

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

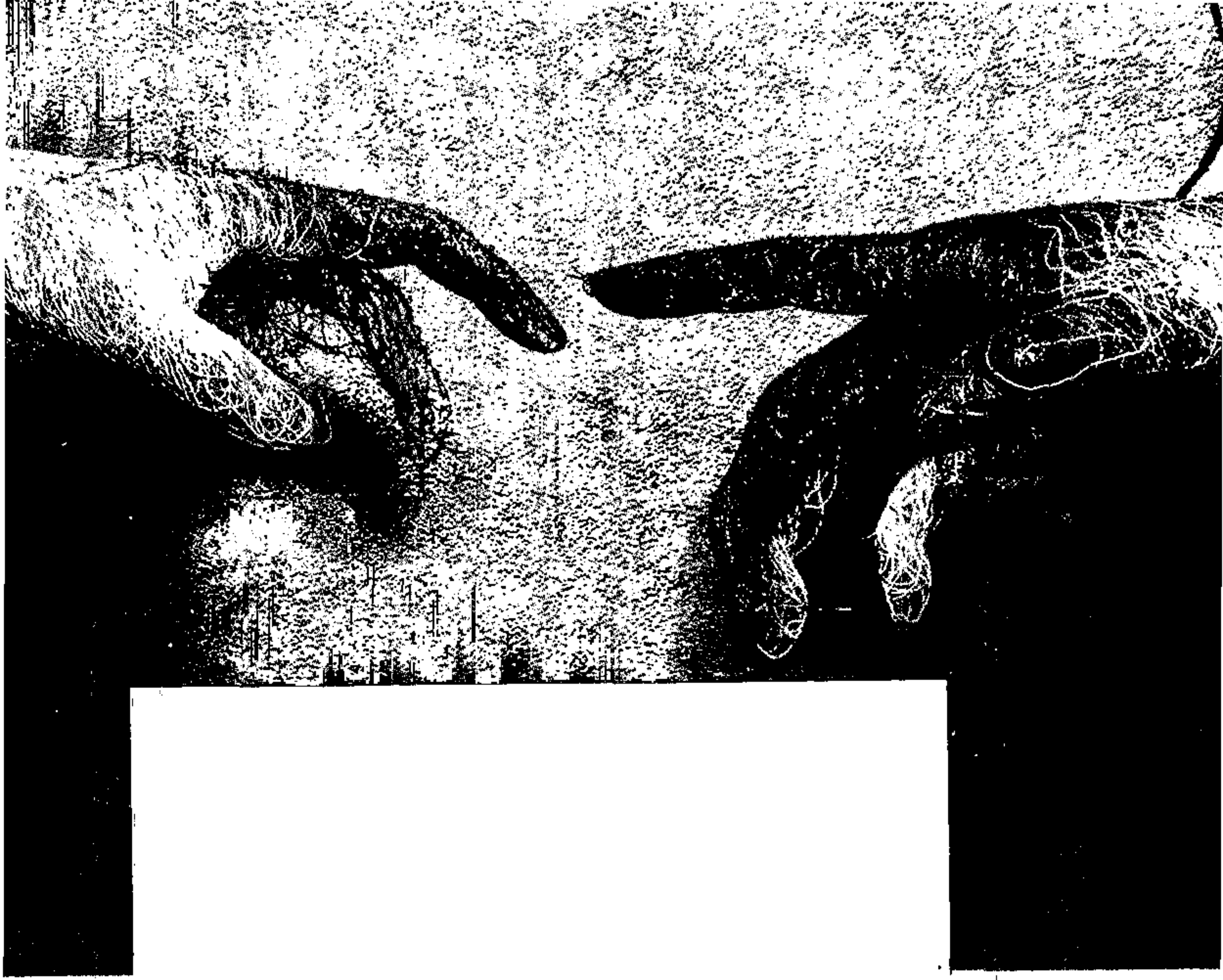
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



**KUTSALLIKLARIN
ÖLÜMCÜL SIÇRAYIŞI:**

YAPAY

KUTSALLIKLAR

DİN-MODERNLİK OKUMALARI

Mevlüt ÖZBEN

kadim
Felsefe

KUTSALLIKLARIN ÖLÜMCÜL SIÇRAYIŞI:

YAPAY KUTSALLIKLAR

Din-Modernlik Okumaları



Mevlüt ÖZBEN

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapan Mevlüt Özben 1973 yılında İstanbul'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamlayan Özben, 1992 yılında kayıt yaptırdığı Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden 1996 yılında mezun oldu. 1997-2001 yılları arasında yüksek lisans, 2002-2007 yılları arasında doktorasını yapan yazar, 2002 yılından beri Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde akademik kariyerine devam etmektedir.

Yazarın, din, modernlik, "3D modernlik", nostalji, kimlikler ve tanınma siyasetler ve risk toplumları ile ilgili çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmış olmaktan başka; Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlanan *Kirlilik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu* isimli bir kitabı da bulunmaktadır.,

KUTSALLIKLARIN ÖLÜMCÜL SIÇRAYIŞI:

YAPAY KUTSALLIKLAR

Din-Modernlik Okumaları

Mevlüt ÖZBEN



KUTSALLIKLARIN ÖLÜMCÜL SIÇRAYIŞI: YAPAY KUTSALLIKLAR
Din-Modernlik Okumaları
Mevlüt ÖZBEN

Kadim Yayınları : 48
Felsefe : 7

© Kadim Yayınları. Bu kitabın tüm hakları saklıdır ve Kadim Yayınlarına aittir. Kitabın hiçbir bölümü yayıncının izni olmadan fotokopi ve bilgisayar ortamında yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, 2011.
2. Baskı, 2012

Yayın Yönetmeni: Serhat Buhari BAYTEKİN

İç Tasarım: ORİENT
Kapak: Emin BEBEK

Sertifika No: 17590

KÜTÜPHANE KARTI

ÖZBEN, Mevlüt
KUTSALLIKLARIN ÖLÜMCÜL SIÇRAYIŞI: YAPAY KUTSALLIKLAR
Din-Modernlik Okumaları

1. Baskı, 14x21 cm
VIII + 240 sayfa, kaynakça var

ISBN: 978-975-9000-31-8
1. Kutsal, 2. Modernlik, 3. Din

Basım - Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Cd. No:85/2 İskitler-Ankara Tel: (312) 384 31 20

KADİM YAYINLARI
Bayındır 1 Sok. No:27/28
Kızılay – Çankaya/Ankara
Tel: 0-312 435 55 66
www.kadimyayinlari.com
Kadim Yayınları, Orient Yayıncılık markasıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	3
I. DİN, KUTSALLIK(LAR,) MODERNLİK ve NEDEN BÖYLE BİR ÇALIŞMA	7
A. Din ve Kutsallık(lar)	7
B. Modernlik ve Sonrası	15
C. Bu Kitap Hakkında	21
II. GELENEKSEL TOPLUMLAR ve DÜNYEVÎ OLANI KUTSALLAŞTIRMAK	27
A. Totem İnancı-Animizm-Büyü- Şamanist İnançlar	28
B. Mitolojik İmgelem Dünyası ve Kutsallık	37
C. Tanrısız Kutsallık ve Budizm, Erginlenme Ritüelleri, Kan ve Kutsallık	44
D. Savaş-Kutsallık ve Büyük Dinler	50
E. Cinsellik-Kutsallık ve (Büyük) Dinler	57
F. Sonlu Yaşam-Eskatoloji ve Kutsallıklar	73

