

Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği

Asım YAPICI, Yard. Doç. Dr.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Atıf/©- Yapıcı, A. (2004). Allah ve kutsal kavramlarının çağrıştırdıkları anlamlara sosyo-psikolojik bir bakış: Çukurova Üniversitesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (7-8), 169-206.

Özet- Her din, mensuplarına bir dünya görüşü sunar. Bu dünya görüşü ise, dinlerin tanrı ve kutsal anlayışla yakından ilişkilidir. Bu sebeple tanrının ve kutsalın nasıl algılandığının tespit edilmesi inanan insanın değer yargılarının anlaşılmasında önemli bir rol oynayabilir. Ancak, kutsal kavramı din bilimlerinde kazandığı anlam genişliği ile oldukça esnek ve kaygan bir zemin üzerinde durmaktadır. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yapılan din tanımlarında sık sık kutsal ve din dışı ayırımına atıf yapılması gelenek hâline gelmiştir. Kutsal; büyüleyici, hayranlık uyandırıcı ve korkutucu bir sır olarak tanımlanmıştır. Bu süreçte din olgusunu anlamada "kutsalın tecrübesi" ifadesi anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu da kutsal ile ilâhî olanın birbirine benzer kavramlar olduğu fikrini beraberinde getirmiş, hatta dinî olan ile kutsal olan neredeyse birlikte anılmaya başlamıştır. Neticede kutsal, bir yandan, korkulan ve hayranlık uyandıran, öte yandan, çift kutuplu, belirsiz (muğlak) bir güç olarak tarif edilmiştir. Bu haliyle kutsal terimi aşırı bir anlam yükü ile doldurulmuştur. Bir de onun "sır" olduğu söylenince bu kavram daha da belirsiz bir hal almıştır. Böyle bir kutsal kavramıyla dinî ve ilâhî olanı açıklamaya çalışmak çeşitli hatalara sebep olabilmektedir. Bu düşünceden hareketle, bu ampirik çalışmada tanrı ve kutsal kavramlarının nasıl tanımlandıkları araştırılmıştır. Araştırma verileri Çukurova Üniversitesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir anketten elde edilmiştir. Araştırmanın tezi ise, ilâhî ile mukaddesin gençler tarafından farklı bir biçimde algılanacağı, bu sebeple de dini tanımlamada kutsalın gerekli, fakat yeterli kavram olmadığı yönündedir.

Anahtar Kelimeler- Din, Allah, Tanrı, Kutsal, Rudolf Otto, Mircae Eliade, Antoine Vergote.



Giriş

Dinler kendi belirledikleri modele göre bireyler yetiştirmek isterler. Bu sebeple de mensuplarına belli bir dünya görüşü sunar ve bununla fi-

ziksel ve sosyal dünyanın anlamlandırılmasına hizmet ederler (Günay, 1998; Holm, 2004; Yapıcı, 2003). Dinlerin mensuplarına sunduğu dünya görüşü, temelde tanrı ve kutsal anlayışlarıyla yakından ilişkilidir (Wach, 1995). Tanrının nasıl algılandığı ve kutsala hangi vasıfların atfedildiği, buradan hareketle tanrı ve kutsal kavramlarının hangi anlamları içerdiği, bunların nerelerde aynı, nerelerde farklı anlama geldiği meselesi, inananların gerek doğrudan dinî değerlere, gerekse şu ya da bu şekilde dinden beslenen sosyokültürel değerlere nasıl bir anlam ve önem verdiklerini anlamada önemli bir rol oynar.

Bu çalışma, "Allah" ve "kutsal" kavramlarını sosyo-psikolojik açıdan incelemektedir. Amacı ise, öncelikle her iki kavramın zihinlerde yaptığı çağrışımları araştırmak suretiyle, bunların ayrıştığı ve örtüştüğü yerleri belirleyerek, sekülerleşen bir dünyada tanrının ve kutsalın birer değer ölçütü olarak ne anlama geldiğini belirlemeye çalışmaktır. Buradan hareketle, dinin tanımlanmasında kutsal kavramının bir ölçü olup olamayacağı tartışmaya açılmaktadır. Bununla birlikte, Vergote'un da (1999: 117) dediği gibi, eğer kutsal hakkında psikolojik bir analize girilecek olursa, birincisi kavramın geçerliliği, ikincisi ise bunun psikolojiye aktarılmasının meşruluğu problemi olmak üzere iki temel sorunla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu sebeple araştırmanın kavramsal çerçevesi oluşturulurken kutsal kavramının çıkışı ve din bilimlerinde kullanılışı da özellikle sorgulanmaktadır.

Teorik Çerçeve

İster monoteist, isterse politeist olsun, her inanç sisteminde çeşitli açılardan birbirinden farklılaşan tanrı tasavvurları mevcuttur (Wunenburger, 1981). Dinlerin beraberinde getirdiği çeşitli ve birbirinden farklı tanrı tasavvurları da genel anlamda aynı inancı paylaşanlar arasında gelişecek olan ortak tanrı tasavvurunun temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, anaerkil toplumsal yapılardaki tanrı tasavvurunun "dişil", "şefkatli" ve "doğurgan"; ataerkil yapılarda ise, "erkeksi" ve "sert" olduğu söylenmektedir (Berktaş, 2000; Fromm, 2002). Ataerkil bir karakter arz eden Semitik dinler içerisindeki tanrı tasavvurlarında da önemli farklılıklar vardır. Hatta bu farklılıklar aynı dinin farklı yorum-

larından oluşan mezhepler arasında da görülmektedir. Meselâ, Yahudilik'te tanrı tamamen aşkın (trancendantale) ve bu sebeple de erişilmez bir güç konumundayken, Hristiyanlık'ın özellikle Katoliklik kanadı, tanrının insan suretinde yer yüzüne inmesi, yani bedenlenmesi (encarnation) sebebiyle içkin (immanent) bir tanrı tasavvurunu benimsemiştir. Çünkü, İsa bir insan kılığında bu dünyada bir hayat yaşamış, bu sebeple aldığı nefes, bastığı toprak, tuttuğu dal, yediği, içtiği vs. kısaca her şey kutsal bir hale gelmiştir. Daha sonra Protestanlık Katoliklik'te mevcut olan kutsal silsilesinin çoğunu reddederek, aşkın tanrı anlayışını yeniden ön plana çıkarmıştır. Bu haliyle adeta Yahudilik'teki tanrı tasavvuruna yeniden dönüş olmuştur (Berger, 1999). Bununla birlikte, Hristiyanlık'ın politeist Roma topraklarında yayılması sürecinde, tarihsel, siyasal, coğrafi ve sosyokültürel pek çok faktörün de etkisiyle, tek tanrının, özü aynı, ancak görüntüsü farklı olmak üzere üçe bölünerek (trinité) tasavvur edildiği de düşünülebilir (bk. Rubenstein, 2004). Şu halde, gerek anaerkil ve ataerkil toplumsal yapılarda görülen farklı tanrı tasavvurlarının, gerekse Semitik dinlerin beraberrinde getirdiği tanrı anlayışının, doğrudan dinî unsurlarla birlikte, eski kültürel kalıntıların, mevcut sosyokültürel yapının ve sosyal değişme süreci gibi pek çok faktörün etkisi altında şekillendiğini söylemek mümkündür.¹ Bütün bunlarla birlikte, her ne kadar birbirinden çeşitli açılardan farklılaşsalar da algılanması ve yorumlanması farklı olmak üzere, Semitik gelenek içerisinde yer alan teistik yaklaşımlarda tanrının; *bir ve tek, yaratıcı, ezeli, ebedî, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve gören* olduğu ön plana çıkarılmaktadır (bk. Aydın, 1999).

Her dinî sistem içerisinde inanılması ve ibadet edilmesi gereken yüce varlık ya da varlıkların çok çeşitli isimlerle anıldığı bilinmektedir. İslâm'da ise, inanılan yüce yaratıcıya özel bir isim olarak "*Allah*" adı verilmektedir (Topaloğlu, 1989). Ancak, bu isim sadece Müslümanların tercihi değildir. Çünkü bizzat Allah kendisine bu ismi vermekte ve inananlardan kendisine "*Allah*" demelerini istemektedir (19/Meryem, 65). Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde pek çok isim ve sıfa-

¹ Armstrong'un (1998) çalışması bu hususta oldukça dikkat çekici bilgiler içermektedir.

tın Allah'ı vasfetmek üzere kullanıldığı da görülmektedir. Bunlara “*es-mâ-i hüsnâ*” (7/A'raf, 180; 59/Haşr, 24), yani “*en güzel isimler*” denilmektedir (Topaloğlu,1995). Ancak, Bacanlı'nın da (2002: 159-160) belirttiği gibi, Allah, kendisini *en güzel isimlerle* nitelendirmiş olmasına rağmen, gerek bireyler, gerekse onların içinde doğup büyüdüğü toplumlar kendi tanrı kavramlarını kısmen kendileri oluşturmaktadır. Yani, pek çok faktörün de devreye girmesiyle bazı kişiler tanrının bazı özelliklerini daha fazla ön plana çıkarırlarken, bazıları daha farklı nitelikleri daha sık vurgulama eğilimi içerisinde olabilmektedir. Başka bir deyişle, fert, sahip olduğu dinî inanç çerçevesinde kendine has bir tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Çünkü o, bir yandan, belli bir dinî inancın hakim olduğu bir atmosfer içerisinde inandığı dinin talepleri doğrultusunda bir tanrı inancına sahip olurken, öte yandan, sosyalleşme sürecinde kendisi gibi düşünenlerle birlikte ortak bir tanrı tasavvuru geliştirmeye başlar ya da en azından içinde büyüdüğü sosyokültürel yapıda yaygın olarak bulunan tasavvurları genel bir çerçeve olarak kabul eder. Ancak, bireyin tanrı tasavvurunun oluşması bunlarla sınırlı değildir. Zira, her insan, her ne kadar belli bir kültürel yapının ürünü olsa da kendine has biricik kişiliğiyle, kendine has duygu ve düşünce dünyasıyla, aynı inancı ve kültürü paylaştığı diğer kişilerden farklılaşmaktadır. Bu anlamda, inanan bir insanda oluşan tanrı tasavvurunu hem dinin, hem toplumun, hem de bireysel ilgi ve ihtiyaçlara dayalı olarak psişik ve zihinsel yapının belirlediği söylenebilir (Godin 1986; Meslin, 1988; Yapıcı, 2002; Yavuz, 1987).

Bacanlı'ya (2002: 160) göre, tanrı kavramında dört temel öge bulunabilir. *Birincisi*; “yaratıcı”, “güçlü”, “tapılan varlık” gibi bütün dinlerde ve felsefî anlayışlarda bulunan evrensel öğelerdir. Bu nitelermeler, tanrı inancının tabîî bir ihtiyaç olduğu fikrinde ısrar edenlerin inançlarının ortak paydasını oluşturmaktadır. Bu öğelerin belirlenmesi ve incelenmesi ise, farklı dinî metinleri karşılaştırıp ortak noktaları bulmakla mümkündür. *İkincisi*; belli bir inanç sitemine ait dinî metinler üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle ortaya konan ve yukarıda “*es-mâ-i hüsnâ*” olarak ifade edilen nitelendirmelerde ise tanrının kendisini nasıl tanıttığı belirlenmeye çalışılır. *Üçüncüsü*; aynı inancın farklı sosyokültürel ve coğrafi alanlarda farklı görüntülere bürünmesi ve bu sü-

reçte tanrı tasavvurunda yaşanan değişmelerin incelenmesiyle anlaşılabilir. Böylece, tanrı kavramına katılan toplumsal ve kültürel öğelerin tespit edilmesi mümkün olabilir. *Dördüncüsü* ise; her ferdin kendi biricik yapısı, kişiliği, karakteri, ilgisi, yaşantısı ile tanrıyı nasıl algıladığı ve tanımladığı meselesiyle alakalıdır. Bu bağlamda yapılacak analizlerle fertlerin tanrı tasavvurundaki bireysel öğeler tespit edilebilir.

Tanrı kavramı ile ilgili olarak ülkemizde yapılan araştırmalara yakından bakılacak olursa, Sena'nın (1978) karşılaştırmalı çalışmasında evrensel öğeler, Ulutürk'ün (1994) Kur'an'dan hareketle yaptığı çalışmada metinsel öğeler, Bacanlı'nın (2002) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada toplumsal ve kültürel öğeler, Yavuz'un (1987) ilkokul öğrencileri üzerindeki çalışmasında ise bireysel öğeler üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir.

Kutsalın ne olduğu ve zihinlerde neler çağrıştırdığı konusunda ise tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte, kutsal kavramının din bilim araştırmalarında sıklıkla kullanıldığı, hatta bunun şu ya da bu şekilde anahtar bir terim olarak önerildiği de görülmektedir (bk. Arslan, 2002: 164; Günay, 1998: 203). Ancak, bu konuya ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira, kutsal kavramının ortaya çıkış ve gelişim süreciyle birlikte bugün aldığı anlamlar, bu konuda çok da rahat bir şekilde konuşmamıza imkân verecek mahiyette değildir.

