve insanın anlayıp yaşayacağı bir kalıba döker.

Kur'an'ın harflere dökülmesi Levh-i Mahfuz'daki anlam için zorunlu değildir. Zorunlu olan, insanın dar kapasitesinden dolayı o anlamı idrak etmek için kelimelere ihtiyaç duymasındır. Kelimeler de anlamı insanın anlayacağı inceliğe gelene kadar daraltır. Kur'an'da geçen "Eğer yeryüzündeki ağaçlar

kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez” (Kur'an, Lokman, 31/27) anlamındaki ayet Allah sözünün sadece Kur'an'da yazan kelimelerden ibaret olmadığını bildirir. Şayet kodlanmış bile olsa bu insanların, tamamına erişemeyeceği bir anlam dünyasıdır. Öyleyse bu ayet Allah sözünün toplumsal olmayan yani insanların anlamadığı boyutlarının olduğunu da gösterir. Bunun sosyolojik açıklaması insanların dilsel ve uzlaşımalsal bir ortama mecbur olduklarından dilsel olmayan manalara erişim olanaklarının çok kısıtlı olmasıdır. Fakat insanlar Allah tarafından sadece dilsel olan anlama erişmekle yükümlü tutulmuştur. Bundan dolayı İslam toplumlarında bir kişinin dini sorumluluğunu yerine getirmiş olması için Kuran'ı uygulaması yeterli görülmüştür. Kuran ise nihayetinde iki kapak arasına alınmış, harfi harfine kaydedilmiş, elle tutulur gözle görülür bir kitaptır. O, toplumun içinde yaşar ve toplumun içinde herkesin anlayacağı somut bir mesaj olarak durur. Kuran İslam toplumlarında rehber kitap olarak kabul edilir. O İsa gibi bir gün geçip gidecek bir mesaj değildir. Kitap korunmuştur, değiştirilmez. O harfi harfine ezberlenecek bir kitaptır. Sadece ahiret rehberi değil dünya için de rehberdir. İnsan ilişkilerini ve fiillerini düzenler. Günlük rutin insanî fiillerin hepsine dokunmaya çalışır.

Başka bir ayette geçen: “Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün. İşte misaller! Biz onları insanlara düşünsünler diye veriyoruz” (Kur'an, Haşr, 59/21) ifadesi insan ırkının ilahi manaya erişim olanağının farklı olduğunun ilanıdır. İnsan dilsel ve toplumsal araçlara mecbur olduğundan ve bu araçlar da manayı süzerek -deyim yerindeyse- damla damla akıttığından insan ırkının ilahi manaya erişimi kısıtlı kalır. Ayette bu gibi örneklerin düşünmeye teşvik etmek için verildiği bildirilir. İnsanlar ilahi manayı tam olarak idrak edemeyebilirler ama en azından bir dağın parçalanması hakkında düşünceleri mümkündür. Çünkü dağ insan dünyasına ait somut bir varlıktır. Bu iki yorum iki ayetin sosyolojik olarak yorumlanmasıydı. Aynı yorum tarzı “biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik” (Kur'an, İsrâ, 17/106) ayeti için de kullanılabilir. İlahi irade, toplumsallaşma sürecinin tamamlanması için mesajın bekletildiğini ilan etmektedir.

Bununla birlikte Kur'an'ın kendi başına somut bir mesaj olması da toplumsallaşma için yeterli görülmez. Onu toplumsallığın tam ortasına taşıyan bir araç daha vardır ki adına Sünnet denir. Kuran vahyinin anlamını toplumsallaştıran en güçlü unsurun “sünnet” olduğu söylenebilir. Nitekim Vahiy Arap toplumunun nesnel koşullarını ve kültürel gelenekleri ve gereksinimlerini gözettiğinden (Canatan, 2013, s. 128) o ilk olarak Arap toplumu içinde toplumsallaşır. Onun nasıl toplumsallaşacağını gösteren en güçlü araç ise Hz. Peygamberin sünneti yani söz ve fiilleridir. İslam uleması sünnetin, Kur'an'ın anlaşılmasız kısımlarını anlaşılır kıldığı konusunda ittifak halindedir. (Canatan, 2013, s. 132) Söz ve uygulama, her ikisi de insanların tanık olduğu en somut beşeri unsurlardır. Böylece ilahi bir yücelik ve aşkın bir soyutluk içinde gelen anlam bir insan süzgecinden geçerek somutlaşır. Toplumun tanık olduğu ve mesajı aldığı ortam bu somutlukların iletişim ve etkileşim halinde olduğu ortamdır.