III. MODERN TOPLUMLAR VE KUTSAL OLANI DÜNYEVİLEŞTİRMEK	85
A. Rabelais “Ortaçağ’ın Gülen Yüzü”	87
B. Rönesans “Kutsallıkların Kâbusu”	99
C. Ölüm-Ölümsüzlük ve Kıyamet Algısının Dünyevîleşmesi	105
D. Cinselliğin Dünyevîleşmesi-Dünyevîleşen Erillik ve Kadın Bedeni	120
E. Tanrısal Değil, Dünyevî!	136
IV. MODERNLİĞİN FARKLI EVRESİ ve KUTSALLIKLARIN ÖLÜMCÜL SİÇRAYIŞI: “YAPAY KUTSALLIKLAR”	153
A. Farklı Bir Modernlik Evresi	155
B. Pardon! Bugüne Kadar Söylenenleri Unutun: Tanrı Varmış! Ama	176
C. Kutsallıkların Ölümcül Siçrayışı: Yapay Kutsallıklar:	187
1) Paralaks Yarık ve Yapay Kutsallıklar	198
2) Tüketim-Dünyanın Yeniden Büyülenmesi- Yapay Kutsallıklar	206
3) Gündüz Düşlerinin Yetişkin Çocuğu ve Yapay Kutsallıklar	214
SON SÖZ	225
KAYNAKLAR	231

*Babam Yusufi Ziyaettin Özben ve bir süre önce
kaybettiğimiz amcam Kazım Özben'in hatırasına*

ÖNSÖZ

Bu kitabın oldukça uzun bir geçmişi var; aslında yazılmasının aldığı zamandan çok daha uzun. Akademik kariyerimin başladığı 2000’li yılların başından bu yana düzenli olarak yaptığım okumalar ve okuma notlarının tasnifi ile 2007 yılında yazılmaya başlandı ve 2011 yılında tamamlandı.

Bauman’ın “Sosyolojik Düşünmek” adlı kitabında da belirttiği gibi hepimiz gündelik yapıp etmelerimiz içerisinde olup bitenlerin anlamı üzerine çoğu zaman durup düşünmeyiz; hatta özel deneyimimizi başkalarının başına gelenlerle karşılaştırmayız, bireysel olandaki sosyal olanı, tikel olandaki genel olanı görmeye fırsatımız hiç olmaz. Sosyologların bizim yerimize yaptıkları tam olarak budur.

Bu kitapta da yapılmaya çalışılan böyle bir şeydir. Gezegenimizin postmodern evresine denk gelen yaşantılarımız içerisinde kutsallıklarla olan ilişkimiz çalışmanın temel hareket noktasıdır. Bu çalışma, günümüz insan ve toplum gerçekliğini yakalamaya çalışarak, son birkaç on yılın dinlerin yükselişi (desekülerizasyon) yazınına özgün bir katkıda bulunmayı hedefliyor. Son birkaç on yılda hemen her şeyde öylesine akıl almaz değişimler oldu ki, tüm bu olup bitenler içerisinde kutsallıklara ne olduğuna ilişkin bir okumaya hazır olmalıdır okuyucu.

Çalışma düşünsel arka planı ve okumaları ile birlikte on yıllık bir zaman diliminde gerçekleştirildiğinden, bir şekilde katkıda bulunanların sayısı da o oranda çok olmuştur. Hepsine burada ayrı ayrı teşekkür etmem çok zor. Ama teşekkür etmeden geçemeyeceklerim de var elbette: Başta değerli hocalarım Prof. Dr. Sabahattin Güllülü, Prof. Dr. Hüseyin Akyüz ve Prof. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu'na üzerimdeki emeklerinden dolayı teşekkür etmek isterim. Her zaman (sessizce) destek veren Prof. Dr. Sezgin Kızılçelik, Cumhur Aslan, Ümit Kılıç, Erem Sarıkoca, Nuray Karaca, Savaş Eğilmez, Ahmet Sarı, Yusuf Altıntaş, Mehmet Varer, İrfan Tansel Hacıoğlu, Erkan Alçın, Ali Utku, Kubilay Geçikli, Müjdat Avcı, Faruk Buçan, Yakup Mollaoğlu, Ali Atasever, Tahsin Alçın, ve ismini anamadığım pek çok kişi değişik biçimlerde bu kitabın ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlardır; hepsine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Kitabın tashihindeki katkılarından dolayı İsmail Öz'e ve her zaman dost Burhan Sönmez'e, kitaba gösterdiği ilgi ve yorumlarından ötürü minnettarım.

Ve tabii ki, onlardan çaldığım zamanlar ve fedakârlıkları için sevgili eşim Gonca, kızlarım Sude ve Öykü'ye ne kadar teşekkür etsem azdır.

Mevlüt ÖZBEN

Atatürk Üniversitesi

GİRİŞ

Yaşamımızda, çocukluk çağından çıkmaya benzer şekilde, bir şeylerin değiştiğini sezebildiğimiz bugün, hepimiz, modernliğin bildik (klasik) argümanlarınca biçim verilen bir yaşamın müdavimi olmadığımızın farkındayızdır. Bu farkındalık, modernliğin farklı bir evresini deneyimleyen bizlerin yaşamlarımızdan da çıkarsanabilir. Ne ki, değişme-*miş gibi* duran tek şey: kimi durumlarda hala anne ve babalarımız veya daha da abartmak istersek nine ve dedelerimiz (atalarımız) gibi bir tutum takınmayı ve davranmayı içeren bir *-miş gibi yapmak*¹ tavrıdır. Bu genel tavır içerisinde dinsel olana

¹ İngilizcede “pretend” sözcüğü ile karşılık bulan *-miş gibi yapmak*, Batı dillerinde oldukça gerilere gitmektedir. Bugün kullanıldığı biçime modernliğin de kendini enikonu hissettirmeye başladığı 17. ve 18. yüzyıllarda ulaşan terimin, girişimde bulunmak şeklinde bir karşılık bulduğu 15. yy. dışında kabul gören karşılıklarını şu şekilde sıralamalıyız:

- i. Öne doğru uzatmak; sunmak (1670)
- ii. Bir eylemi hukuka taşımak; arz etmek (1690)
- iii. Kendini herhangi bir karakter olarak öne çıkarmak (1680), kendinle ilgili bir iddia ortaya atmak ve tiyatral anlamda oyunda, gibi görünmek (1865)
- iv. Kendini bir şeye sahip-miş gibi göstermek
- v. Bir hakka sahip olduğunu iddia etmek (18.yy.)
- vi. Bahane olarak öne sürmek (18. yy.)
- vii. Aldatmak amacı ile bir şeyi öne sürmek (17.yy.)
- viii. Niyetlenmek-arzulamak; amaçlamak (18.yy.). Ayrıntılı bilgi için bkz. *The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles*, Prepared: William

(kutsallıklara) ilişkin tutumlarımız, din-modernlik arasındaki ilişkinin bugününün sosyolojik bakış açısıyla ele alınabilmesi bakımından elverişli yollarından biridir. Bu bağlamda, biz, günümüze mal edilen, dinsel canlanma veya dinlerin yükselişi yazını da, “İnsanlar, artık, babalarından çok yaşadıkları zamana benzerler”² önermesinin penceresinden bakarak okumaya çalıştık. İşin içine babalarımız, dedelerimiz ve hatta atalarımız girince ortaya uzunca sayılabilecek bir metin çıktı.