Kuşkusuz, her dinde şu ya da bu şekilde bir kutsal kavramı ve buna bağlı olarak mukaddes ve mübarek kabul edilen şeyler vardır. Ancak, gerek Arapça'da, gerekse Türkçe'de genellikle sıfat olarak kullanılan bu kelime, nitelediği şeye çoğu kere büyük bir dinî önem yüklemektedir. Bu sebeple kutsal kitap, kutsal yer, kutsal emanetler gibi tabirler sıklıkla kullanılmaktadır. Her ne kadar, batıda ve bizde, kullanılış şekli ve anlam içeriği itibarıyla bazı farklılıklar içerse de genel olarak, bir şeyin dinî bir gerekçeyle yüceltilmesi ve saygın kabul edilip korunması anlamında kutsal; *mukaddes, mübarek, aziz, yüce* anlamlarını içine almaktadır. Bununla birlikte, kutsalın, bünyesinde; belirsizliği, çift kutupluluğu, saflığı ve iyiliği taşıdığı gibi, yasakları ve tehlikeyi de barındırdığı (Caillois, 1950; Meslin, 1988; Vergote, 1999, 2002; Wunenburger, 1981) düşüncesinden hareketle, dinî açıdan *haram, yasak* ya da *tabu* o-

larak kabul edilen şeyler de kutsal kategorisinde kabul edilmektedir (Chelhod, 1986; Tessier, 1991). Ancak, burada şu hususu belirtmekte fayda vardır ki, kutsalın kazandığı bu anlam genişliği kavramın tarihsel gelişimi ile de yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, bu kavram üzerinde yoğun çalışmalar yapıldıktan ve dinî alanı bütünüyle kuşatan bir kutsal teorisi ortaya çıktıktan sonra ne kadar dinî hadise varsa bununla açıklanmaya çalışılmıştır.

On yedinci ve on sekizinci yüzyılda özellikle batıda yaşanan ilmi ve fikri gelişmelerle birlikte din bilimlerinde de yeni tartışmalar ortaya çıkmış ya da önceki tartışmalar yeni bir takım boyutlarla birlikte yeniden gündeme getirilmiştir. Bu süreçte evrimci anlayış ve pozitivist yaklaşımın etkisiyle din konusu ciddi bir biçimde tartışılmış, özellikle dinin menşei problemi üzerinde ısrarla durulmuştur. Dini tanımlarken de özellikle Durkheim'den başlayan bir gelenekle, kutsal (sacré) ve din dışı (profane) ayrımı hareket noktası olarak alınmıştır (Hervieu-Léger & Willaime, 2001; Oser, Gmünder & Ridez, 1991). Bu sebeple, kutsal hakkında yapılacak bir açıklama ya da bir tartışma, ister istemez, dinin nasıl tanımlanacağı meselesini de gündeme getirmektedir. Ancak, burada şu hususu dikkatten kaçırmamak gerekir ki, dinin tanımlanması başlı başına bir problemdir. Çünkü Fromm'un da (1993: 45) belirttiği gibi, dini tanımlama girişiminde, başta nasıl bir terminolojinin kullanılacağı olmak üzere pek çok sıkıntıyla karşılaşmaktadır. Belki de bu sebeple çok değişik bakış açılarından hareketle oldukça çeşitli din tanımları yapılmıştır. Başka bir deyişle, araştırmacılar yetişmiş oldukları akademik çevrenin ve bu bağlamda oluşturdukları kendilerine özgü zihinsel şemaların etkisinde kalarak, dini farklı biçimlerde tanımlamaya girişmişlerdir.² Bu çerçevede, bazı araştırmacılar normatif tanımlar üzerinde ısrar ederken, dinin yapısını ve özünü anlamayı gaye edinmiş, diğer bir kısım araştırmacı ise dinin işlevi hususunda yoğunlaşmıştır. Her iki yaklaşımı indirgemeci bulan, bu sebeple özcü ve işlevselci tanımları birbirini tamamlayan bir şekilde ele alan araştırmacılar da mevcuttur (bk. Willaime, 1995).

² Dini tanımlama hususunda ön plana çıkan farklı yaklaşımlar ve bunların dayanakları konusunda bk. Beit-Hallahmi, 1989; Cox, 2004; Mehmedoğlu, 2004; Meslin, 1988; Morris 2004; Tümer, 1986; Vergote; 1966; 1999; Willaime, 1995; Yaparel, 1987; Yapıcı, 2002.

W. James (1902/1931), dinî tecrübeyi ampirik bir metotla incelediği çalışmasında dinin ve dindarlığın temelini *duygu* olarak kabul etmekte ve *dinî duyguyu da dinî bir objeye bağlanma* olarak ele almaktadır. Burada söz konusu olan bağlanma duygusu yoğun olarak yaşandığı zaman ise *dinî tecrübe* olarak tanımlanan bir durum ortaya çıkmakta ve tecrübe anında kişi duygusal yoğunluğun normal sınırlarını aşarak hayatın kaynağı olan görünmez bir güçle iletişime geçmektedir. Dinlerde bu görünmez güce çok çeşitli isimlerle birlikte "tanrı" adı da verilmektedir. Otto (1917/1969) ise, söz konusu bu gücü "*kutsal*" ismiyle nitelendirmektedir. Çünkü, tanrı ya da tanrıların olmadığı çeşitli dinler vardır ve bunların din kategorisinde değerlendirilebilmesi için en elverişli kavram da *kutsaldır*. Gerçi Otto'dan önce kutsal kavramını Durkheim de kullanmıştır. Ancak, her iki kullanım arasında önemli bir fark vardır. Otto'nun kullanımı fenomenolojik bir yaklaşım içerisindeyken Durkheim'in kullanımı daha ziyade menşeci din teorileri kapsamındadır.

Hangi tanıma bakılırsa bakılsın, gerçekte kutsalı beşerî açıdan tabiatta saf olarak bulmak mümkün değildir. Çünkü, kutsal belli tarihf şartlarda, belirli bir toplum içerisinde, belirli sosyokültürel ortamda ve bütün bunları kendi ruhsal ve zihinsel yapısıyla algılayan bireyin sübjektif özelliklerine dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ise, algılara bağlı olarak onun farklı şekillerde değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Gerçekten de kutsal; irrasyonel, esrarengiz, cezbedici, hayranlık uyandırıcı, ürkütücü, titretici, müphem ve karmaşık bir yapıya sahip olduğu için birey üzerinde bıraktığı etki ve izlenim oldukça farklıdır. Zira o, bir yandan, cazibe gücü sayesinde insanları kendisine doğru çekerken, bir yandan da korkutucu olabilmektedir; yani, inanan insan kutsaldan hem korkmakta, hem de ona yakınlaşmak istemektedir (Günay, Güngör, Kuzgun, Sayım & Taştan, 1996: 105-106; Vergote, 1966: 53-54). Bu ise, kutsalın insanda bıraktığı etkiye göre tanıdığı ve değerlendirildiği anlamına gelmektedir (Gusdorf, 2000: 24). Buna göre; "*belli belirsiz bir şekilde şaşkınlık veren ve bir ayin vasıtasıyla kendisini zorla empoze eden bir olağan dışılık*" şeklinde tanımlanan kutsal, "*dinî ayin, dinî duygu, dinî düşünce, dinî tecrübe ve dinî teşkilâtın konusunu oluşturan hemen her şeyi içine almaktadır*" (Vergote, 2002: 208). Çünkü, bu kavram, gerek menşeci din teorilerinde, gerekse bazı

fenomonolojik yaklaşımlarda dinlerin anlaşılması için olduğu kadar, varlık kavramının anlaşılması için de bir temel vazifesi görmektedir. Böylece, din ve dindarlık hakkında rahatlıkla konuşulabilmektedir. Bunun da ötesinde, kavramın sadece dinî ve mistik içerikli olguları değil, *sır*, *müneccimlik*, *büyü*, *kehanet*, *falcılık*, hatta *şeytanî* kültlerle ilgili olan bütün faaliyetleri ve tutumları da içine alacak kadar geniş bir alanı kapsayacak şekilde kullanıldığı söylenebilir (Caillois, 1950; Meslin, 1973; 1988; Tessier, 1991; Vergote, 1966; 1999; 2002; Wunenburger, 1981). Bu haliyle, her kılığa sokulabilen bir kutsal kavramıyla ilgili bütün konuşma ve analizler, sadece bir işi yapmaya elverişli bir kavramın meşru olmayan bir şekilde yorumlanarak kullanılmasından ibaret gibi görünmektedir. Çünkü, Vergote'un da (2002: 207-208) haklı olarak vurguladığı gibi; "*kutsal, birtakım müphemlikleri ihtiva eden ve oldukça yanlış anlaşılan bir kavramdır.*" Üstelik; "*saygı uyandıran*", "*tabiat üstünün duygusal kategorisi*" ve "*mana*" gibi pek çok kavramı çağrıştıran kutsalın, en somutundan en soyutuna kadar bütün "*tanrı*" tasavvurlarının kaynağı olarak kabul edilmesi de (Gusdorf, 2000: 23) aslında meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.

Şimdi şu soruyu sormak durumundayız: "Tanrı" fikri dahil, dinî olan her şeyi içine alan kutsal kavramının bu anlam yükü acaba nereden gelmektedir? Bu soruyu cevaplandırabilmek için de kavramın gelişim tarihine kısaca bakmak gerekir.

Tarihsel oluşum ve gelişim süreci açısından değerlendirilecek olursa, kutsal kavramının anlamının şekillenmesine yardım eden iki unsurla karşılaşılır. *Birincisi*, Durkheim (1912/1968) ve Freud (1913/1965) başta olmak üzere, dinin menşei üzerinde araştırma yapan bilim adamlarının ileri sürdükleri din teorileridir. Her ne kadar, aralarında ciddi farklılıklar olsa da bunların hepsi dinlerin kaynağını kutsalla izaha çalışmış ya da kutsal kavramını dinleri açıklamada anahtar kavram olarak kabul etmişlerdir. Dinlerin tabiat üstü ve iki veçheli bir kudret olan kutsal ile anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışıldığı bu teorilerde, çok değişik ayinlerde rastlanan ifadelerin tamamı kutsala yüklenmiş, böylece çift kutuplu bir anlam içerecek şekilde muhtevası genişletilen "kutsal", tek ve çok manalı, saf ve karışık, ilâhî ve şeytanî, yararlı ve yıkıcı bir öz olarak anlaşılmıştır. *İkincisi* ise, yine birbirinden farklı olmak-

la birlikte, Otto (1917/1969) ve Eliade (1965; 1975; 1995) gibi, dini fenomenolojik bir bakışla inceleyen araştırmacıların yaklaşımlarıdır. Bu yazarlar dinin hem akılcı bir tarzda yorumlanarak bir takım rasyonel izahlara gidilmesine, hem de kutsalın sırf psikolojik izahına tepki göstererek onun indirgenemez kaynağını bulmak için *kutsal* terimini yeniden ele almışlardır. Bu bağlamda, Otto (1917/1969), kutsala, kendisinde a priori aktivite yeteneği bulunan aşkın bir kategori statüsü vermeye çalışmış ve ruhî tecrübenin unsurları ile zihni objeler arasında bir ilişki olduğunu kabul ederek kutsalı "*korkutucu*" ve "*büyüleyici*" kutupsallığın oluşturduğu "*sır*" (mysterium tremendum fascinas) olarak tanımlamıştır. Çünkü "*sır*", Derrida'nın da (2003: 69) belirttiği gibi, taşıdığı gizemiyle bireyi titretici bir yapıya sahiptir. Ancak, Vegote'a göre (2002: 210), kutsalı böyle tarif edebilmek için Otto, değişik dinî durumlarda karşılaşılabilecek bütün heyecan tiplerini sadece bir tek demette bir araya getirmek zorunda kalmıştır. Bu da keyfi bir anlam ve yapıyı beraberinde getirince, hissî bir kategorinin dinî ayinlerin çeşitliliğini nasıl açıklayacağını ve Otto'nun savunmak istediği teolojik realizmi, bu a priori hissî kategorinin nasıl destekleyeceğinin bilinmediği bir durum ortaya çıkıvermiştir. Eliade da (1965; 1975; 1995) Otto'nun "*Din kutsalın tecrübesidir.*" şeklindeki tanımını kabul ederek yola çıkmış, ancak Durkheim'in ön plana çıkardığı "*kutsal*" ve "*din dışı*" ayrımını da düşünce sisteminin temeline yerleştirmiştir. Eliade'a (1965: 17) göre kutsal, inanan insana kendisini din dışı olandan tamamen farklı bir biçimde hissettirmektedir. Ancak, kutsal görünen, dünyada saf şekliyle bulunmadığı için, onu çeşitli sosyokültürel ortamlarda farklı formlar içerisinde algılayabilmek mümkündür. Kutsal kutsal olmayandan ayıran nitelikler de bu süreçte devreye girmektedir. Çünkü, herhangi bir şey kendi kendine kutsal değildir. Esasen, kutsalın tezahürü (hierofani); zamanı, mekânı ya da diğer şeyleri din dışı olandan farklı bir statüye getirmektedir. Eliade (1965: 1-2), insanı aslen dindar bir varlık (homo religious) olarak tanımlayarak giriştiği analizlerinde, kutsalın tarihsel değil, insanının şuurunda yapısal bir unsur olduğunu söylemektedir (Meslin, 1988: 65).

Özetle, Durkheim'in (1912/1968) sosyokültürel yapıya dayalı kolektif şuurun ürettiği bir fenomen olarak ele aldığı kutsala (Hervieu-Lé-

ger & Willaime, 2001: 166), Otto (1917/1969) *aşkınlık* (trancendantele) niteliği yüklemektedir. Eliade (1965; 1975; 1995) ise, kutsal sadece *aşkın* boyutu ile değil, bununla birlikte, tecrübe edilebilen tezahürleri ile ilişkisini de ön plana çıkararak analiz etmeye çalışmaktadır (bk. Arslan, 2002: 172; Oser, Gmünder & Ridez, 1991: 45-46). Ancak, kutsalın *neliğine* ve *nasıllığına* yönelik açıklamalar bunlarla bitmemektedir. Ayrıca; Freud (1913/1965), Jung (1958), Girard (2003), Caillois (1950) ve Meslin (1973; 1988) gibi pek çok araştırmacının kutsala yaklaşımlarındaki farklılıklar da dikkate alınacak olursa, Vergote'un (2002) bu kavramın anlam içeriğine yönelik eleştirilerini görmezden gelmek mümkün değildir. Çünkü, bu haliyle birbirine zıt çağrışımlar yapan bu kavram, dinî ve okkült pek çok hususu içinde barındırmaktadır. Doğrusu, kavramın ortaya çıkışı ve kullanılış biçimleri incelendiği zaman, bir kategori olarak kutsalın bilimsel anlamda bir aldatma ya da bir yanılgı olup olmadığı konusunda insan şüpheye düşmektedir. Çünkü, kutsal hakkında üretilen çok sayıdaki sosyolojik, psikolojik ve kognitif teoriler bu kavramın daha da melezleşmesine sebep olmuş, adeta kavramın içi boşalmıştır. Bir de zaten bulanık bir kavram olan kutsala eklenen "*sır*", onu daha da anlaşılmasız ve d belirsiz bir hale getirmiştir. Aslında, bu belirsizlik, din olgusunu tanımlama ve analiz etme girişiminde bulunan araştırmacıya bir yönüyle serbest bir alan bırakmaktadır. Ancak, Kehrer'in de (1996: 9) belirttiği gibi, bu durum, kutsal ve din dışı terimlerinin içeriğinin, araştırmacının arzusu-na göre doldurulması tehlikesini de beraberinde getirmektedir.