Tartışma

Kısaca hatırlayacak olursak; Logos ilk olarak Yunan felsefesinde akli ilke, yaratıcı akıl gibi soyut anlamlara referans olarak kullanılırken, stoacılar onu kutsalla ilişkilendirerek tanrıyla irtibatlı bir kavram haline getirdiler. Yahudiler ise bu kavramı tanrı kavramından ayrı düşündüler. Logos'u tanrıdan bağımsızlaşarak daha somut bir anlam dünyasına gönderme yapmaya başladı. Hıristiyanlar ise Logos'u daha da somutlaştırarak tanrı sözünün aslında İsa olduğunu savundular. İsa ne kadar tanrısal nitelikli birisi olarak görülse de o aynı zamanda Nasıra diye bir köyde bir kadından doğmuş, konuşmuş, yaşamış canlı bir insandır. İslamiyette ise o söz Allah'ın kelamı olan Kuran'dır.

Burada dikkat çeken husus sürekliliğin, son aşamada sekteye uğramasıdır. Diğer bir ifadeyle Logos'un Müslüman dünyasına ne şekilde intikal ettiğinin net olmamasıdır. Bu yüzden biz müslümanların Kuran için kullandıkları “kelamullah” ifadesini Hıristiyanlardaki Logos'tan aldıklarını ileri sürmüyoruz. Bu yazıda antik Yunan'dan Hıristiyan teolojine kadar takip edilen tarihsel süreklilik İslamiyette anlamın sürekliliğine dönüştürülür. Yani “Allah'ın sözü” anlamına gelen “kelamullah” ifadesinin “tanrının Logosu” ifadesinin devamı veya uyarlaması olduğu savunulmaz. Fakat kelime anlamı arasındaki

olağanüstü benzerlikten hareket edilir. Öyleyse Logos'la tamamen aynı olmasa bile İslam'da Logos yerine söz vardır denilebilir.

Bu yazıda takip edilen kronolojik sıra aynı zamanda Logos'un nesnelleşme/toplumsallaşma aşamalarını gösterir. Bu durumda mesela Hıristiyanlıktaki Logos, felsefedekine göre daha nesnel ve toplumsaldır. Buradaki nesnellikten kasıt –yukarıda geçtiği üzere- ilk olarak uzlaşımıcılığın, anlaşılabilirliğin ve uygulanabilirliğinin yüksek olmasıdır. Tek tanrılı dinlerde özellikle yayılmaya istekli Hıristiyanlık ve İslamiyette dini mesajın niteliği toplumsal olanın öncelenmesinden yanadır. Böylece din bir grup entelektüel arasında dolaşan nazari tartışmalarla sınırlı kalmaz, aksine daha çok kişiye ulaşarak toplumun ortalama şartlarında yaşanabilir somut kurallara dönüşür. Bu, dini bir topluluğun geleceği için oldukça önemlidir. Hıristiyan teologların Tanrı'nın Eski Ahit dönemindeki yorumlanmasının Yunan felsefesi yoluyla yorumlanmasından daha üstün görmelerinin nedeni burada aranabilir. Çünkü Eski Ahit dönemindeki yorumlar -mesela Logos'la ilgili olanı ele alacak olursak- Hıristiyanlıktakine nazaran daha soyut ve felsefiydi. Yine İslam dünyasında felsefeye karşı ileri sürülen eleştirilerin altında da bu sebebin yattığı ileri sürülebilir. Çünkü felsefecinin düşünme biçimi toplumun çoğunu kapsayan uzlaşımıcıl bir metoda dayanmaz. Hatta toplumun çoğunun uzlaştığı dini metinlerin sınırlarını esnetmeye başladığında bir tür entelektüel tutarsızlık olarak görülebilir. Gazali bunun için “tehafüt” kelimesini kullanmıştır.