Bu metin içerisinde birinci bölümde din, kutsallık, modernlik ve modernlik sonrası gibi kavram ve durum tanımlamalarına kısaca yer verildiği gibi, kitap hakkında da, neden böyle bir çalışmaya gerek duyulduğu ve nelerin amaçlanıp ne şekilde bir güzergâhın takip edileceğine dair bir parantez açılması da ihmal edilmedi.

Metnin ikinci ve üçüncü bölümü, çeşitli alanlarda da gözlemlenecek şekilde, bir karşıtlık veya bir kopuş biçimini içerecek bir üslupla (karşılaştırma) ele alındığından, son bölüm de bu kopuşun ya da karşıtlığın sonuçları üzerinden temellendirilmiştir. Buna göre anılan karşıtlık, modern öncesi ve sonrasını tanımlama biçimimizi şekillendiren bir zıtlık üzerine kuruludur. İlki, modern öncesi arkaik ve geleneksel toplumların dünyevî olanı kutsallaştırdığı; ikincisi modern toplumların kutsal olanı dünyevîleştirdiği önermesine dayanan bu zıtlık ilişkisi, ilgili başlıklar altında (çeşitli alt başlıklar dahilinde) –ki ikinci ve üçüncü bölümde konunun anlaşılmasına katkısı gözetilerek her iki bölümde de ortak konulara

Little, Oxford At The Clarendon Press. Ayrıca kavramın bugün kullanıldığı şekliyle oturduğunun öne sürülebileceği 17. ve 18. yüzyılın toplumsal koşullarının da veya modernliğin yeşerdiği ortamın da –muş gibi yapmak olarak ifade olunan tutum ve tavrın yerleşikliğiyle ilgili olduğu öne sürülebilir. Hatta Greenblatt’a bakacak olursak, o özellikle Rönesans dönemi insanının yaşamını tiyatral bir oyun olarak görüp oynadığını ve bunu da belli bir otoriteye yaranmak ve böylece bir kimlik edinmiş olmak için yaptığını öne sürebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

² Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, Çev(ler): Ayşen Ekmekçi & Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 189

yer verilmeye çalışılmıştır- incelenmiş ve önermenin doğrulanıp doğrulanmadığı metin içerisinde sınanmıştır.

Son bölümde kitabın, din-modernlik ilişkisinin bugününe yönelik ilgisini ifade etmeyi seçtiği tema üzerinden canlı tutmaya çalıştığı yapay kutsallıklar, modern öncesi ve sonrasının yarattığı kopuşun (büyük değişimin) sonuçları üzerinden değerlendirilen (tanımlanmaya çalışılan) modernliğin farklı evresine mal edilmiştir. Böylece okuyucunun başlıktan çakarsayabileceği şekilde kutsallıkların yapaylaşmasındansa; kutsallıkların da, modernliğin farklı evresinin kendi özgün koşullarının, insan yaşamını tüm yönleriyle kuşattığı, sahicilik tense yapaylığın veya temsildense tekrarın biçimlendirdiği alanlarda kendi payına düşeni alması ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır: Vurgu modernliğin farklı evresinin kutsallıkları kendi gerçekliğinden değil, kendi gerçekliğine doğru saptırdığı üzerinde yoğunlaştırılmıştır.

İlkinde, yani farklı modernlik evresinin kutsallıkları kendi gerçekliğinden saptırmadığı ile anlatılmak istenen; söz konusu evresinin yaratımı olan koşulların kutsallıkların kendi gerçekliğinin (sahiciliğinin) yaşayabileceği bir dünya olmaması önermesine dayalıdır. Bu bağlamda temel hipotezimizin farklı ifade ediliş biçimlerinden biri olan, farklı modernlik evresinin kutsallıkları kendi gerçekliğine doğru saptırdığı ile de, zaten var olması beklenmeyen sahiciliğin var-mış gibi yapılması üzerinden üretilmesinin açıklanabilmesi amaçlanmıştır. Bizi modernliğin bugünü ile din arasındaki ilişkiyi ifade etmede yapay kutsallıklar kavramsallaştırmasını oluşturmaya iten de budur. Böylece kitabın başlığına (yapay kutsallıklar) yöneltilebilecek olan, tüm inanç biçimleri ve inanan insanların mukaddeslerinin (kutsallıklarının) hafife alındığı ya da bunlara karşı bir tür saygısızlığın yapıldığı eleştirilerini bu çalışma, en baştan bertaraf etmek istemektedir.

Modernliğin klasik evresinde ayırma, uzmanlaşma, tek biçimlilik ve anlamlılık, dünyanın hesaplanabilir olmasına çabalama ve her türden belirsizliğin/ bilinmeyeninin bilinmesine yönelik atak bir tutum varken; modernliğin farklı evresinde yanyanalık, çokluk, belli belirsizlik, bağlamın ve bağlantıların sorgulanması, sentez ve

çift değerlilik vardır, derken Beck, ilkinin “Ya....ya da....” ikinci evreyi ise “Ve” bağlacı ile eşleştirmeyi uygun bulmaktadır. Burada “Ya.... ya da....” ile “Ve” bağlaçları üzerinden sezdirilmeye çalışılan modernliğe ait iki farklı evrenin ayırt edilmesidir.³

“Ya....ya da....” ile “Ve” bağlaçlarının modernliğin dönemsel olarak farklılaşmış vurgusunu ifade edebileceğini kabul ettiğimizde, modern öncesi ile sonrası arasındaki kopuşu, konumuz gereği, *ya Tanrı ya da bilim* şeklindeki bir meydan okumanın, tercihen aklın yolu birdir üzerinden yapılandırılması biçiminde de ortaya koyabiliriz. Böylece modernliğin klasik evresi aklın, bilimin önderliğinde ilerlemenin hatta insanlık için büyük bir sıçrayışın evresidir. Buna karşın modernliğin bugünü akla ve bilime kendini teslim etmek istemeyen, ilerleme nosyonlarına kuşkuyla bakan ve Tanrı’nın görünmez elini kendi üzerlerinde hissetmek isteyen bir dünyadır. “Ve” nin dayanılmaz çekiciliği içerisinde görünen ve görünmeyene birlikte yer açılmak istenir. Rüştünü fazlasıyla ispatlayan aklın gücünden ve bilimin sağlamış olduğu, ne olursa olsun sırt çevrilemeyen gelişmelerden de vazgeçmeden Tanrısal olanın gizemi ve manevî doyumlar için bize sağlayabilecekleri “ve” nin dayanılmaz çekiciliğinin temelini oluşturur.

³ Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, Çev: Nihat Ülner, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 9, 12

I. DİN KUTSALLIK(LAR) ve NEDEN BÖYLE BİR ÇALIŞMA

“Hayat tarzımızın güya sorgulanamaz öncüllerini sorgulamak, denilebilir ki, kendimize ve insanlara borçlu olduğumuz en acil hizmettir”.

Zygmunt BAUMAN

A. Din ve Kutsallıklar

İnsanlık tarihinin her döneminde onun (insanın) yapıp etmelerine aracılık eden, anlamlı kılan, diğerleriyle olan etkileşimlerinde bir köprü vazifesi gören ve nihayet onları bir araya getiren en önemli motif olan dini, aşkın bir güce bağlanma veya bir inanç meselesi olarak takdim etmek son derece yetersizdir. Çünkü insanlar ve toplumlar için din bir inanç pratiği olmanın ötesinde, tüm tarihsel dönemlerde, anılandan daha fazlasını ifade etmiştir ve etmektedir.

Latince karşılığı *religio* olan terim, bu şekliyle bağlanmayı ifade etmekte¹ ve bağlanmayı aşkın bir güce, iradeye veya kişiye olan bir bağlılık olarak tanımlamaktadır.² Din kavramının etimolojik olarak neyi ifade ettiği önemlidir ne ki, bizim için daha önemlisi,

¹ Taplamacıoğlu, Mehmet, **Din Sosyolojisi**, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1983, s. 49

² Akyüz, Hüseyin, **Kurumlar Sosyolojisi**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008, s. 177

anılan kavramının temel olarak ifade ettiği bağlanmanın nasıl meydana geldiği ya da bağlanmaya neden olan duygunun insanlarda nasıl uyandırıldığıdır. Tam da bu noktada, herhangi bir dinin, onu ortaya çıkaran ya da oluşturan en temel ögesi olan bağlanmayı ifade eden inanma amilini görünür kılan ayinler, tapınmalar, ibadetler ve tüm bunları sarıp sarmalayan kutsallıklar önem kazanmaktadır. Kutsallık insan için inanmayı anlamlı kılan temel kaynaktır. Tersinden ifade etmek gerekirse, insanın inandığı şeye anlam katan da onda bulduğu kutsallık/aşkınlıktır. Dinin temel ögesi olan kutsallık ve kutsalın izdüşümlerini, onun kurumsallaşma faaliyetlerinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda mabetler, tapınaklar ve ibadethaneler bir dinin en çekici kutsallık merkezleri olarak karşımıza çıkarlar.

Mekânlara kutsallık atfedilmesi veya kutsalın tezahürünün belirli mevkilerde görünür olduğuna duyulan inanç oldukça eskidir. Burada kutsalın tezahürü ortaya çıktığı mekânı dönüştürür ve o güne kadar kutsal olmayan bir mekân kutsallık kazanır.³ Kutsanmış olan veya kutsallık kazanmış olan mekânlar yalnızca mabetler değildir elbette. Bir ev, mağara, ağaç, dağ ve benzeri birçok nesne ve onun bulunduğu mevki de kutsallık kazanabilir.

Akyüz'ün Gustav Mesching'ten aktardığına göre din, insanın kutsal alanla yaşayarak karşılaşması ve kutsallığa inanan insanın bununla ilgili sorulara yanıtlar bulmaya çalışmasıdır.⁴ Gerçekten de, dinin ya da inanmanın olmazsa olmazı olan kutsalın tarih boyunca insanların yapıp etmelerinde nasıl tayin edici bir rol oynadığını, ilkel insandan modern bireye kadar görmek mümkündür.

Dinin bilimsel olarak tarifini yapmak kadar bu alanın sınırlarını da çizmesi bakımından Durkheim'ın özel bir yeri vardır. Ona göre ister basit ister grift, bilebildiğimiz bütün dinler, ortak bir özellik gösterir. Bu dinler insanların birbirine zıt iki sınıf şeklinde tasavvur ettikleri gerçek ya da hayalî şeylerin bir tasnifini ön gerçek olarak kabul ederler. Bu iki zıt sınıf genel olarak *kutsal* ve *din*

³ Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev: Lale Arslan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 355

⁴ Akyüz, Hüseyin, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 177

dışı olarak isimlendirilirler ve dünya bu yaklaşımla iki alana, kutsal ve din dışı alana bölünür. Dini düşüncenin ayırt edici özelliği de budur. Kutsal şeyler yalnızca tanrılar ya da ruhlar olarak adlandırılan kişisel varlıklardan ibaret değildir. Ne ki, bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, bir ayin veya herhangi bir şey kutsal olabilir.⁵

Durkheim kutsal ve din dışı olarak ifade edilen bu iki farklı dünyanın (dünya tasavvurunun) yalnızca ayrı (farklı) değil, fakat aynı zamanda birbirlerinin düşmanı ve kıskanç rakipler olarak da tasavvur edildiklerini söyler.⁶ Bu şekliyle düşündüğümüzde kutsalın din dışı dünyaya hükmetmekteki becerisini daha iyi anlayabiliriz. Bu bir bakıma kutsalın kendisini bu dünyada gerçekleştirmesinin zorunluluğunun da bir sonucudur.

Burada her şeyin kutsallık kazanabileceği olasılığını aklımızda tutarak şu soruya da cevap arayabiliriz: Kutsal-kutsal olmayan şeklinde bir sınıflandırmanın sonucu olarak dünyanın ve yaşamın birbirine zıt varlıklar ve görüngüler biçiminde bir tür tasnifinin yapılmış olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda kutsalın kendisini göstermediğinin düşünüldüğü varlık, oluş ve sembollerin yaşam içerisindeki yerini nasıl yorumlamalıyız? Başka bir ifadeyle kutsallığın gölgesinin üzerine düşmediği yaşam kesiti, insanlar için değersiz veya gözden düşürülmüş bir alanı mı temsil eder?

Hangi din olursa olsun her zaman kutsallıkların yanı sıra kutsal olmayanlar da olmuştur. Başka bir ifadeyle herhangi bir nesne grubu hiyerofaniye (kutsalın tezahür ettiği şey) dönüştüğünde her zaman bu gruba ait ama bu ayrıcalığı (kutsallığı) paylaşmayan nesneler de olmuştur. Örneğin taş tapımını göz önüne alırsak, böylesi bir tapımın var olması tüm taşların kutsal olduğu anlamına gelmemektedir.⁷ Ancak kutsallığın temsil edildiği taş(lar) dışında kalanlar da kutsal olmadıkları için ayrıca bir itibarsızlaştırmaya maruz kalmamaktadırlar. Başka bir ifadeyle, yaşam belirli nesne, oluş ve sembollerin hiyerofanilerinden hareketle kutsallaş-

⁵ Durkheim, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev: Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 56