İşte bu noktada Vergote (1999; 2002), kavramın bu haliyle dinî ve ilâhî olanı tam olarak ifade etmediği kanaatindedir. Çünkü, ona göre kutsal, dini meydana getirmemekte, dinin tezahürleri kutsal bir anlama bürünmektedir; yani, din kutsaldan değil, kutsal dinden doğmaktadır. Aynı şekilde, kutsalı kutsal kılan da tanrıdır. Dolayısıyla, insanda din duygusunu ve dinî coşkuyu uyandıran da kutsalın tecrübesi değil, ilâhînin tecrübesidir. Bu sebeple, dinî olan her şeyi teori olarak geliştirilmiş olan *kutsalın tecrübesiyle* açıklamak ve tanrı ya da inanılan yüce varlıkları bu kavram içinde değerlendirmek hatalıdır. Zira, Vergote (1999; 2002), yaptırdığı ampirik bir çalışmanın sonuçlarına dayanarak, kutsal kavramıyla büyük oranda örtüşse de ina-

nan insan için tanrının kutsaldan öte bir anlam ifade ettiğini kaydetmektedir. Çünkü, anket sonuçları kutsalın *derinlik*, tanrının ise, hem *derinlik*, hem de *yücelik* boyutuyla nitelendirildiğini göstermekte, bu ise, anlam itibarıyla benzeştikleri yerler olsa da tanrı ve kutsalın birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, din bilimlerinde aldığı aşırı anlam yükü ile kutsalın dinî ve ilâhî olanı açıklayamayacağı, ancak taşıdığı müphemlikleri ve kültürel anlamaları yerli yerine oturtuktan sonra dinî bir kutsaldan söz edilebileceği anlamına gelmektedir. Çünkü, kutsal, bir yandan, din dışı olanın karşısına yerleştirilirken ya da bu tür bir yaklaşımla analiz edilirken, bir yandan da *vatan*, *bayrak*, *aile* gibi temelde dinî olmayan pek çok kültürel kategoriyi de içine almaktadır (Catalan, 1994; Vergote, 1999; 2002). Bu ise, bir yandan, günümüzde kutsalın sekülerleşerek dinî muhtevasını kaybetmeye başladığı (Tessier, 1991), öte yandan, kutsalın rutinleşmesi sebebiyle modern dünyada dinin görünmeyen bir yapı ve tarzda etkinliğini sürdürdüğü (Luckmann, 2003) biçiminde değerlendirilebilir.

Bütün bunlarla birlikte, Vergote (2002) ve Tessier'i (1991) takip ederek şu soruları ön plana çıkarabiliriz: Din *kutsal* kavramıyla izah edilebilir mi? *Kutsal* dinin özünü bildiren bir gerçeklik mi, yoksa fonksiyonel bir yanılgı mıdır? *Kutsal* kavramından hareketle, dini anlamak ve tanımlamak ne kadar mümkündür? *Kutsal* yapay bir kavramsa ve modern şuurun ürettiği bir yanılgı ise, dini tanımlarken temel referans noktası ve algı çerçevesi ne olmalıdır? Yoksa, din *kutsaldan* ziyade *ilâhî* olanın mı tecrübesidir? *İlâhî* olanı *kutsal* olandan ayıran nitelikler nelerdir? *İlâhî* ile *kutsal* arasında nasıl bir ilişki vardır? Eğer bu sorular teorik olarak cevaplandırılacak olursa, bu durum *kutsal* kavramının daha da müphemleşmesine neden olabilir. Bu sebeple, *Allah* ve *kutsal* kavramlarının zihinlerde neler çağrıştırdığını ampirik olarak incelemek, yukarıda söz konusu edilen soruları cevaplandırma hususunda daha anlamlı ve işlevsel olacaktır.

Bizim buradaki temel düşüncemiz; ilâhî olan her şeyin kutsal olduğu, ancak kutsal olan her şeyin ilâhî olmadığı, bu sebeple dinin kutsaldan ziyade ilâhînin tecrübesi olarak kavramsallaştırılabileceği hususunda yoğunlaşmaktadır.

Bu düşünceye çok çeşitli açılardan itiraz edilebilir. Fakat, en azından dinin inanan ve inanmayan insan açısından farklı anlamlarda değerlendirilebileceği fikrinden hareketle inanan insanın kutsal ilâhî olandan farklı bir şekilde değerlendirdiği, dolayısıyla tanrı ile kutsal farklı şekillerde algıladığı, bu algılamının özellikle Müslüman Türk toplumunda belirgin bir şekilde ortaya çıktığı söylenebilir.

Dinin temelini kutsal ile izah etme hususunda batılı din sosyologlarının, din psikologlarının, din antropologlarının, din tarihçilerinin, kısaca menşeci din teorisyenleriyle din fenomenologlarının yaklaşımları oldukça işlevsel ve gereklidir. Ancak, bu yeterli değildir. Bu bağlamda, temel varsayımımız; dini izah etme hususunda kutsala müracaat etmenin gerekli, ancak yeterli olmadığı yönündedir. Bu sebeple, din olgusunu anlamada kutsal ya da kutsalın tecrübesi ifadesinin yeterli ve kapsayıcı bir nitelendirme olduğu hususundaki yargılara (bk. Arslan, 2002: 164) karşı da ihtiyatlı olunmalıdır. Çünkü, kutsalın zihinlerde neler çağrıştırdığını belirlemeden kutsalın ne olduğunu ortaya koymak ampirik bir araştırma yapmadan hipotezlerin doğrulanmaya çalışılması anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde, gerek kutsal kategorisine yüklenen kültürel anlamlar, gerekse farklı dinî ve sosyokültürel gurupların kutsalı nasıl anladıkları tespit edilmeden kutsalı tanımlamak da pek çok sıkıntıyı beraberinde getirebilmektedir.

Araştırmada Cevap Aranacak Sorular

Araştırma, aşağıda belirtilen sorulara cevap bulmayı amaçlamaktadır:

(i) "Allah" ile "kutsal" kavramları üniversiteli gençlerin zihinlerde neler çağrıştırmaktadır? Bu çağrışımlar nerelerde örtüşmekte, nerelerde ayrışmaktadır?

(ii) Gençlerin "Allah" ve "kutsal" hakkında yaptıkları açıklamalardan hareketle "din kutsalın tecrübesi" olarak tanımlanabilir mi?

(iii) Yüksek öğrenim gören gençlerin "kutsal"a yüklediği anlamlara göre, acaba bu kavram günümüzde dinî manasını ve muhtevasını hâlâ korumakta mıdır? Yoksa o, dinî anlamından uzaklaşarak tamamen kültürel bir fenomen olarak mı algılanmaya başlanmıştır?

Yöntem

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Çukurova Üniversitesi'nde lisans düzeyinde eğitim-öğretim gören öğrencilerdir. Uygulama, 2003 yılı Kasım ayında Çukurova Üniversitesi Kampüsü içerisinde kolay ulaşılabilir basit tesadüfî örneklem yöntemiyle seçilen 380 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir.

Tablo 1
Örneklem Fakülte/Bölgümlere Göre Dağılımı

Fakülte/Bölgüm	Kız		Erkek		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
1 Ziraat Fakültesi	30	7.89	34	8.94	64	16.84
2 Mühendislik-Mimarlık Fakültesi	24	6.32	30	7.89	54	14.21
3 İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi	32	8.42	25	6.58	57	15.00
4 Tıp Fakültesi	25	6.58	36	9.47	61	16.05
5 İlâhiyat Fakültesi	25	6.58	27	7.11	52	13.69
6 Eğitim Fakültesi	50	13.16	42	11.05	92	24.21
TOPLAM	186	48.95	194	51.05	380	100.0

Tablo 1'de görüleceği üzere; örneklemin % 16.84'ü Ziraat Fakültesi'nde, % 14.21'i Mimarlık-Mühendislik Fakültesi'nde, % 15.00'i İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi'nde, % 16.05'i Tıp Fakültesi'nde, % 13.69'u İlâhiyat Fakültesi'nde, % 24.21'i ise Eğitim Fakültesi'nde eğitim-öğretim görmektedir. % 48.95'i kız, % 51.05'i erkek olan öğrencilerin yaş ortalaması 21.90 olup (ss: 2.85) yaş aralıkları ise 17-35'dir.

Ölçme Araçları

İnsanların Allah'ı ve kutsalı nasıl tanımladıkları hususunda yapılacak bir çalışmada en azından *güdümlü çağrışım* ve *serbest çağrışım* tekniği olmak üzere iki farklı usul kullanılabilir (Vergote, 2002: 215). Güdümlü çağrışım tekniğinde, sıfat listesi hazırlanarak deneklerden bunlardan bir kısmını seçmesi istenir. Böylece, en çok seçilen sıfatlar tespit edilerek en çok vurgulanan özellikler o kategoriyi tanımlayan nitelikler olarak kabul edilir. Bununla birlikte, güdümlü çağrışım tekniğinde listedeki sıfatlara "hiç katılmıyorum"dan "tamamen katılıyorum"a ka-

dar dereceli tercih şıkları konabilir. Böylece, likert tipi bir karakter kazanan ölçekle her bir sığfa yapılan atfın derecesi tespit edilebilir. Bunun da ötesinde semantik anlam analizi yapılarak her iki kavrama yüklenen anlamların boyutları belirlenebilir. Ancak, güdümlü çağrışım tekniğini kullanabilmek için, o konu hakkında daha önceden serbest çağrışım tekniğı ile çok çeşitli çalışmaların yapılması, dolayısıyla listeye konulacak sıfatların nitel çalışmalardan hareketle tespit edilmesi gerekir (Yapıcı, 2004a; 2004b). Aksi halde, sırf zihinsel kurgusal bir yaklaşımla tespit edilen sıfatlara dayanarak *tanrı* ve *kutsal* kavramlarına bir takım manalar yüklemek yanıltıcı olabilir.

Allah'ın ve kutsalın ne olduğu hususunda daha önce serbest çağrışım tekniğı ile pek fazla çalışma yapılmaması, bu çalışmada da güdümlü çağrışım tekniğinin kullanılmasına imkân vermemiştir ve serbest çağrışım tekniğı tercih edilmiştir. Bu çerçevede, üniversiteli gençlere, demografik bilgileri içeren sorular hariç, iki soru yöneltilmiş ve onlardan "Allah" ve "kutsal" denildiğinde ilk planda zihinlerinde neler çağrışırıyorsa bunları en azından üç kelime ya da üç kısa cümleyle yazmaları istenmiştir.

Gençler gerek kutsal, gerekse tanrı hakkında bir ve yedi arasında değişen kelime ya da cümlelerle açıklamalarda bulunmuşlardır. Daha sonra bunlar, küme analizi tekniğı ile belirli guruplarda toplanmış ve en çok vurgulananlardan en az vurgulananlara doğru yüzdeler çıkarılarak betimsel bir analize girişilmiştir³.

Bulguların Analizi

"Allah deyince zihninizde neler çağrışmaktadır?" sorusuna gençlerin verdikleri cevaplar oldukça çeşitli ve zengin bir içeriğe sahiptir.

³ Şu hususu belirtmekte fayda vardır ki, bu çalışmadan elde edilen bulgular bir yandan, bireysel faktörlerle, bir yandan da sosyokültürel gerekçelerle sınırlıdır. Çünkü, anketin uygulanacağı kişiler belli bir sosyal yapı içerisinde, belli bir sosyokültürel havayı soluyan, belirli inançları olan ya da olmayan kişilerdir. Dolayısıyla, buradan elde edilen bulguları genellemek bizi hatalı sonuçlara taşıyabilir. Ancak, bulgular genellenmese bile, en azından Müslüman Türk kültürü içerisinde tanrı ve kutsalın nasıl kavramlaştırıldığı konusunda fikir verici mahiyette olacaktır.