Bununla birlikte Logos'un serüveni sadece nesnelleşmeyle sonuçlanmış değildir. O aynı zamanda gerek Hıristiyanlık gerekse İslamiyette felsefi bir kavram olarak kullanılmaya devam etmiştir. İslam'ı ele aldığımızda, İslam felsefecilerinin veya tasavvufçuların literatürü incelendiğinde Logos'a dolaylı veya doğrudan rastlamak mümkündür. Bu bizim buradaki iddialarımızı zayıflatmaz tam tersine destekler. Çünkü bu tip metinler, onun dini vasfını zayıflatan başka kelimelerle -mesela din felsefesi, İslam felsefesi, teozofi vs.- tanımlanır. Bunlar adından da anlaşılacağı gibi zaten felsefidir. Onun din felsefesi olması felsefe olmaktan çıktığı anlamına gelmez. Ve bu metinler mesela Ebu Hanife'nin metinlerinden ziyade Philo'nun metinlerine benzer. Ebu Hanife'nin bilhassa fıkıhla ilgili metinleri olağanüstü şekilde toplumsaldır.

Elbette bu felsefi olanın toplumsal niteliğinin hiç bulunmadığı anlamına gelmez. Çünkü felsefi olan da dilseldir, felsefeci de toplumun kullandığı dili kullanır. Toplumun belli bir kesimi bu dili anlamakla kalmaz, üstelik benimseye de bilir. Özellikle antik Yunan'da felsefe dilinin büyük çapta toplumsal bir dile dönüştüğüne dair bilgiler vardır. Fakat felsefe entelektüalist bir dil kullandığından toplum bunu anlamak istediğinde entelaküalist bir çaba göstermesi gerekir. Bu da felsefi bilginin toplumsal ömrünün kısa olacağı anlamına gelir. Yine felsefi bilgi ritüalist değildir. Bu yüzden de unutulmaya çok açıktır. Dini bilgi ise bunun tam tersi, entelektüalist niteliğini zayıf, ritüalist niteliği yüksektir. Bu yüzden de daha yaygın ve uzun ömürlü olur. Eski Yunan'da felsefenin yaygın şekilde toplumsal bir dile dönüştüğünü ileri sürenler aynı zamanda Yunan halkının felsefeyi bir din gibi yaşadıklarından da bahsederler. Öyleyse Yunan halkı felsefeyi yaşasa bile bunu dini bir rütüele dönüştürme eğilimde olduğundan bu, halkın filozoflaştığı anlamına gelmez tam tersine felsefenin orada dinselleştiği ve nesnelleşmeye başladığı anlamına gelir.

Sonuç olarak din ile toplum arasındaki ilişkiyi tanımlamak dini somut bir insan dünyasında tanımlamak demektir. Din aşkın bir kaynağa dayanıyor olsa bile onu insan dünyasının içinde yaşanılır kılan araçları vardır. Bu araçların başında da dil gelir. Dil ortalama ve uzlaşımıcıl bir anlam evrenine atfı yapar. Dinin dinselleşmesi demek bu evrene giriş yapması demektir. Bir dil veya literatür ne kadar uzlaşımıcıl olsa o kadar toplumsal/nesnel demektir. Bu yüzden dini literatür felsefi olana göre daha toplumsaldır. Elbette felsefe literatürü de dilseldir fakat dini literatür kadar uzlaşımıcıl değildir. Toplumsal olmak daha nesnel, daha kolay, uygulanabilir ve aktarılabilir olmak demektir. Dini olanın yayılma ve anlaşılma kaygısı felsefi olanınkinden yüksek olduğu için dini olan daha kolay ve somut olur. Logos'un serüveni aslında bize bunu anlatır.