⁶ Durkheim, Emile, *age*, s. 59

⁷ Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, s.37

tırdığımız tarihsel bir olgudur ama bu, yaşamın kutsallıkla örülmemiş diğer kısmının vurgulu bir biçimde itibarsızlaştırılması anlamına da gelmez. Çünkü kutsallıklar, mitolojik söylemden esinlenerek ifade etmek gerekirse, gökyüzünden inmiş olsalar da bu dünyada temsil edilmektedirler. Bu bağlamda kutsal ile kutsal olmayanın ilişkisi birbirine karşı acımasız bir tutum gerektirmektedir. Eliade'nin de dediği gibi, kutsal, paradoksal bir biçimde, kendi varlık kipini kaybetmeden de kutsal olmayanla örtüşebilir. Zira kutsal, kutsal olmayanda ortaya çıkmaktadır. Buradaki birlik-telik ontolojik düzlemde bir kopuş meydana getirirse de ya da her kutsallık tezahürü iki zıt özün bir arada oluşunu gösterse de;⁸ kutsal ile kutsal olmayanın ilişkisi madalyonun iki farklı yüzü gibidir. Biri diğerinin varlığını anlamlı kılar. “Şeytan gibi adam/kadın” nitelemesini duymuşuzdur. Şayet “şeytan gibi adam/kadın” nitelemesi olmasaydı; “melek gibi adam/kadın” nitelemesi bizim için ne ifade ederdi? Demek ki kutsal-kutsal olmayan arasındaki ilişki aşılmaz bir zıtlıklar ilişkisi değil, biri diğerini tanımlayan/belirleyen bir ilişki biçimidir. Bu bağlamda kutsalın varlığı yaşamın geri kalan kısmını (kutsallığın sirayet etmediği) itibarsızlaştırmaz ya da gözden düşürmez. Üstelik zaman içerisinde itibarsızlaştırılan, bilinçli ya da bilinçsiz gözden düşürülen bizzat kutsalın kendisidir ki, bunu etraflıca tartışma imkânını ilerleyen sayfalarda bulacağız.

Dini, çalışmamız açısından “kutsalın tecrübesi”⁹ olarak tanımlamaktaki amacımız, kutsallığın sınırlarını çizdiği dinsel algı ve tutumun, modernlik ve sonrasında değiştiğini düşündüğümüz unsurlar üzerinden bir modernlik okuması yapabilmemize de imkân sağlayabileceğini düşünmemizdir.

Dinin kutsal ile kutsal olmayanın ayrıştığı bir alan üzerinden sınırlarının çizilmesi, insanların dinsel algı ve tutumlarında neyin bu denli güçlü bir tayin edici rol oynadığını da göstermektedir. Her din ona inananlara kutsal bir ses tonuyla seslenir ve bu sesleniş karşısında insanların tutumunu belirleyen şey, bağlanma ola-

⁸ Eliade, Mircea, *age*, s. 51

⁹ Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 37

rak karşımıza çıkar. Demek ki burada bağlanmayı yani iman etmeyi sağlayan ve imanı canlı tutan temel motif kutsallıktır. Kutsallığın dinin temel yapıcısı olduğunu bize hatırlatan Subaşı'ya göre din, insan eylemleri ile kurulan, her şeyi kucaklayan kutsal bir düzen ve her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendisini korumasını bilen kutsal bir kozmos kurumudur.¹⁰ Bu tanım etrafında yorumladığımızda, bu dünya içerisinde yaşayan insanlara hitap eden ancak insanlara bu dünyanın dışından seslenen ve sesini de ancak kutsal bir ton kullandığında duyurabilen dinin sürekli kendini gerçekleştiren bu dünyalılıkla karşılaştığında kendisini kutsal bir zırhla koruduğunu söyleyebiliriz. Ne ki, söz konusu kutsal zırh olmasaydı doğanın her sabah, her akşam ve her mevsim yeniden ve yeniden kendi devinimini gerçekleştirdiği gibi onun (doğa) karşısında da kendini bu dünya içerisinde gerçekleştiren insanların herhangi bir dine bağlanmaları çok da kolay olmazdı.

Kutsallık zırhıyla donatılmış olan dinlerin insanlara varsayılan öte dünyadan seslendiklerini, ancak kendilerini gerçekleştirmek noktasında bu dünyada yaşadıklarını ve bu gerçekleştirmenin de ürettikleri kutsallıklarla olduğunu söyledik. Kutsallıkların dinlerin etkili silahları olduğu ve kaynağı çoğunlukla inanılan öte dünya olarak vurgulanan birçok dini bu dünyada egemen kıldığı doğru bir önerme olsa da kimi yönlerden eksiktir. Örneğin açıklanması gereken problem ya da açıklanmaya muhtaç olan konulardan biri, kutsallıkların öte dünyayı ya da doğa-üstünü temsil etmelerine rağmen bu dünyaya ait nesnelerden seçilmiş olmalarıdır. Başka bir deyişle kutsallıklar neden somut, elle tutulan ve gözle görülen şeylerden seçilmektedirler?

Bu soruyu ayrıntılı bir biçimde cevaplandırmadan önce belirtmeliyiz ki, maddi-somut unsurlar veya nesneler kutsallıkların bedenleşmesinin, cisimleşmesinin hatta varlık bulmasının en önemli araçlarıdır. Mardin'in de dediği gibi; "Elle tutulur kutsal şeyleri anlamamanın yolu, elle tutulamayan, görünmez doğaüstü dü-

¹⁰ Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 213

zenin elle tutulur gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal şeylere dokunabilmek doğal üstü düzenin daha canlı olarak tahayyül edilmesine yol açar, böylece hesapça ona olan inancımızı pekiştirir. Tanrı ve azizler uzakta görünmez ve anlatılmaz oldukları halde insan bir ikonu görebilir, ona mum dikebilir.”¹¹

Burada olgular dünyasına hitap eden şeylerle anlamlar dünyasının kapsamına girenler arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Ancak bu ayrım birini diğerine kapayan ve geçişliliği yok eden bir ayrım değildir. İnsan yaşamının en tipik özelliklerinden biri olan “anlam” veya yaşamı var eden failin (insanın) bunu anlam üretmek suretiyle yapıyor olması; anılan ayrımı belirsizleştirir, silikleştirir. Kutsallıkları tartışırken ya da daha genel bir ifadeyle din (inanç/inanma/bağlanma) olgusunu ele alırken, kutsalın üzerinde tezahür ettiğine inanılan nesnelerin inananlar tarafından öyle kabul edilişlerinin deneysel olarak tecrübe edilip edilmediği değildir önemli olan; önemli olan anılan nesnelerin nasıl yorumlandığı ve ya anlamlandırıldığıdır.

Bu bağlamda, *“din, kendisiyle ilgili tasvirlerimizin dışında ulaştığımız bir nesne değil, aksine önceden kendisine yönelik tanımlarımızla şekillenen bir nesnedir”*.¹² Demek ki, kutsallıkları nasıl deneyimliyorsak, öyle de algılarız ve algıladığımız biçimiyle de yorumlarız. Kutsallık(lar) burada yorumla, ona attığımız anlamla canlılık kazanır. Ancak, yorum yapabilme ve anlam verebilme yetisini kişiye sunan kişisel deneyimin (kutsalın bireysel tecrübesinin) önemini de gözden kaçırmamak gerekir. Algıladığımız kutsallıklar veya kutsal olarak algıladıklarımız, birtakım varlıklar, oluşlar, semboller, metinler, mekânlar ve benzerleri olmasına karşın; söz konusu algımızın eylemliliğimizin biçimini de belirlediğini bilmek önemlidir. Başka bir deyişle kutsallık algımız –ki, bu dini algımızın temelini oluşturur ve kutsal ile dindışının ayrımından beslenir- bir şeyi neden öyle yaptığımızla ilgili kanaatlerimizi de biçimlendirir.