Tablo 2
"Allah" İsmi Duyulunca Çağrışım Yapan Nitelikler

No	ALLAH	f	%
1.	Yaratan (can veren, yaratıcım, hayat ve varoluşun kaynağı)	215	56.58
2.	En yüce, en büyük (ulu)	110	28.95
3.	Sonsuz kudret (kâdir, her şeye gücü yeten, dilediğini yapan)	109	28.68
4.	Bağışlayıcı, affedici	75	19.74
5.	Ezelî, ebedî (öncesiz, doğmamış doğrulamamış, baki, sonsuz)	72	18.95
6.	Bir ve tek	69	18.16
7.	Merhametli, şefkatli	37	9.74
8.	Adaletli, adil	37	9.74
9.	Koruyan, esirgeyen (beni ve ailemi koruyan)	36	9.47
10.	Eşsiz, benzersiz (yaratılmışlara benzemeyen, mükemmel)	35	9.21
11.	Sonsuz aşk, gerçek sevgili (kalbimin tek sahibi)	35	9.21
12.	Her şeyi gören, her şeyi işiten	29	7.63
13.	Her şeyin sahibi	28	7.37
14.	Her şeyi bilen (bilgisi sonsuz, her şeyden haberdar olan)	27	7.11
15.	İlâh, inanılan varlık (inandığım varlık)	26	6.84
16.	Mabut, taptığım varlık (tapılması, ibadet edilmesi gereken)	24	6.32
17.	Varoluşun gayesi, hayatın anlamı (varlığıma anlam veren)	24	6.32
18.	Huzur ve mutluluk kaynağı	24	6.32
19.	Rahman, rahim (rahmeti sınırsız)	22	5.79
20.	Korkulan varlık (korktuğum varlık)	20	5.26
21.	Âlemlerin Rabbi, efendisi	19	5.00
22.	Her şeye hükmeden (her şeyin hâkimi)	18	4.74
23.	Her şeyi kuşatan (her yerde olan)	17	4.47
24.	Yardım eden (yardımcım, imdada yetişen)	17	4.47
25.	Sığınılan varlık, sığınak	17	4.47
26.	İman (inanç, itikat)	15	3.95
27.	Kutsal varlık	13	3.42
28.	Rızık ve nimet veren (doyuran)	13	3.42
29.	Gizemli, sır	13	3.42
30.	Herkesin sonunda ona döneceği varlık	11	2.89
31.	Zorunlu varlık (mutlak varlık, vacibu'l-vucud)	11	2.89
32.	Cezalandıran, azap eden	10	2.63
33.	İbadetler, kulluk vazifeleri (namaz, oruç vs.)	10	2.63
34.	Düzenleyici (evreni düzenleyen, her şeyin kuralını koyan, lider, yönetici)	10	2.63
35.	Cehennem	9	2.37
36.	Kaderi tayin eden	9	2.37
37.	İslâm-Müslümanlık	9	2.37
38.	Yanılgı, sanrı, kitleleri uyutma aracı, paylaşılmış psikoz, ütopya	9	2.37
39.	Günah, haram (günahıtan sakınmak)	8	2.11
40.	Hesap soran (mezarda soru soran, ahirette sorgulayan)	8	2.11

Tablo 2'nin devamı

"Allah" İsmi Duyulunca Çağrışım Yapan Nitelikler

No	A L L A H	f	%
41.	Muhtaç olunan (her şeyin kendisine muhtaç olduğu varlık)	8	2.11
42.	Duaları kabul eden	7	1.84
43.	Sevap, helâl	7	1.82
44.	Cennet	9	2.37
45.	Hak, gerçek	7	1.84
46.	Beşer üstü, aşkın varlık, ulaşılmaz	7	1.84
47.	Hoşgörü, insanları sevmek, barış içinde olmak	7	1.84
48.	En iyi dost, en yakın arkadaşı	6	1.58
49.	Hikmet sahibi, her şeyin hikmetini belirleyen	6	1.58
50.	Mükâfatlandırıcı, cömert, kerim	6	1.58
51.	Güven veren, güvenilen tek varlık	5	1.32
52.	Güzel, eşsiz güzellikler sahibi	5	1.32
53.	Öldüren, yok eden	5	1.32
54.	Peygamberler (Hz. Muhammed ve diğer peygamberler)	5	1.32
55.	Doğa, evren	5	1.32
56.	Şükredilmesi gereken, minnettarlık duyulan	4	1.05
57.	İmtihan eden, sınavan	4	1.05
58.	Hayranlık uyandıran (hayran olunan, gücüne hayranım)	4	1.05
59.	Doğruluk, dürüstlük ve güzel ahlâk	4	1.05
60.	Demokrat	3	0.79
61.	Yol gösterici	3	0.79
62.	Kur'an-ı Kerim	3	0.79
63.	Temiz, beyaz, masumiyet	3	0.79
64.	Var mı yok mu, emin değilim, kuşkularım var	3	0.79
65.	En iyi, mutlak iyi	2	0.53
66.	Devinim ve düşüncem	2	0.53
67.	Adaletsizlik	1	0.26
68.	Sorgulanamayan, eleştirilemeyen	1	0.26
69.	Melekler	1	0.26

Anlam içeriği itibariyle; aynı ya da benzer çağrışım yapan ifadeleri kümeleyerek⁴ oluşturulan Tablo 2'ye göre, "Allah" adı duyulunca akla gelen temel nitelik *"yaratıcı"* (f: 215) vasfıdır. Bunu ise sırasıyla; *"en yüce, en büyük"* (f: 110), *"sonsuz kudret"* (f:109), *"bağışlayıcı"* (f: 75), *"ezelî, ebedî"* (f: 72), *"bir, tek"* (f: 69), *"merhametli, şefkatli"* (f: 37), *"adaletli"* (f: 37), *"koruyan, esirgeyen"* (f: 36), *"eşsiz, benzersiz"* (f: 35), *"sonsuz aşk, ger-*

⁴ Tabloda gösterilen sıfat, kelime ve kelime gruplarından parantez dışında tutulanlar temel kategoriye, parantez içindekiler ise söz konusu temel kategori içerisinde değerlendirilen ifadeleri kapsamaktadır.

çek sevgili" (f: 35), "her şeyi gören ve işiten" (f: 29), "her şeyin sahibi" (f: 28), "her şeyi bilen, bilgisi sonsuz" (f: 27), "ilâh, inanılan varlık" (f: 26), "mabut, taptığım varlık" (f: 24), "varoluşun gayesi, hayatın anlamı" (f: 24), "huzur ve mutluluk kaynağı" (f: 24), "rahman ve rahim" (f: 22), "korkulan varlık" (f: 20), "âlemlerin Rabbi, efendisi" (f: 19), "her şeye hükmeden, her şeyin hâkimi" (f: 18), "her şeyi kuşatan, her yerde olan" (f: 17), "yardım eden" (f: 17), "sığınılan varlık, sığınak" (f: 17), "iman" (f: 15), "kutsal varlık" (f: 13), "rızk ve nimet veren" (f: 13), "gizemli, sır" (f: 13), "herkesin sonunda ona döneceği varlık" (f: 11), "zorunlu varlık" (f: 11), "cezalandıran, azap eden" (f: 10), "kulluk vazifeleri, ibadetler" (f: 10) ve "düzenleyici" (f: 10) olmak üzere çoğu Allah'ın zatıyla ilgili nitelendirmeler takip etmektedir. Bütün bunlarla birlikte, Tablo 2'de vurgulanma frekansı on kişiden ibaret olmakla birlikte, Allah'ı nitelendirmede dile getirilen çok çeşitli ifadeler bulunmaktadır.

Cevaplar gruplandırılacak olursa, Allah ismi duyulduğu zaman çağrışım yapan nitelikleri dört maddede değerlendirmek mümkündür.

1) Allah açısından çağrışım yapan nitelikler. Bunlar da kendi içerisinde üç grupta ele alınabilir:

- a) "Sonsuz kudret sahibi", "ezelî, ebedî", "bir, tek", "eşsiz, benzersiz", "her şeyi gören ve işiten" gibi bizzat Allah'ın zatıyla ilgili vasıflar: Bunlar büyük oranda "dinî literatürde Allah'ın zatî ve subutî sıfatları" olarak adlandırılan nitelikleri içine almaktadır. Bununla birlikte, yine onun zatıyla ilişkili olarak; "en yüce, en büyük", "zorunlu varlık", "hak, gerçek", "güzel, eşsiz güzellikler sahibi", "en iyi, mutlak iyi" gibi özellikler de ön plana çıkarılan nitelendirmelerdir.
- b) "Yaratıcı", "affedici, bağışlayıcı", "merhametli, şefkatli", "adil", "koruyan, esirgeyen", "rahman, rahim", "yardım eden", "doyuran, rızık ve nimet veren", "cezalandıran", "kaderi tayin eden", "hesap soran", "ahirette sorgulayan", "duaları kabul eden", "her şeyin hikmetini belirleyen", "mükâfatlandırıcı", "öldüren, yok eden", "imtihan eden, sınavan", "yol gösteren" gibi Allah'ın yarattığı varlıklara ilişkin tasarruflarıyla ilgili vasıflar.
- c) Allah ismi duyulunca çağrışım yapan dinî kavramlar: Bunlar; "iman, inanç", "cehennem", "İslâm, Müslümanlık", "günah, haram", "sevap, helâl", "Hz. Muhammed ve diğer peygamberler", "Kur'an-ı Ke-

rim" ve *"melekler"* gibi temel dinî terimlerdir. Kuşkusuz bu ifadeler doğrudan Allah'ı nitelendirmemektedir. Ancak, Allah'ın *"yol gösterici"*, *"kural koyucu"*, *"insanın fiillerini değerlendirci"*, buna göre *"mükâfatlandırıcı"* ya da *"cezalandırıcı"* vasfına işaret etmesi anlamında bu tür vurgular Allah açısından çağrışım yapan nitelikler olarak değerlendirilebilir.

- 2) Allah'ın zatıyla ve yarattığı varlıklar üzerindeki tasarruflarıyla da yakından ilişkili olmakla birlikte insan açısından çağrışım yapan nitelikler: *"Yaraticım"*, *"beni ve ailemi koruyan"*, *"inanılan, inandığım varlık"*, *"mabut, taptığım varlık"*, *"varoluşun gayesi, hayatın anlamı"*, *"huzur ve mutluluk veren"*, *"sonsuz aşk, gerçek sevgili"*, *"korkulan"*, *"sığınılan, sığınmak"*, *"hayranlık uyandıran"*, *"güvenilen"*, *"şükredilmesi gereken"*, *"minnettarlık duyulan"*, *"muhtaç olunan"*, *"sorgulanamayan"*, *"en iyi dostum, en yakın arkadaşım"* vs. nitelermeler ise, daha ziyade insanın zihinsel ve duygusal yapısına yaptığı etkileri yansıtmaktadır. Başka bir deyişle bunlar Allah'ın insan açısından değerlendirilmesidir.
- 3) Modern dünyanın daha fazla ön plana çıkardığı kavramlarla yapılan nitelendirmeler: Burada ise, vurgulanma frekansı çok az olmakla birlikte; *"hoşgörülü olma"*, *"insanları sevmek"*, *"barış içinde olma"*, *"demokrat olma"*, *"doğruluk, dürüstlük, ahlâklî olma"*, *"temiz, beyaz, mâsumiyet"* gibi Allah'ın adil, güzel ve iyi olduğunu ifade eden kavramlar dikkati çekmektedir.
- 4) İnkâra yönelik nitelendirmeler: Vurgulanma frekansı çok az olmakla birlikte; *"yanılgı"*, *"sanrı"*, *"kitleleri uyutma aracı"*, *"paylaşılmış psikoz"*, *"ütopya"* gibi tavsifler; Allah'ın var olmadığı, dolayısıyla adeta onun hakkında konuşulamayacağı ve herhangi bir nitelendirmede bulunulamayacağı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca; *"doğa"*, *"evren"*, *"adaletsizlik"*, *"devinim"* ve *"düşünce"* gibi çağrışım da teistik tanrı tasavvurlarının dışına çıktığı için inkâra yönelik nitelendirmelerden kabul edilebilir. Yine, *"var mı yok mu, bilemiyorum, kuşkularım var"* şeklinde dile getirilen ifadelerde de Allah'ın varlığına yönelik şüpheli bir tavır söz konusudur.

Elde edilen cevaplar, kuşkusuz daha farklı şekillerde de sınıflandırılabilir. Meselâ, Topaloğlu'nun (1989: 484-486) Kur'an-ı Kerim'e dayanarak yaptığı sınıflandırmayı esas alarak Allah'ın isim ve sıfatlarını *kendiyle* (zatıyla), *kâinatla* ve *insanla* ilgili olmak üzere üç temel grupta top-

lamak da mümkündür. Ayrıca, tanrı tasavvurunun olumsuz ya da olumlu olması açısından da bir sınıflama yapılabilir. Bu bağlamda; "korkulan varlık", "cezalandıran, azap eden", "cehennem", "günah, haram", "yok eden, öldüren" vs. çağrışımlar Allah'ın korkulan ve cezalandıran yönlerini ön plana çıkaran *olumsuz bir tanrı tasavvurunu* içermektedir. Bunların dışında kalan (tanrıyı inkârâ yönelik ya da bu konuda şüpheli bir tavır takınan ifadeleri bir yana bırakırsak) diğer açıklamaların tamamının olumlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu da gençlerin, *Allah'ı genel anlamda olumlu bir şekilde nitelendirdikleri* anlamına gelmektedir.

Başka çalışmalarda da Müslüman Türk toplumunda görülen tanrı tasavvurunun genelde olumlu olduğu görülmektedir. Meselâ, Bacanlı (2002) Selçuk Üniversitesi öğrencileri üzerinde yürüttüğü çalışmasında, erkek öğrencilerin Allah'ı, sırasıyla; "affedici, merhametli", "yaratıcı", "güvenilir", "cömert", "doğru sözlü", "ferasetli", "güçlü", "mütehakkim, egemen" ve "hoşgörülü" olarak, kız öğrencilerin ise, yine sırasıyla; "affedici, merhametli", "yaratıcı", "güçlü", "güvenilir", "hoşgörülü", "şefkatli" ve "cömert" şeklinde nitelendirdiklerini tespit etmiştir. Görüldüğü üzere buradaki sıfatların da tamamı olumludur. Ayrıca, bizim çalışmamızda sıklıkla vurgulanan; "yaratıcı", "yüce", "sonsuz kudret", "bağışlayıcı, affedici", "şefkatli, merhametli", "her şeyin sahibi" vs. sıfatların da her ne kadar vurgulanma sıklığı ve sırası farklı olsa da Bacanlı'nın (2002) elde ettiği sıfatlarla örtüşen çağrışımlar olduğunu söyleyebiliriz.