¹¹ Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1990, s. 43

¹² Paden, William E., *Kutsalın Yorumu*, Çev: Abdurrahman Kurt, Sentez Yayınları, Bursa, 2008, s. 168

İnsana özgü bir fenomen olarak, onun (insanın) sınırlı ve ölümlü bir varlık oluşundan kaynaklanan durumuna karşılık bulma deneyimi biçiminde de düşünebileceğimiz dini,¹³ kutsal şeyler ile yapılan pratikler ve inançlarla sıkı sıkı birbirine kenetlenmiş bir sistem olarak tanımlayabiliriz.¹⁴ Bu sistem içerisinde kutsallığın anlamını belirlediği insan eylemliliğinden kurumsal inşalara kadar din, kendini bu dünyada gerçekleştirir, ancak teorik bir ön kabul olarak bu dünyadan ayrılır. Temsilin bu dünyada olduğu, ancak kaynağın varsayılan öte dünya algısına dayandırıldığı ya da biçimin somut özün soyut olarak tasavvur edildiği dinsel inanç, temsile veya biçime öte dünyadan/özden kutsallık katarak varlık bulur. Burada kutsallığın bir görüngü olarak işgal ettiği nesne ile ilişkisi çok yönlü ve zıt değerlidir. Kutsallık musallat olduğu nesneyi; kirli ve temiz, aydınlık ve karanlık gibi zıt değerler üzerinden belirler. O kirli karşısında temizi, karanlık karşısında ışığı temsil eder.

Dinin kendisini kutsalla sarmalayarak varlık kazandığını söylerken onu, alt başlığımızı oluşturduğu şekliyle, kutsal olanla olmayanın ayrıştığı bir yere sıkıştırmak da doğru değildir. Başka bir ifadeyle, dini kutsal olanla kutsal dışının kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı bir alan biçiminde tanımlarken ihtiyatlı olmak gerekir. Çünkü hem temeli dogmalara dayanan din kendini bu dünyada gerçekleştirir hem de bu dünyanın varlıkları dinin kendisini veya kutsallıklarını bizzat temsil eder. Bu bağlamda kutsalın anlam katması suretiyle bağlanmanın gerçekleştiği dinsel inancın kendini kutsalın merkezi sayılan öte dünya da değil de bu dünyada gerçekleştiriyor olması, kutsalı da bu dünyalılıklaştırmaktadır. Herhangi bir dinin olmazsa olmazı olan inananlar topluluğu bu dünyanın sakinleridirler ve onlar kendilerini bu dünyada gerçekleştirirler. Bu bağlamda kutsalın anlam kazandırdığı inancı taşıyan insanlar kutsalın nesnesi oldukları kadar üreticisidirler de.

¹³ Thema Larousse, Milliyet Yayınları, 1994, s. 474

¹⁴ Desroche, Henri, *Jacob and the Angel*, University of Massachusetts Press, 1973, s. 48

Toplumsal yaşamda topluluk üyelerinin kolay kolay sorgulamadıkları ve neredeyse tümünün, belirli farklar dışında, sıkı sıkıya mutabakata vardıkları konuların başında inanç gelmektedir. Burada söz konusu mutabakatı sağlayan şeyin kutsallık karşısında topluluk üyelerinin takındığı ortak tavır olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda inananlar topluluğu için mutabakatın kaynağı ve biçimlendiricisi olan kutsallıklar toplumun alelade ve sıradan alışkanlıkları değildir. Çünkü onlar (topluluk) sıradanlıklara, alışkanlıklara ve rutinlerine olağanüstü anlamlar katarak onları kışkırtıcı bir kutsallık havuzunda biriktirmektedirler. Burada topluluk/toplum üyelerinin çoğunluğunun kutsallık karşısındaki ortak tavrının bir ve bütün olarak karşımıza çıkıyor olmasında neyin etkili olduğu sorulabilir. Daha da açmak gerekirse, kutsallıklar çeşitli ve sayısız olmasına karşın topluluğun/toplumun inananlarının onlarda bir ve bütün bir değer görmeleri nasıl açıklanmalıdır?

Bize göre bu sorunun en kestirme cevabı kutsallıkların topluluk/toplum tarafından şaşmaz bir biçimde tanrısallığın tezahürü olarak görüldüğüdür. Diğer bir deyişle, Tanrı(lar) kutsallığın onun üzerinden tanımlandığı yaratıcı(lar) olarak kabul edildiğinde, bu referansın kutsallaştırılan unsurlara da geçmesi kaçınılmazdır. Bu anlamda kutsallıklar açık bir biçimde Tanrısallığın tezahürleridir.

Kutsallık karşısında onları bir ve bütün yapan bu tavır (inanma) dinamik bir yapı olarak düşünülebilir. Gelişen ve değişen koşullar birçok şeyi yerinden etse de dinlerin uzun süreli varoluşları onların anılan dinamik özellikleri ile açıklanabilir. Tıpkı mülkiyetin miras bırakılmasına benzer şekilde dinsel inanç ve tavır da yeni kuşaklara bir öncekiler tarafından miras bırakılır. Kutsalın anlam kazandırdığı toplumsal pratikler gündelik etkinlikler içerisinde sürdürülür ve bu etkinlikler kutsalın canlı kalmasında ve dinamizm içermesinde son derece etkilidirler. O halde denilebilir ki, geçmiş bugüne taşıdıkları kadar bugünü de geleceğe taşımada inancın kaynağı olan kutsallıkların, biçimleri ve onlara atfedilen anlamlar değişse de, imtiyazlı rolü değişmeden kalabilmektedir.

Dinler, onları çekici kılan kutsallıkların cazibesi içerisinde o denli güçlüdürler ki, geçen zaman ve değişen koşullar içerisinde

toplumsal tahayyüldeki yerlerini muhafaza etmek için sürekli olarak var olan kutsallık hanelerine yenilerini ekleyerek güçlü kalmayı sürdürürler. İnsanlık doğa karşısındaki hükmedici gücünü ne kadar geliştirmiş olursa olsun başta ölüm ve sonrası olmak üzere birçok bilinmeyen, onun (insanın) tüm belirsizlikler karşısında kutsala olan ihtiyacını ve bağlılığını devam ettireceğe benziyor. Bu, bir bakıma, dinleri ölümsüz kılan şeyin kutsallıklar olduğunu göstermesi bakımından da ilgi çekicidir.

Yukarıda kutsallıkların dinlerin sınırlarını çizmesi bakımından taşıdığı öneme ilişkin bir perspektif oluşturmaya çalıştık. Ancak yinelemek gerekirse, dini kutsal ve din-dışı/dünyevî ayrımından hareketle ele alırken teorik olarak bu ikiliğin bir ayırlama değil de birçok noktada bir uzlaşma zeminin de bulunduğu söyleyebiliriz. Kutsalın öte dünya ya da aşkın bir kaynağa dayanıyor olmasına karşın temsilinin bu dünyada gerçekleştirilmesi, kutsalla dindışının bir tür *modus vivendi* ilişkisi sergilemesini gerektirmektedir. O halde şimdi sorgulanması gereken bu ilişki biçiminin modern dönüşüm sonrasında nasıl gerçekleştiğidir.

B. Modernlik ve Sonrası

Modernliğin kendini var ettiği tüm alanlarda dinin etki ve otoritesini ortadan kaldırmakla işe başladığını biliyoruz. Bir süreci gerektirse de Batı'da modernlik; siyasal örgütlenmeden hukuksal yapılanmalara, ekonomik ilişkilerden eğitime ve nihayet toplumsal yaşamı düzenleyen kamusal belirlenimlere kadar dinin geçmişteki etki ve otoritesinin kaybı olarak okunmuştur. Mayer'in de hatırlattığı gibi modernlik dinin kendisinin tarihsel olarak kendisine uygun olan yere yerleşmesini gerektirmektedir.¹⁵ Sözü edilen uygun yer, dinin tarihsel olarak yerleşikliğini sınırlandıran ve katı bir belirlenimcilik olarak da değerlendirilebilecek olan özel alandır. Ne ki, modernlik, özel ve kamusal yaşam ayrımını kışkırtmış olsa da bu iki alanı sosyolojik olarak birbirinden yalıtım mümkün olmamış ve dünyevîleşme kutsalla bağlarını koparamamıştır.

¹⁵ Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, Çev: Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 39

Klasik dünyevîleşme teorilerinden farklı olarak, bizim burada modernliğin yarattığı en esaslı değişimlerden biri olarak serimlemeye çalışacağımız dünyevîleşme yaklaşımı kutsalla barışık bir dünyevîleşmenin imkânlarını sorgulayacaktır. Burada, 'kutsallıklarla barışık bir dünyevîleşme' ifadesi, dünyevîleşme teriminin kendi doğasına aykırı olarak gözükse de, okuyucunun çalışmanın bütünü içerisinde bu ifadenin arka planında yer alan temel mantığın dünyevîleşmenin doğasına aykırı olmadığını sezeceğini ümit ediyoruz.

Dünyevîleşmenin dinsel bir arıtım fikri üzerinde inşa edilmiş olmasında, 19.yüzyılın sonlarında, içerilerinde sosyolojinin kurucu isimlerinin de yer aldığı birçok düşünürün, dinde diriliş değil de iniş (çözülme) tahmininde bulunmalarının önemli bir etkisi olduğunu göz ardı edemeyiz.¹⁶ Bir tahminin de ötesine geçecek şekilde sekülerleşmenin (dünyevîleşmenin), yaşantılanan dünyanın arka fonunda dahi dinsel/kutsal olana kurumsal ve otoriter bir yer ayırmadığını hemen belirtelim.

18. yüzyıldan beri din ile ilgili açıklamalarda başvurulmuş yaygın sistem olan rasyonalizm* dinsel açıklamayı kendisinin zıt kutbu olarak görmektedir. Rasyonalizmin tarihi, ortam ve koşullara bağlı olarak farklı evreler –ki bunlardan biri olarak felsefi “deist” yaklaşımları, yani evrenin düzenini kuran yüce bir Tanrı fikrine sadık kalmakla birlikte doğaüstü ve mucizelere inanmayı reddedenler- geçirmiştir. Örneğin, dine ayrıcalıklı bir yer verilmesini açıkça reddeden David Hume ve *Türlerin Kökeninin* yazarı Darwin ilk akla gelenlerdir. Bunlara ayrıca, dini, egemen güçlerin en önemli sömürü kılıfı için bir tür yanlış bilinç olarak yorumlayan K. Marks ve bilinç dışı içerikleri, dışa vurmamıza ve onları yeniden yürürlüğe koymamıza izin veren kolektif nevroz ve rüyalar biçiminde ifade

¹⁶ Edles, Laura Desfor, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, Çev: Cumhur Atay, Babil Yayınları, İstanbul, 2006, s. 35

* Usçuluk olarak da bilinen Rasyonalizm; dogmalara karşı aklı ön plana çıkaran ve doğaüstü verileri yok sayan öğretilerin genel adıdır. Kavramın ayrıntılı çözümlemesi için bkz. Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 9. Basım, İstanbul, 1994, s. 431

eden S. Freud¹⁷ da ilave edilebilir. Bu süreçte din, deyim yerindeyse, kutsalın itibarsızlaştırılması güzergâhına yönlendirilmiştir. Dinin özellikle 19. yüzyılda, pozitivizmin egemenliğinde, yani bilinebilenin tek tayin edici olarak kabul edildiği dönemde, enikonu gözden düşürüldüğünü belirtmekte yarar var. Çünkü bu dönem - en azından Batı Avrupa için- deyim yerindeyse “Tanrının Kaybolduğu”¹⁸ bir zaman dilimine denk gelir.

Gelişen sosyal bilim ve özellikle de sosyoloji yazını içerisinde dinin geçmişteki işlevlerini göreceği ileri sürülen birçok yaklaşım sıralamak mümkündür. Örneğin Durkheim’ın *işbölümü** kavramsallaştırması bu bakımdan anılmaya değer. Durkheim bilimsel temellere oturtulmuş bir ahlâk geliştirmeye çalışmış ve bu ahlâkın geleneksel Hristiyan ahlâkının ve Katolik Kilisesinin otoritesinden beslenmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Durkheim’ın yaşamının son amacının, modern toplumun prototipi olarak Fransa’ya şeylerin doğasına en uygun olan uygar/toplumsal bir din sağlamak olduğu söylenebilir.¹⁹ Burada onun arzusunun, ilhamını öte dünyayla ilişkilendirilen kutsaldan almayan bu dünyanın kutsallık anlayışından beslenen (yeni ahlâk) sivil bir din olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁷ Paden, William E., **Kutsalın Yorumu**, s. 30, 36

¹⁸ Hitit dinsel düşüncesinin özgünlüğünü ortaya koyan mitlerden biri olan “Kaybolan Tanrı” anlatısını kullanmak gerekirse; modernleşmenin klasik düşünürlerinin anlatıları ile “Kaybolan Tanrı” izleği arasında ironik bir ilişkisellik kurmak mümkündür. Öyle ki, dinin modern toplumlarda işlevini yitireceğinden başka birçok ara kurum ve oluşun da onun yerini alacağından söz edilmiştir. Oysa modernleşmenin özellikle 20. yüzyıla sarkan görüngüleri etrafında denilebilir ki, “Kaybolan Tanrı” geri gelmiştir. “Kaybolan Tanrı” miti için bkz. Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 178-179

* Burada Durkheim, toplumsal işbölümü adlı kitabında, bir bakıma dinsel ahlâkın yerine önerilen ve işbölümünün ortaya çıkardığı toplumsal dayanışmadan kaynaklanan ahlâk anlayışını ön plana çıkarmaya çalışmaktadır -ki anılan ahlâk anlayışı dünyevîdir. Ayrıntılı bilgi için bkz.. Durkheim, Emile, **Toplumsal İşbölümü**, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

¹⁹ Tiryakian, Edward A., “Emile Durkheim”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed(ler): T. Bottomore- R. Nisbet, Yay Haz: Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s. 196, 197