Yavuz (1987: 166-167), 7-12 yaş gurubunu oluşturan ilköğretim öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında, çocukların Allah tasavvurunu da incelemiş ve verilen cevapları yaş, cinsiyet ve çevre dağılımlarını birleştirerek, altı temel gurupta analiz etmiştir. Bunlar:

- 1) *İlâhî varlık olarak Allah tasavvuru*: Bu guruba; Allah'ın varlığı, birliği, ezeli ve ebedî olması, eşi ve benzeri bulunmaması, eksiksiz, üstün ve güzel olması girmektedir.
- 2) *Hayatın ve varoluşun kaynağı olarak Allah'ın yaratıcılığı*: Allah'ın her şeyin (insan, dünya, evren) yaratıcısı ve hâkimi olması bu bağlamda değerlendirilmektedir.
- 3) *Kişisel varlığın devamının Allah'a bağlı olması*: Buna göre Allah; insanın yaşaması için her şeyi vermekte, besleyip büyütmede, dilekleri ve istekleri karşılamakta, koruyuculuk ve gözeticilik yapmaktadır.

- 4) *Fuilleri itibariyle Allah tasavvuru*: Burada o, dilediği şeyi dilediği gibi yapacak bir güce ve iradeye sahip olarak nitelendirilmektedir.
- 5) *Allah'ın ahlakî yönden bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici olması*: İyiyi ve kötüyü, helâli ve haramı belirlemesi, kurallar koyması, doğru yolu göstermesi vs. bu gurup içerisinde yer almaktadır.
- 6) *Tanrı'nın esirgeyici, bağışlayıcı ve affedici olması*.

Yavuz'un (1987) elde ettiği sonuçlar da buradaki bulgularla hemen hemen örtüşmektedir. Çünkü, onun vurguladığı hususlar ve yaptığı sınıflama bu çalışmadaki sonuçlara da uygulanabilir niteliktedir.

Bu noktada, şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki, tanrı hakkında konuşmak ya da tanrıdan bahsetmek felsefî ve teolojik açıdan oldukça tartışılan bir konudur (Aydın, 1999; Koç, 1995). Zira, onun hakkında konuşulurken nasıl bir dil kullanılacağı meselesi, temelde tanrının vasıflandırılmasıyla ve onun nasıl bir varlık olduğuyula ilişkili olduğu için, din dili tartışmalarında farklı arayışları beraberinde getirmiştir. Çünkü, dünya hayatına ait olan bir dille ve bu dilin sınırlandığı yapı ve kurallarla ilâhî varlığı tanımlamaya ya da tavsife çalışmak yetersiz kalmaktadır. Bununla birlikte, belli bir dinî gurup içerisinde bulunan bireyler, inandıkları dinin teklif ettiği ve içinde yaşadıkları toplumun da genel anlamda benimsediği inanç esaslarına, kendi duygu ve düşüncelerini de ekleyerek kendilerine has bir tanrı tasavvuru oluşturur ve buradan hareketle tanrı hakkında konuşmaya çalışırlar. Başka bir deyişle, insan belli bir dinî inancı ruhen kabul ettiği andan itibaren, benimsediği dinin sunduğu tanrı tasavvurunu genel anlamda kabul etmek durumundadır, yani inandığı dinin tanrı tasavvurunu ana hatlarıyla benimsemiş olmaktadır. Ancak, inanan insanda oluşan tanrı tasavvuru sadece dinin belirlediği ile sınırlı değildir. Bununla birlikte, inanan insan, kendi fikrî ve hissî yönlerini de bu tasavvura katmaktadır. Öyleyse, inanan insanın sahip olduğu dinî inanç çerçevesinde kendine özgü bir Allah tasavvuru (imgelem) oluşturduğu söylenebilir (Godin, 1986; Meslin, 1988; Yapıcı: 1997; Yavuz, 1987). Aslında, sürecin bu şekilde cereyan etmesi doğaldır, çünkü, fert, inandığı varlığı temel nitelikleriyle tanımak istemekte, bu sebeple temel dinî metinlerde ön plana çıkarılan vurguları benimsemekte, ancak, bu nitelikleri kendi zihnî ve ruhî

yapısıyla harmanlayarak kendine mal etmektedir. Bu şekliyle tanrı tasavvuru büyük oranda içinde yaşanan *epistemik cemaatin* (epistemic community) etkilerini taşısa da birey, toplumda yaygın olarak bulunan ortak tasavvurları kendince algıladığı için kendine has bir imgelem oluşturmaktadır. Aslına bakılırsa, inanmayan kişiler de aynı şekilde, en azından toplumda yaygın olan tasavvurlardan hareketle tanrının nasıl değerlendirildiğini (kendileri bu değerlendirmelere katılmasalar da) bilirler. Duygu, düşünce ve tutumların ifade edilmesinde dilin yeterli olduğu varsayımı kabul edilecek olursa (bk. Arkonaç, 1998: 194), insanların sahip oldukları düşünce ve tasavvurlara dayalı olarak tanrı hakkında konuşabilecekleri söylenebilir. Bu durum, en azından sosyokültürel ve bireysel açıdan böyledir. Yoğun kelâmî ve felsefî tartışmalar bir yana, inanan insan inandığı tanrıya dair bir takım tasavvurlara sahiptir ve sahip olduğu tasavvurlara dayalı olarak onun hakkında konuşabilmektedir. Bu konuşma ise, genellikle günlük dille olmaktadır. Konuşmanın günlük dille yapılıyor olması tanrının antropomorfik bir şekilde algılandığı anlamına gelmemelidir. Zira, anketimizden ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri de gençlerin “Allah” hakkında kullanacakları dilli özenle seçmeye çalışmış olmalarıdır.

Tablo 2’den hareketle yukarıda ifade ettiğimiz isim ve sıfatlarla Allah’ın nitelendirilmesi, temelde, beklentilerimizle uyumludur. Zira, Müslüman bireyler, inandıkları dinin öngördüğü nitelikleriyle Allah’ı tasavvur etmektedirler. Ancak, onların kendi sosyokültürel ve bireysel eğilimlerini de yansıtarak kendilerine özgü bir tanrı imgelemi oluşturdukları da söylenebilir. Bu noktada, kutsalın ne olduğu ve nasıl tanımlandığı sorusu daha anlamlı bir hale gelmektedir. Eğer, kutsal ile Allah’ın tanımlanması birbirine oldukça yakınsa, bu durumda, hem dinin *kutsalın tecrübesi* olarak tarif edilmesi mümkün hale gelebilir, hem de kutsal fikri dinin temel referansı olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, Allah ile kutsal terimlerinin yaptığı çağrışımlar bazı yerlerde örtüşmeler de temelde bir takım farklılıklar taşıyorlarsa, bu durumda, din olgusunu analizde kutsal kavramının yeterli olmadığı düşünülebilir.

“Kutsal deyince zihninizde neler çağrışım yapmaktadır?” sorusuna da gençler oldukça çeşitli ve zengin muhtevalı cevaplar vermişlerdir.

Tablo 3**"Kutsal" Kavramının Çağrışım Yaptığı Nitelikler**

No	K U T S A L	f	%
1.	Değerli (önemli, kıymetli)	168	44.21
2.	Kutsal kitaplar (Kur'an-ı Kerim, İncil, Tevrat)	133	35.00
3.	Saygı durulması gereken	68	17.89
4.	Aile (ev, anne-baba, kardeş, nikâh, evlilik, eş)	62	16.32
5.	Yüce (ulu, büyük)	52	13.68
6.	İslâm, din	50	13.16
7.	Kutsal şehirler ve yerler (Mekke, Kâbe, Medine, Kudüs, Mescid-i Aksa)	50	13.16
8.	Dinle ilgili olan şeyler	40	10.53
9.	Allah (Tanrı, Rab, inanılan varlık)	33	8.68
10.	Devlet, vatan, bayrak	33	8.63
11.	Hz. Muhammed (hadisler, Hz. Peygamber'in sünneti)	32	8.42
12.	Tabu (dokunulamaz, değiştirilemez, zarar verilemez)	28	7.37
13.	Kültürel değerler (ortak değerler, gelenek, örf, âdet)	27	7.11
14.	İbadethaneler (mabretler, tapınaklar, camiler)	25	6.58
15.	Özel	22	5.79
16.	Aşk, sevgi	20	5.26
17.	Erişilmesi güç olan	20	5.26
18.	Manevî değerler, manevî duygular	19	5.00
19.	Eşsiz, benzersiz (mükemmel)	19	5.00
20.	İman, inanç esasları	19	5.00
21.	Ahlakî davranışlar (doğruluk, dürüstlük)	14	3.68
22.	İbadetler (namaz, oruç, kurban, hac)	18	4.74
23.	Peygamberler	18	4.74
24.	İlâhî kaynaklı olan (semavî, metafizik)	18	4.74
25.	Hoşgörü, hümanizm (insan, insanı sevmek)	18	4.74
26.	Allah katında değerli olan (Allah'ın özel bir onur bahsettiği şeyler)	17	4.47
27.	Yaşamın anlamı (hayatın olmazsa olmazları)	15	3.95
28.	Ayrıcalıklı, farklı olan	13	3.42
29.	Mübarek, mukaddes	13	3.42
30.	Allah'ın emirleri ve yasakları (Allah'tan gelen her şey)	12	3.16
31.	Gizemli, sırlı	11	2.89
32.	Kutsal emanetler (Hz. Peygamber'in eşyaları)	10	2.63
33.	Yaşamak, hayat	10	2.63
34.	Koruyan, yardım eden	8	2.21
35.	Namus	7	1.84
36.	Melekler	7	1.84
37.	Saçmalık (gereksiz, hayal ürünü, boş lâf)	6	1.58
38.	Huzurlu bir içsel yaşantı, mutlu olmak	6	1.58
39.	İdeoloji, dünya görüşü	6	1.58
40.	Masum, temiz	6	1.58

Tablo 3'ün devamı

"Kutsal" Kavramının Çağrışım Yaptığı Nitelikler

No	K U T S A L	f	%
41.	Sevdiğim kişi, kişiler	5	1.32
42.	Güven veren, güven duyulan	4	1.05
43.	Güzel, güzellik	4	1.05
44.	Güçlü, kudretli	4	1.05
45.	Türbeler	4	1.05
46.	Özgürlük, hürriyet	4	1.05
47.	Dostluk, arkadaşlık	3	0.79
48.	Çalışmak (iş, meslek, helâl kazanç)	3	0.79
49.	Emanet	3	0.79
50.	Korkutarak yaklaştıran, korkutucu	3	0.79
51.	Öğretmen	3	0.79
52.	Demokrasi	3	0.79
53.	Doğa, tabiat	3	0.79
54.	Allah aşkı, Allah sevgisi	2	0.53
55.	Atalarımız, büyüklerimiz	2	0.53
56.	Hayranlık uyandıran	2	0.53
57.	Ekmek	2	0.53
58.	Düşünce, düşünce hürriyeti	2	0.53
59.	Savaşmak, şehit olmak	2	0.53
60.	Şeref, onur	2	0.53
61.	Kimliğim, aidiyetlerim	2	0.53
62.	Baş örtüsü	1	0.26
63.	Bayramlar	1	0.26
64.	Cinler	1	0.26
65.	Ehl-i Beyt	1	0.26
66.	Ezan	1	0.26
67.	Millet	1	0.26
68.	Mistik	1	0.26
69.	Ramazan ayı	1	0.26
70.	Ruh	1	0.26
71.	Sadakat	1	0.26

Tablo 3'e göre, "kutsal" ismi duyulduğu zaman ilk çağrışım yapan nitelik "*değerli*"dir (f: 168). İfadelerden anlaşıldığı kadarıyla bu nitelik dinî ya da seküler her türlü kıymet ifade eden şeyi içine almaktadır. Hatta bu kavrama çoğu kere öznel (benim için değerli olan vs.), zaman zaman da nesnel (toplum için değerli, genelde değerli kabul edilen şeyler vs.) anlamlar yüklenmektedir. Kutsal kavramının çağrıştırdığı ikinci mana ise Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere "*kutsal kitaplar*"dır (f: 133). Bunları ise sırasıyla; "*saygı duyulması gereken*" (f: 68), "*aile*" (f: 62), "*yüce*" (f: 52),

"İslâm, din" (f: 50), "kutsal şehirler ve yerler" (f: 50), "dinle ilgili şeyler" (f: 40), "Allah" (f: 33), "devlet, vatan, bayrak" (f: 33), "Hz. Muhammed" (f: 32), "tabu" (f: 28), "kültürel değerler" (f: 27), "ibadethaneler" (f: 25), "özel" (f: 22), "aşk, sevgi" (f: 20), "erişilmesi güç olan" (f: 20), "manevî değerler ve duygular" (f: 19), "eşsiz, benzersiz" (f: 19), "inanmak" (f: 19), "ahlakî davranışlar" (f: 14), "ibadetler" (f: 18), "peygamberler" (f: 18), "ilâhî kaynaklı olan" (f: 18), "hoşgörü, hümanizm" (f: 18), "Allah katında değerli olan" (f: 17), "yaşamın anlamı" (f: 15), "ayrıcıklı, farklı olan" (f: 13), "Allah'ın emirleri ve yasakları" (f: 12), "gizemli, sır" (f: 11), "kutsal emanetler" (f: 10), "yaşamak, hayat" (f: 10) gibi çağrışımlar takip etmektedir. Vurgulanma frekansı on kişiden az olan çok çeşitli açıklamalar da mevcuttur.

Kutsal kavramının zihinlerde yaptığı çağrışımları altı ana grupta toplamak mümkündür:

1) Doğrudan kutsalı izaha yönelik açıklamalar: Bu çerçevede daha ziyade; "değerli", "saygı duyulması gereken", "yüce", "tabu", "özel", "erişilmesi güç olan", "eşsiz, benzersiz", "ayrıcıklı, farklı", "mukaddes, mübarek", "gizemli, sır", "koruyan, yardım eden", "masum, temiz", "güven veren, güven duyulan", "güzel", "güçlü, kudretli", "korkutarak yaklaştıran, korkutucu" vs. sıfat ve kelimeler dile getirilmiş olup bunlar kutsal herhangi bir şeye isnat etmeden onun nasıl bir şey olduğunu açıklamaya yöneliktir. Dikkat edilecek olursa buradaki vasıflar; Otto (1917/1969), Jung (1958), Eliade (1965; 1975), Caillois (1950) ve Meslin (1973; 1988) başta olmak üzere kutsalın neliği ve nasıllığı üzerinde çalışan araştırmacıların söyledikleriyle uyumludur. Zira, din bilimlerinde aldığı anlam itibarıyla, çift kutuplu, belli belirsiz, yani muğlak bir "sır" olarak tanımlanan kutsal, gerek korkutarak, gerekse hayranlık uyandırarak insanı psikolojik olarak etkileyen bir güç olarak kabul edilmektedir.

2) Kutsalı dinî bir temele dayalı olarak izaha çalışan çağrışımlar: "Allah", "İslâm", "din ile ilgili olan şeyler", "Allah katında değerli olan şeyler", "inanç esasları", "kutsal kitaplar", "melekler" "cinler", "Hz. Muhammed" ve "diğer peygamberler", "ibadethaneler", "kutsal emanetler", "ezan", "ramazan ayı" doğrudan ya da dolaylı bir şekilde dinî çağrışım yapan kavramlar olarak düşünülebilir. Gerçi bunlar da kendi içinde çeşitli guruplara ayrılabilir. Meselâ, İslâm'ın ve imanın şartlarına yapılan a-

tflar, doğrudan dinî nitelikli çağrışımlar içerisinde değerlendirilebilir. Aynı şekilde, "kutsal yerler" ve "kutsal zamanlar" üzerinde yapılan vurgular da doğrudan çağrışım kapsamında ele alınabilir. Bununla birlikte, biz burada kutsal kavramının doğrudan ya da dolaylı bir şekilde tanrıyı çağrıştırıyor olmasından hareketle ikili bir sınıflama yapmak istiyoruz. Buna göre; "Tanrı", "Rab", "inanılan varlık" gibi doğrudan Allah'ı çağrıştıran kelimelerle *Allah aşkı*nı vurgulayan ifadeler birinci grupta değerlendirilebilir. Allah'ın insan ve dünya üzerindeki tasarruflarından kaynaklanan Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere *kutsal kitaplar*, Hz. Muhammed ve onun hadisleri, diğer peygamberler, melekler; namaz, oruç kurban vs. ibadetler, ibadet yerleri, ibadete çağırma usulü olan ve aynı zaman da Müslümanların bağımsızlığını da temsil eden *ezan*; Mekke, Medine, Kudüs, Kâbe, kible ve Mescid-i Aksa başta olmak üzere çeşitli *kutsal şehirler ve yerler* ve halk dindarlığının önemli bir tezahürü olarak kabul edilen *türbeler* ise ikinci grupta düşünülebilir. Özellikle, burada söz konusu ettiğimiz ikinci grupta geçen çağrışımlara yakından bakılacak olursa, bunların ilâhînin nüfuz alanı içerisinde kutsallaştığı görülecektir. Çünkü, herhangi bir kitaptan Kur'an-ı Kerim'i, herhangi bir bireyden bir peygamberi ayıran şey/şeyler neyse, kutsal yerleri ve zamanları diğerlerinden ayıran da odur. Bu bağlamda, Eliade'ın (1965: 25) haklı olarak vurguladığı hususu ön plana çıkaracak olursak, kutsalın kendisini kutsal olmayandan daha farklı bir şekilde gösterdiğini söyleyebiliriz. Meselâ, ibadethaneler kutsal kabul ediliyorsa ve herhangi bir mekândan daha farklı olarak algılanıyorsa bu durum, yine Eliade'ın (1965: 30) ifadesiyle, "*tapınakların yeryüzü ile gökyüzü arasında adeta bir geçiş merkezi olan ve ilâhî varlığa açılan kapılar olarak*" değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı, inanan bir insan ibadet mekânını diğer mekânlardan farklı olarak algılamaktadır. Diğer dinlerde olduğu gibi, İslâm'da; Mekke, Medine, Kudüs, Kâbe gibi mekânların kutsal olarak kabul edilmesi de, temelde aynı algıya, yani buraların tanrıyla şu ya da bu şekilde ilişkisi olduğuna ya da tanrının buralarda zuhur ettiğine yönelik inançlara dayanmaktadır. Öyleyse, inanan insanın belirli şeylere kutsallık atfetmesinin arkasında kutsalın kendisinden kaynaklanan bir değere sahip ol-

maktan ziyade, ilâhînin tezahürü ile kutsallaştığı algısının yer aldığı söylenebilir. Chelhod'un (1986) çalışmasını burada hatırlayacak olursak, o, İslâm öncesiyle de ilişkilendirerek İslâmiyet'le birlikte Arapların düşünce ve inanç sistemlerinde kutsalın ne anlama geldiğini ve yapısının ne olduğunu analize çalıştığı eserinde; "Allah", "melek", "cin", "şeytan", "nefs", "ruh", mukaddes ve mübarek kabul edilen "eşyalar", "kişiler" ve kutsalın korunması anlamında "haramlar"la birlikte mukaddes kabul edilen "yerler"i ve "zamanlar"ı da kutsal kategorisinde değerlendirerek, kutsalın, hem yasaklarla korunan ve bu sebeple korkulan, hem de hayranlık uyandırıp kendisine çeken çift kutuplu bir özelliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre kutsalın, ahlakî olgu ve değerlerin ötesinde aşkın bir varlığı ve onun tezahürlerini çağrıştırdığı söylenebilir. Zira, bu tezahürlerle; bazı kişiler, olaylar, zamanlar, mekânlar, eşyalar, objeler vs. kutsal bir karakter kazanmaktadır (Tihon, 1999: 368-369).

3) Sosyokültürel ve geleneksel değerleri çağrıştıran bir kavram olarak kutsal. Bunu da kendi içinde üç grupta toplamak mümkündür:

a) Evlilik ve aile hayatı üzerinde yoğunlaşan çağrışımlar: Evlilik, nikâh, ev, anne-baba, kardeş, eş başta olmak üzere "*aile*" kurumunu ön plana çıkaran ifadeler bu grup içerisinde yer alan çağrışımların temelini oluşturmaktadır. Evliliğin ve eşler arası ilişkinin hem sebebi, hem de sonucu olarak "*sevgi ve aşk*" da kutsal olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca; "*namus*", "*sevilen kişiler*", "*atâlar ve büyüklükler*"in de kutsal kategorisinde ele alındığı görülmektedir. Evlilik ve aile hayatını içine alan bu kategoriye dayanarak söyleyebiliriz ki, üniversiteli gençler; kuruluşu, devamlılığı ve bireyleri de dahil olmak üzere aile kurumunu saygın ve önemli bir statüye yerleştirmektedirler. Burada dikkat çekici hususlardan biri de batıda yapılan çalışmalarda "çocuğun kutsallığı" üzerinde önemle durulurken (Lathuy & Bollen, 1999), bizim çalışmamızda bu konuya herhangi bir atıf yapılmamış olmasıdır. Bu da kanaatimizce, gençlerin çok büyük bir çoğunluğunun evli olmamasından kaynaklanmaktadır.

b) "*Devlet*", "*vatan*" ve "*bayrak*" üzerinde yoğunlaşan vurgular ikinci gurubu oluşturmakta olup; "*şehit olmak*" ve "*millet*" de bu kap-

samda değerlendirilebilir. Ancak, burada asıl dikkat çekici olan husus, *devlet-vatan-bayrak* üçlüsünü otuz iki kişi vurguladığı halde *milleti* sadece bir kişinin ifade etmesidir.

- c) Çok az vurgulanmakla birlikte; "*dostluk-arkadaşlık*", "*sadakat*", "*emanet*", "*çalışmak*", "*helâl kazanç*", "*ekmek*", "*bayramlar*" ve "*öğretmen*" kavramlarının da kutsal kategorisi içerisinde yer aldığı görülmektedir.

Sosyokültürel ve geleneksel değerlerle ilgili olarak dile getirilen her üç maddede temelde dinî olmayan vurgular söz konusudur. Ancak, bunlar tamamen dinî bir karakterde olmadığı gibi, aynı şekilde tamamen din dışı şeyler de değildir. Zira, dinler bu hususları önemsemekte ve inananlardan da bu tür değerlere sahip olmalarını talep etmektedir. Ayrıca, gerek ailenin kurulması, gerekse devletin oluşumunun, özellikle modern dönem öncesi dinî referanslara dayanması da bunların kutsallığını arttıran bir özellik olarak değerlendirilebilir (Vergote, 1999; 2002). Ancak, kanaatimizce, anketimize katılan gençler bu tür değerleri kutsal olarak nitelendirirken, dinî referanslarla değil, tamamen kültürden süzülen ve iyice bireyselleşip içselleşerek adeta yüceleştirilen değer yargılarından hareket etmektedirler.

- 4) "*Doğruluk*", "*dürüstlük*" gibi nitelikleri içine alan ahlakî değerler de kutsal kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Bunlar da temelde inanç sahasına girmemekle birlikte, dinin belirlediği insan modelinin hayata geçmesi anlamında dinî bir renge bürünen ahlakî değerlerdir. Ahlakın kaynağının dinî mi, yoksa din dışı mı olduğu tartışması bir yana (bk. Aydın 1999; Kılıç, 1992), gençlerin bu tür ahlakî değerleri kutsal kategorisi içerisinde ele alması, bunların dinî olmasından değil, önemli ve vazgeçilmez değerler olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da kutsalın sadece dinî değil, önem verilen her şeyi kapsamaya müsait bir kavram şeklinde algılanarak kullanıldığını göstermektedir. Bununla birlikte, ahlakî değerlerin inanan insan açısından tanrısal erdemler olarak algılandığı varsayımından hareket de edilebilir. Bu ise, ahlakî erdemleri ilâhî erdemler olarak kabul eden insanın, hem bunları yüceltmeye eğilimli olacağı, hem de bu tür değerlere ulaşmaya çalışacağı anlamına gelmektedir. Kutsal deyince ahlakî vasıfları ön plana çıkaran bireylerin de bu tür değer-

leri tanrının istediği erdemler olarak önemsedikleri için kutsallaştırdıkları düşünülebilir (Gusdorf, 2000).

- 5) Kutsal kavramına yüklenen çağdaş/modern nitelikler: İnsan ve insan sevgisini içine alan *hoşgörü-hümanizm*, bizzat hayatın kendisi, yani yaşamak (*hayat ve yaşam*), yaşamın vazgeçilemez bir koşulu olarak *bireyin anlam arayışı*, bunun beraberinde getirdiği *huzurlu bir içsel yaşantı ve mutluluk*, ferdin *ideolojisi ve dünyaya bakışı*, tüm bunların sağlıklı bir şekilde karşılanabilmesi için de *özgürlük-hürriyet, düşünce-düşünce hürriyeti ve demokrasi* gibi modern dünyada insanı ön plana çıkararak değerlerle birlikte, *doğa-tabiat* gibi fiziksel dünyayı dile getiren vurgular da kutsal kategorisinde değerlendirilmektedir. Her ne kadar, buradaki vurgular her dönemde önemli kabul edilse de özellikle son yüzyılda daha fazla ön plana çıkarılan insanî realiteler olup, bunların kutsal olarak isimlendirilmesi, söz konusu kavramın farklı çağrışımlar kazandığını ve din dışı alana doğru da yayıldığını göstermektedir. Bu ise, kutsalın din dışını içermediği varsayımıyla uyumlu değildir, yani kutsal hem dinî olanı, hem de dine ait olmayanı ihtiva etmektedir (Vergote, 1999). Zira, batıda yapılan çalışmalarda da insan sevgisine dayalı bir şekilde barış ve hoşgörü içerisinde birlikte yaşamının kutsal bir karakter arz ettiği önemle vurgulanan hususlardan birisidir (Estrade, 1998). Gerçi, Eliade'ın (1965; 1975; 1980; 1994) bakış açısını izlersek, çağdaş insanın sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığı profan hayatın, kendisi farkında olmasa da geçmişin özlemi ya da aslî zaman nostaljisinin bir yansıması olduğu da düşünülebilir. Kuşkusuz, meselenin bu tür bir değerlendirmeye tabi tutulması, aslında, önceden kutsal olarak kabul edilen şeylerin adeta yeni bir biçimde ve farklı bir görüntüyle varlığını günümüzde de devam ettirdiği varsayımına dayanmaktadır. Ancak, kanaatimizce, gençlerin modern dünyada daha fazla ön plana çıkarılan değerleri kutsal olarak nitelendirmesi, başta bireyselleşme süreci olmak üzere pek çok faktörün etkisiyle onların ferdi değerlerin önemini vurgulama arzularını yansıtmaktadır.

- 6) Kutsalı inkâra yönelik yaklaşımlar: Az sayıda da olsa; "*saçmalık*", "*gereksiz*", "*hayal ürünü*", "*boş lâf*" şeklindeki ifadelerde ise kutsal denen bir şeyin var olmadığı ya da bir şeylerde kutsallık özelliğinin bu-

lunmadığı dile getirilmektedir. Gerçi, anket metinlerinde vurgulanan sıfatlar açısından değerlendirilirse, görülecektir ki, bu tür olumsuz bir tavır içerisinde olan kişiler kutsalı sadece dinî bir kavram olarak değerlendirme eğilimindedirler. Zira, kutsalı; *gereksiz, hayal ürünü ve boş lâf* olarak nitelendirenler, aynı zamanda, onu *ayrıcalıklı ve değerli kabul edilen* saymakla dinî kutsalla, seküler anlamda bir şeylere atfedilen kutsallığı birbirinden ayırmaktadırlar.

Görüldüğü üzere, elde ettiğimiz bulgular, kutsal kavramına; dinî, ahlakî, kültürel vs. çok çeşitli anlamlar yüklediğini ortaya koymaktadır. Batıda yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Meselâ, Englert'in verdiği bilgiye göre (1999: 416-417), Almanların nele-re kutsallık atfettiklerinin araştırıldığı bir çalışmada, kutsalın dört kısmında değerlendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede;

- i) Ayinler ve dinî semboller (Haç, Baba, İsa, İncil vs.),
- ii) Kişisel özgürlüğü sağlayan olgular (hür bir ülkede olmak, kişisel özgürlüğün olması ve idealleri),
- iii) Kişisel hareket özgürlüğüne yapılan atıflar (düzenli olarak tatil yapabilmek, televizyon seyretmek vs.),
- iv) Sosyokültürel çağrışımlar (vatan sevgisi, kişinin Noel günü ailesiyle birlikte olması, Alman olmak vs.) kutsal olarak algılanmaktadır.

Her ne kadar bu sonuçlar Hristiyan Alman kültürü içerisinde bir anlam ifade etse de burada ifade edilen dört maddenin atıf yaptığı olguların bu çalışmada elde edilen bulgularla benzeştiğini söylemek mümkündür.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar ortaya koymuştur ki, "*kutsal*" ve "*Allah*" kavramları gençlerin zihinlerinde farklı nitelikleri çağrıştırmaktadır. Buna göre, "*Allah*" *daha ziyade dinî terminolojideki zatî ve subû-tî sıfatlarıyla vasıflandırılmaya çalışılırken*, oldukça geniş bir yelpazede değerlendirilen "*kutsal*"la ilgili şu çıkarımları yapmak mümkündür:

- i) Gençlerin algı ve değerlendirmelerine göre, "*kutsal*" ilâhînin yansıması olduğu nispette dinî bir anlam içermektedir. Çünkü, *kutsal* kavramı doğrudan *din ve inanılan varlıkla* ilgili çağrışımlar yapsa da daha ziya-

de Allah tarafından kutsanan, Allah'ın bir şekilde mübarek kıldığı, bu sebeple de dinî açıdan önem ve değer verilen şeyleri (*Kuran-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplar, Hz. Muhammed ve diğer peygamberler, kutsal şehirler ve yerler vs.*) akla getirmektedir.

ii) Gençlere göre, sosyokültürel ve tarihsel değerler de kutsal kategorisi içerisinde yer almaktadır. Bu çerçevede; *aile, nikâh, aşk, sevgi, evlilik, namus, anne-baba, kardeşler, eş, atalar ve büyükler, ev, devlet, vatan, bayrak* ve Müslüman toplumların bağımsızlık sembollerinden biri olan *ezan* (dinî niteliğinin dışında) toplumsal açıdan değerli ve kıymetli kabul edilmektedir. Kuşkusuz, bunlar sosyokültürel kökenleri itibariyle geleneksel ve tarihsel bir öneme sahiptir. Dinin bu tür kutsallaştırmaların oluşmasında belli bir düzeyde etkili olduğu da unutulmamalıdır. Ancak, sosyokültürel ve tarihsel değerler din ile takviye edilse ya da din bunların önemini daha da vurgulayıcı bir fonksiyon üstlenmiş olsa da bu tür değerler temelde dinî değildir. Ancak, dinî bir renge bürünerek önemleri, değerleri ve saygınlıkları korunmaya çalışılmaktadır. Buna *geleneğin kutsallaştırılması* da denilebilir. Çünkü, insan için geleneğin taşıdığı kutsal bir anlam her zaman vardır (Desjardins, 1998).

iii) Gençler, modern dönemde ortaya çıkan seküler değerleri de kutsal kategorisine yerleştirmektedirler. Bu bağlamda; *insanı ve insan sevgisini* vurgulayan ifadeler; *özgürlük, hürriyet ve düşüncenin değeri, demokrasi*, bunun beraberinde getirdiği *barış içinde bir dünyada yaşamak*, içsel mutluluğa ve huzura ulaşmak için *kişinin hayatına bir anlam araması, kişinin dünyaya bakışını ve ideolojisini oluşturan ilkeleri ve prensipleri* de kutsal kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Dikkat edilecek olursa, burada ifade edilen hususlar modern dönemde daha çok ön plana çıkarılan vurgulardır ve bunların hemen hepsi *insan* kategorisinde toplanabilir. Modern dönemde *insan* unsurunun gittikçe daha fazla ön plana çıkarıldığı anlamına gelen bu duruma göre kutsal, arzulanan bir geleceği, yani ideal bir hayatı temsil etmektedir. Ancak, bu ifade, sosyokültürel açıdan Müslüman Türk toplumu içerisinde yetişen gençlerin dinî ve kolektivist değerleri önemsemediği anlamına gelmemektedir. Bilakis, ilk iki maddede de belirtildiği gibi, dolaylı ya da doğrudan dinî değerlerle, sosyokültürel içerikli geleneksel değerler kutsalın ifade edilmesinde daha fazla kullanılmaktadır.

“Kutsal”ın gençlerin zihinlerinde neler çağrıştırdığına yönelik yukarıda ifade edilen hususlar şunu göstermektedir ki, bu kavram “beşerî” ve “dinî” olmak üzere temelde iki farklı anlam kümesini çağrıştırmakta, yani dinî olanla birlikte dinî olmayan öğeleri de içermektedir. Kutsal teriminin dinî anlamı ise, ilâhînin kutsal zaman ve kutsal mekânı da içine alan dinî semboller ve ayinler içerisinde yansımaları ifade etmektedir. Vergote’a (2002: 228) dayanarak bu durumu şöyle izah edebiliriz: İnanan insan açısından algılanabilen ilâhî görünebilirlik dinî anlamda kutsal olarak değerlendirilmektedir. Ancak, bu ilâhî tecelliyat, Eliade’ın (1965: 17; 1994: 18) kutsalın tezahürü (hierofani) dediği şeyle tamamen aynı değildir. Çünkü Eliade, kutsalın algılanan tezahürlerini dinlerin çıkış noktası yapmaktadır. Halbuki, bu tezahürleri meydana getiren bizzat dinlerin kendisidir. Vergote’un (2002: 228) ifadesiyle söyleyecek olursak, görünebilir dinî semboller görünmez tanrı ile tecrübe dünyası arasında aracılık yapan kutsallar olarak algılanmaktadır. Buna göre; *kible, Kâbe, Mekke, Medine ve Kudüs* gibi kutsal mekânlar ve semboller; *ramazan ayı ve bayramlar* gibi kutsal zamanlar; *namaz, oruç ve kurbanı* da içine alacak şekilde bütün ibadetler; camiler başta olmak üzere her dinin ibadet mahallini oluşturan *tapınaklar; Hz. Muhammed ve hadisleri, diğer peygamberler, Kur’an-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplar, meleklere vs.* bu kapsamda değerlendirilebilir.

Anketten çıkan bir diğer sonuç ise, kutsal olarak ifade edilen şeylerin dinî ve tarihî bir kökene sahip sosyokültürel değerleri taşıyıcı bir işlev üstlenmesidir. Meselâ, “kutsal” deyince gençlerin zihninde çağrışım yapan isimler, kelimeler ve kavramlar (*namaz, oruç, hac, cami, kible, ezan, Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed, hadis, Mekke, Medine, Kudüs, hilâl, bayrak, nikah, aile, aşk vb.*) sözlük anlamlarının ötesinde, çok derin manalar içeren, bu haliyle de mazi ile bugün arasında köprü olan değerlerdir. Başka bir deyişle, hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, Vergote’un da dediği gibi (2002: 229), kutsal kavramı; “bilgi taşıyıcı bir özelliğe sahiptir ve bu özelliğiyle o, kültürel bir geçmişin taşıyıcılığını yapmaktadır. Bununla birlikte dolaylı ya da doğrudan dinî bir renge bürününce de *duygulandırıcı ve heyecanlandırıcı* bir karakter kazanabilmektedir.” Bizim elde ettiğimiz sonuçlar da özellikle kutsalın mevcut anlam yükü ile kültürü ve geleneği bugüne taşıyan bir fonksiyon üstlendiğini göstermek-

tedir. Bu fonksiyon ise, temelde sembollerle gerçekleşmektedir. Yani, onlar kutsalı tecrübe etmenin ve bu tecrübeyi başkalarına aktarmanın en önemli vasıtasıdır. Zira, semboller (ki bunlar; bir kelime, eylem, nesne, şahıs, zaman, mekân, kıssa vs. olabilir) görüldüğünden farklı bir şeyi temsil etmektedir. Ancak, onun sembol olduğu pek akla gelmeden, temsil ettiği şeyle özdeşleştirilmesi söz konusudur (Eliade, 1980; Fromm, 2002; Jung 1958; Ménard, 2001). Bu şu anlama gelmektedir: Kutsal kabul edilen şeyin arkasında yatan çok daha önemli bir şey vardır. Meselâ, Müslüman Türk toplumunda geleneksel anlamıyla; *hilâl, bayrak, ezan, cami, kible, vatan, aşk, nikâh* vb. kavramlar temelde dinî ve sosyokültürel açıdan değer içeren birer semboldür. Bu haliyle onlar daha derin, daha köklü ve gerek bireysel, gerekse sosyal açıdan varoluşu daha fazla kuşatıcı bir mana taşımaktadır. Bunu gençlerin cevaplarından anlamak mümkündür. Ayrıca, özellikle cümle formatında dile getirilen açıklamalarda, dinî nitelikli sosyokültürel değerlerin “hayata ve varoluşa anlam katıcı” özellikleriyle zihinsel ve duygusal dünya üzerinde etkileyici bir anlama sahip olduğu da hissedilmektedir.

Gençlerin kutsal konusunda yaptığı açıklamalara dikkatlice bakılacak olursa, kutsallık atfedilen şeylerin bir kısmının doğrudan, bir kısmının da dolaylı bir şekilde kutsal olarak algılandığı görülebilir. Ancak, ister doğrudan, isterse dolaylı olarak algılandığı kutsalın “ne”liği ve “nasıl”lığı meselesi büyük oranda bireysel, sosyokültürel ve tarihsel süreçlerden beslenerek şekillenmektedir. Din olgusu ise, söz konusu bu süreçleri hem etkileyen, hem de bunlardan etkilenen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle, neyin ya da nelerin, niçin kutsal olduğunu belirleyen dinî inanç ve uygulamalar, bir yandan, bireylerin zihinsel, duygusal ve sosyokültürel dünyalarını şekillendirirken, bir yandan da bu ikinci unsurlar fertlerin dinî algılama ve yaşama biçimlerini etkilemektedir. Aslında, bu durum tanrı tasavvuru açısından da geçerlidir. Zira, dinler hem metinsel, hem de sosyokültürel açıdan tanrının nasıl algılanması gerektiğini genel çizgileriyle belirlerken, kendi kişisel özelliklerini de bu algılamaya katan bireyler oluşturdukları tanrı tasavvuruna dayalı olarak bir dinî dünya görüşü geliştirir ve dış dünyayı da bununla algılamaya ve anlamlandırmaya çalışırlar. Nelere, niçin kutsallık atfedileceği meselesi de genelde bu süreçte şekillenir. Bu anlamda,

doğrudan dinî bir değeri olmayan şeylerin kendilerinde var olduğu kabul edilen; "yücelik", kıymetlilik", "saygınlık" ve "önemlilik"le kutsallaştırıldığı da söylenebilir. Buna göre, hiçbir şey kendi kendine kutsal değildir. Bununla birlikte, o kadar çok nesne, şahıs ve olay vardır ki, bunlar üstün kabul edilen sembolik bir güce sahip olarak algılanmaktadır (Tillich, 2000a; 2000b). Esasen onları profan olandan ayıran ve farklı bir kategoride değerlendirilmesini sağlayan da budur. İnanan insan açısından bu sembolik güç çok farklı şekillerde tezahür edebilir. Ancak, bir nesne kültürel biçimlerin bütününe entegre edilir edilmez, profan hale gelmeye, dolayısıyla sembolik gücünü kaybetmeye başlar. Bu süreç ise, *kutsalın sekülerleştirilmesi* ya da *dünyevileşmesi* anlamına gelmektedir (Tillich, 2000a: 94). Doğrudan dinî olmayan hususların ve günümüzde ortaya çıkan modern-seküler değerlerin gençler tarafından kutsal kategorisinde ele alınması bu durumun açık bir örneğidir. Diğer bir ifadeyle, bugün kutsal kişi, eşya, yer, zaman vs.den önce sekülerleşen şey, bizzat *kutsal* kelimesinin kendisidir. Çünkü, bizim elde ettiğimiz verilere göre, kutsal olarak kabul edilen şeyler ya da kutsala yüklenen anlamlar rutinleşmekte, bu haliyle kutsal, saygı duyulması gereken doğal kültürel fenomenlerden herhangi biri olarak algılanmaktadır. Yani, sekülerleşen kutsal, artık inanan insan üzerinde cezbedici ve hayranlık uyandıracı dinî gücünü kaybetmeye başlamaktadır.

Elde edilen verilere ve yaptığımız analizlere dayanarak söyleyecek olursak; i) "Allah" ve "kutsal"la ilgili serbest çağrışımsal analizimiz ortaya koymuştur ki, *Allah* deyince *kutsalın*, *kutsal* deyince de *Allah'ın* ve *dirin* akla gelmesi vurgulanma frekansı açısından fazla kuvvetli değildir. Ancak, şu ya da bu şekilde tanrıyla ve dinle ilişkili şeylerin kutsal olarak algılanması, kutsalın dinî ve ilâhî olanın bir yansıması neticesinde değerli ve önemli bir hale geldiğini göstermektedir. Bu ise, örneklemimizi oluşturan gençlerin bakış açısına göre, kutsalın tanrı değil, tanrının kutsal olduğu anlamına gelmektedir. Kanaatimizce Müslümanların genel inanış şekli de bu yöndedir.

ii) Gençlerin "kutsal"a atfettiği niteliklere dayanarak söylenecek olursa, din olgusunu sosyal psikolojik bir perspektifle tanımlarken kutsal kavramına müracaat etmek gereklidir, fakat yeterli değildir. Gereklidir; çünkü, kutsal denince dinî içerikli pek çok şey akla gelmektedir. Yeter-

li değildir; çünkü kutsal, din dışı alanı da içine almakta ve oldukça geniş bir anlam gurubunu ihtiva etmektedir. Yarı dinî bir renge bürünmüş olan sosyokültürel değerlerin ve seküler hayat içerisinde önemine binaen vurgulanan ve insan faktörünü ön planda tutan bireysel değerlerin gençler tarafından kutsal kategorisi içerisinde değerlendirilmesi bu kavramın oldukça geniş bir anlam içeriğine sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, şunu da özellikle belirtmemiz gerekir ki, kutsalın kutsallığı bizzat kendisinden değil, dinden kaynaklanmaktadır. Anket sonuçları bunu teyit edici mahiyettedir. Öyleyse, kutsalın, dinin asıl sebebi olarak değil, onun doğal bir sonucu olarak var olduğu söylenebilir. Ancak, zamanla bu sonuç sebep haline gelerek diyalektik bir yapı ortaya çıkmıştır. İnanan insan kutsalı, hem din tarafından kutsandığı ve mübarek kılındığı, hem de söz konusu bu kutsanma ve mübareklik dinî bir saygıya, hayranlığa ve korkuya neden olduğu için dinî bir fenomen olarak algılanmaktadır.

iii) Gençlerin "kutsal"a yüklediği anlamların hem birbirlerinden oldukça farklı ve çeşitli olması, hem de bunların dinî ve sosyokültürel değerlerle birlikte modern-seküler değerleri de içine alacak kadar geniş bir yelpazede sıralanması bu kavramın anlam kayması yaşadığını göstermektedir. Aile, namus, bayrak ve vatan gibi toplumdaki geleneksel değerlerle birlikte insan sevgisi/hümanizm, demokrasi, insan hakları, yaşamın anlamı vb. modern dönemin değerleri ise önemine binaen, biraz da mecazî anlamda, kutsal olarak nitelendirilmektedir. Dinin burada söz konusu edilen geleneksel ve modern değerleri koruması ve teşvik etmesi anlamında, bunların da açık ya da gizli, dolaylı ya da doğrudan din tarafından insanların değer alanına sokulması da söz konusudur. Meselâ, İslâmî anlamda; dini, canı, malı, akli ve soyu korumak olarak özetleyebileceğimiz temel prensiplerle, bütün muhtevası ile birlikte; aile, devlet ve onu sembolize eden hususlar, bireysel hak ve hürriyetler anlamında insanın canına, malına ve düşüncesine değer vermek, bizzat din tarafından teminat altına alınmak istendiği için yarı dinî bir karaktere sahiptir, diyebiliriz. Çünkü, dünyevî de olsa, ilâhî olanla ilişkili olan şeyler inanan insan tarafından saygın, değerli, özel ve korunması gereken hususlar olarak algılanmaktadır. Ayrıca, dinin kültüre sirayet edici ve hayatın pek çok tarafına şu ya da bu şekilde nü-

fuz edici özelliği de dikkate alınacak olursa, özellikle İslâm dini açısından, kültürün dinî bir renkte ortaya çıkması ya da en azından algılanma açısından dinden beslenmesi, din dışı gibi görünen pek çok şeyin dinî olarak kavramlaştırılmasını gerekli kılabilir.

Özetle söylemek gerekirse, gençlerin "Allah" ve "kutsal" kavramlarına yükledikleri anlamlar kısmen örtüşse de temelde birbirinden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla, özellikle Müslüman Türk kültürü içerisinde din ve dindarlıkla ilgili yapılacak psikolojik, sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda "kutsalı anahtar bir kavram olarak kullanma hususunda" ihtiyatlı olmak gerekir. Bununla birlikte, kutsalın zihinlerde neler çağrıştırdığının daha iyi anlaşılması ve onun ilâhî olanla nerelerde benzeştiği, nerelerde farklılaştığı meselesinin ortaya konabilmesi için de farklı örneklem gurupları üzerinde çalışmalar yapılarak gerek menşeci din kuramcılarının, gerekse din fenomenologlarının içinden çıkılmaz bir hale getirdiği bu kavramın netleştirilmesi gerekir.

Kaynaklar

- Arkonaç, A. S. (1998). *Sosyal psikoloji*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Armstrong, K. (1998). *Tanrı'nın tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 yıllık tanrı arayışı* (Çev. O. Özel, H. Koyukan & K. Emiroğlu). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arslan, M. (2002). Sosyolojik din tanımları ve din olgusunu anlamada uygun bir kavram olarak kutsal. *Tabula Rasa*, 2 (6). 159-172.
- Aydın, M. (1999). *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Bacanlı, H. (2002). *Psikolojik kavram analizleri*. Ankara: Nobel Yay.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Berger, P. L. (1999). *Dinin sosyal gerçekliği* (Çev. A. Çoşkun). İstanbul: İnsan Yay.
- Berktaş, F. (2000). *Tektanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis Yay.
- Caillois, R. (1950). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Catalan, J. F. (1994). *L'homme et sa religion: Approche psychologique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Chelhod, J. (1986). *Les structures du sacré chez les arabes*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Cox, J. L. (2004). *Kutsalı ifade etmek: Din fenomenolojisine giriş* (Çev. F. Aydın). İstanbul: İz Yay.
- Desjardins, A. (1998). Le sens sacré de la tradition. *Question de Albin Michel: Le Sens du Sacré*, 114, 93-112.

- Derrida, J. (2003). Kime vermeli: Bilmemeyi bilmek. (Çev. A. Demirhan). A. Demirhan (Ed.), *Kierkegaard ve din içinde* (ss. 69-100). İstanbul: Gelenek Yay.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF. (Orijinali 1912).
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1975). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Eliade, M. (1980). *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüş mitosu* (Çev. Ü. Altuğ). Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (1995). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu* (Çev. M. Aydın). Konya: Din Bilimleri Yay.
- Englert, R. (1999). Les valeurs sacrées des hommes et signes sacrés de l'église. *Lumen Vitae: Revue Internationale de Catéchèse et de Pastorale* 54 (4), 404-422.
- Estrade, P. (1998). Apprendre à vivre ensemble. *Question de Albin Michel: Le Sens du Sacré* 114, 156-170.
- Freud, S. (1965). *Totem et tabou* (Traduit par S. Jankélévitch). Paris: Payot. (Orijinali 1913).
- Fromm, E. (1993). *Psikanaliz ve din* (Çev. A. Arıtan). İstanbul: Arıtan Yay.
- Fromm, E. (2002). *Le langage oublié: Introduction à la compréhension des rêves-des contes et des mythes* (Traduit par S. Fabre). Paris: Payot.
- Girard, R. (2003). *Şiddet ve kutsal* (Çev. N. Alpay). İstanbul: Kanat Kitap.
- Godin, A. (1986). *Psychologie des expériences religieuses*. Paris: Le Centurion.
- Gusdorf, G. (2000). *İnsan ve Tanrı* (Çev. Z. Özcan). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Günay, Ü. (1998). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yay.
- Günay, Ü., Güngör, H., Kuzgun, Ş., Sayım, H. ve Taştan, A.V. (1996). *Kayseri ve çevresinde ziyaret ve ziyaret yerleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay.
- Hervieu-Léger, D. & Willaime, J. P. (2001). *Sociologies et religion: Approches classiques*. Paris: PUF.
- Holm, N. G. (2004). *Din psikolojisine giriş*. (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yay.
- James, W. (1931). *L'expérience religieuse: Essai de psychologie descriptive* (Traduit par F. Abauzit). Paris: Félix Alcan (Orijinali 1902).
- Jung, C. J. (1958). *Psychologie et religion*. Paris: Buchet & Chastel.
- Kehrer, G. (1996). Din sosyolojisi (Çev. M. E. Köktaş ve A. Topçuoğlu). *Din Sosyolojisi* (Yay. Haz. M. Söylemez) içinde (s.7-113). Ankara: Vadi Yay.
- Kılıç, R. (1992). *Ahlakın dini temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Koç, T. (1995). *Din dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Lathuy, B. & Bollen, P. (1999). Nos enfants sont sacrés: Comment comprenons-nous cela? *Lumen Vitae: Revue Internationale de Catéchèse et de Pastorale* 54 (4), 453-460.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen din: Modern toplumda din problemi*. İstanbul: Rağbet Yay.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay.
- Ménard, G. (2001). Dünden yarına kutsal ve profan. Z. Özcan (Der. ve Çev.), *Din Bilim Yazıları I* içinde (s. 24-41), İstanbul: ALFA Basın Yayım Dağıtım.
- Meslin, M. (1973). *Pour une science des religions*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meslin, M. (1988). *L'expérience humaine du divin: Fondements d'une anthropologie religieuse*. Paris: Cerf.

- Morris, B. (2004). *Din üzerine antropolojik incelemeler* (Çev. T. Atay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Oser, F., Gümünder, P. & Ridez, L. (1991). *L'homme, son develeppent religieux: Étude de structuralisme génétique* (Traduit par L. Ridez). Paris: Cerf.
- Otto, R. (1969). *Le sacré: L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec rational* (Traduction de A. Jundt). Paris: Payot (Orijinali 1917).
- Rubenstein, R. E. (2004). *İsa nasıl tanrı oldu?* (Çev. C. Demirkan). İstanbul: Gelenek Yay.
- Sena, C. (1978). *Tanrı anlayışı*. Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Tessier, R. (1991). *Le sacré*. Paris: Cerf.
- Tihon, P. (1999). Pour un chrétien qu'est-ce qui est sacré. *Lumen Vitae: Revue Internationale de Catéchèse et de Pastorale* 54 (4), 365-376.
- Tillich, P. (2000a). *Din felsefesi* (Çev. Z. Özcan). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Tillich, P. (2000b). *İmanın dinamikleri* (Çev. F. Terkan ve S. Özer). Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Topaloğlu, B. (1989). Allah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2, 471-498.
- Topaloğlu, B. (1995). Esmâ-i hüsnâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 11, 404-418.
- Tümer, G. (1986). Çeşitli yönleriyle din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVIII*, 213-267.
- Ulutürk, V. (1994). *Kur'an-ı Kerim Allah'ı nasıl tanıtıyor?* İzmir: Nil Yay.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Vergote, A. (1999). *Din-inanç ve inançsızlık* (Çev. V. Uysal). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Vergote, A. (2002). Kutsal (Çev. H. Keskin ve A. Yapıcı). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 209-235.
- Wach, J. (1995). *Din sosyolojisi* (Çev. Ü. Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Willaime, J. P. (1995). *Sociologie des religions*. Paris: PUF.
- Wunenburger, J. J. (1981). *Le sacré*. Paris: PUF.
- Yaparel, R. (1987). Dinin tanımı mümkün mü? *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 403-414.
- Yapıcı, A. (1997). *İslam'da tövbe ve dinî yaşayıştaki rolü*. İstanbul: Beyan Yay.
- Yapıcı, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 75-117.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1), 167-225.
- Yapıcı, A. (2004a). *Din kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2004b). Din bilimleri alanında yapılan ampirik çalışmalarda karşılaşılan metodolojik bir problem: Ölçek mi olguyu, olgu mu ölçeği oluşturmakta? *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1), 85-118.
- Yavuz, K. (1987) *Çocukta dinî duygu ve düşüncenin gelişmesi (7-12 yaş)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

A Socio-Psychological Investigation of the Concepts of God and Holy: An Example of Çukurova University

Citation/©- Yapıcı, A. (2004). A socio-psychological investigation of the concepts of god and holy: an example of Çukurova University /Allah ve kutsal kavramlarının çağrıştırdıkları anlamlara sosyo-psikolojik bir bakış: Çukurova Üniversitesi örneği. *Journal of Values Education (Turkey) Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (7-8), 169-206.

Abstract- Every religion gives a certain world-view to its members. The given world-view is closely related to that particular religion's comprehension of God and holy. That's why the determination of how God and holy are perceived may have an important role in understanding the standard of judgement of the one who believes. But the concept of holy stands on a very flexible and slippery ground with the broadness of the meaning that it gains in theology. It becomes a tradition to make attribution to the differentiation between "holy" and "non-religious" in the definition of "religion" since the 19th C. As for holy, it's defined as a "fascinating", "admirable," and "scaring" secret. Meanwhile, the expression of "experince of holy" is used as a key concept in understanding the fact of religion. This brings together the idea that the concepts of "holy" and "divine" are alike, and also religious and holy are mentioned together. As a result, holy is defined, on the one hand, as "scary" and "admirable" and, on the other, as a "pair poled" "uncertain" power. In this context, the concept "holy" is stuffed with a burden of meaning. Also, it becomes more uncertain when it's described as a "secret"! As far as we are concerned, trying to explain the religious and divine with a concept of holy causes some problems. From this point, in this empirical study, we want to investigate how the concepts of God and holy are defined. Our data were obtained from a poll taken on the students of Çukurova University. Our basic belief is that the divine and the sacred are perceived in a different way by the youth, and that's why holy is a necessary but not a sufficient concept to define religion.

Key Words- Religion, Allah, God, Holy, Rudolf Otto, Mircae Eliade, Antoine Vergote.