Taburoğlu dünyevîliğin modernliğin kurucu kavramlarından biri olmasına ve sosyal bilimler literatüründe çoğunlukla kutsal olanın dışında kalan din dışı alanlar olarak tarif edilmesine karşın söz konusu kavramın ve kutsallığın sınırlarını böylesine keskin ayrımlarla çizilmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu kavram çifti ara bir bölgede birbirine karışır. Bu karşılaşmanın sonucunda “ara biçimler” ortaya çıkar ve tüm kutsallık biçimlerine katılan ara biçimler modern insanın manevîyat yaratma pratiği içerisinde sürekli bozulur ve yeniden kurulur. Öyle ki, ara biçimler modern insanın kutsallık deneyiminin temel malzemesidir.²⁰ Taburoğlu’nun bu ilgi çekici yaklaşımına tekrar dönmek gerekecek, ancak bunu yapmadan önce dünyevîleşmenin kavram olarak bize ne söylediğine bir bakalım:

Dünyevîleşme, akla ve bilime dayanan modern dünya görüşünün, dinsel öğretinin yerini alma sürecidir ve bu durum sosyal yazın içerisinde sekülerleşme şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Buradan hareketle, dünyevîleşmenin ya da sekülerleşmenin en basit tanımını, dinin toplumda otoritesini yitirme süreci şeklinde takdim etmek mümkündür.²¹ Ancak, dinin bir tür otorite yitiminin süreci olarak kavramsallaştırılan sekülerleşme ya da dünyevîleşmenin dinin hangi alanlardaki otoritesinin yitimi olarak okunması gerektiğine ilişkin de birkaç ekleme yapmak gereklidir.

Bilindiği gibi modern öncesi veya geleneksel toplumlarda din toplumsal bütünleşmenin en önemli harcı olmanın yanında, kurumsal otoritesi ile de – ki, Batı’da Katolik Kilisesi bu türden bir otoriteye karşılık gelir- siyaseten iktidar, ahlâken toplum ve diğer alanlarda hatırı sayılır bir etkinliğe sahipti. Modern toplumun ortaya çıkışı ile dinin Batı’da Kilise marifeti ile kurduğu otoriter temsil dağılmaya başladı. Süreç içerisinde, siyasal bir organizasyon olarak ulus-devletlerin teşekkülünden, beşeri aklın ürünü olması ile her zaman övünülen rasyonel hukuk sistemlerine; pozitif bili-

²⁰ Taburoğlu, Özgür, *Dünyevî ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 11-13

²¹ Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 17-18

min ilkelerinden hareket eden eğitim kurumlarından, özgür vatandaşların gündelik yaşamlarına kadar din değil, ama dinin kurumsal otoritesinden eser kalmadı. Bu bağlamda, dinin otorite yitiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni durum ve koşulları kavramsallaştırmada kullanılan dünyevîleşme, dinin değil onun kurumsal gücünün yok oluşunu ifade eden bir kavramdır.

En tepedeki örgütlü yapı olan devletten siyasi partilere, hukuk sistemlerinden eğitime ve toplumsal yaşamdan ekonomik devinime kadar, din kurumsal gücünü kaybettikçe, modernliğin teorisyenleri onu kamusal alanla özel alan arasında zorunlu bir tercih ile baş başa bırakmışlardır. Bunların öngörülerine bakılırsa gelecekte dinin, sadece özel alanla ve orada da Tanrı ile kişi arasındaki sınırlı bir ilişki biçiminde kalacağı bile söylenebilir.

Din ve seküler yaşam, çok boyutlu fenomenler olduklarından, bireysel bir etkinlik sahası olarak din ile sosyal bir kurum olarak din arasında önemli bir ayrımın bulunduğunu söyleyen Norris ve Inglehart'a göre sekülerizasyon, insanların davranışlarında dinsel davranışın rolü ile ilgilidir ya da başka bir ifadeyle söz konusu terimden, insanların yaşamlarında dinin öneminin azalmasını anlamalıyız.²²

Sekülerleşme/dünyevîleşme konusundaki eleştirileri ile ün kazanmış olan Martin'e göre ise sekülerleşme bahsinde klasik kuram üç varsayımdan hareket ediyordu: ilki; seküler evrenselcilik, ikincisi; bu süreci belirleyici bir sosyal tabakanın mevcudiyeti ve son olarak; üzerine oturtulduğu tarihsel bir zemin bilgisinin varlığı. Ona göre bu varsayımlardan hareket eden klasik sekülerleşme kuramı sekülerliği modern toplumla özdeşleştirmekle kalmıyor; ayrıca, dinin modern toplumla bağdaşmazlığı ön kabulünü dayatıyordu. Oysa din, zamanın bize gösterdiği gibi çeşitli biçimlerde modern toplum ile bağdaşabilmiştir. İkinci olarak, dine yabancılaşmış bir seçkinler zümresinin varlığının, toplumun sekülerleşme sürecinde etkili bir rol oynayacağı düşünülmüştür. Ancak, seç-

²² Norris Pippa- Inglehart Ronald, *Sacred and Secular*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 40

kinler arasında seküler eğilim ve tavırların gelişmiş olmasının kitleleri de etkileyecek bir helozon oluşturmaları mutlak beklenmesi gerekli bir sonuç değildir. Hatta kimi zaman bu durum (seküler tutum ve tavırların seçkinlerin belirleyici özelliklerinden biri olması) kitlelerde, çeşitli duyarlılık düzeyi yaratıcılarının da etkisiyle, reaksiyonel bir karşıtlık içerisinde de karşılanabilmektedir. Son olarak sekülerleşme kuramında, 'sekülerist tarih' anlayışı insanların dindar olduğu bir inanç çağının varlığını varsayıyor. Fakat burada da din, özellikle 11. ve 13. yüzyıllar arasında, her alanda etkinliğini hissettiren Katolikliğin tarihsel deneyimi ile tanımlanıyor ki, bu da yetersiz bir kavrayışı beraberinde getirrebilmektedir.²³

Martin'in yukarıdaki saptamalarını dikkate alarak denilebilir ki, sekülerleşme, kutsal ile dünyevî olanın zorunlu olarak ayrılması değildir. Bu teorik ön kabul, gerek modern gerekse modernleşen toplumlarda yanlışlanmaya devam etmektedir.

Modern toplum dinden (kutsaldan) arınmış kurumsal inşaları gerçekleştirebilmiş, ancak –Durkheim'ın da özlemi olan- dinden (kutsaldan) arınmış zihinsel inşaları gerçekleştirememiştir. Hatta modern öncesi tarihsel uzamda dünyevî olanı kutsallaştıran insanlık modern dönemde kutsal olanı dünyevîleştirme çabası içerisine girmiştir. Bunu, toplumların kutsallık attettikleri kurumsal inşaların süreç içerisinde yok oluşuna verdikleri bilinçli değil, ancak refleksif bir tepki veya tutum olarak da okumak mümkün olabilir. Bu bağlamda sekülerleşme kavramı ile olup biteni, kutsalın yerini dünyevînin alması olarak değil de, *kutsalın dünyevîleşmesi* olarak okumayı öneriyoruz.

Dünyevîliğin ve kutsallığın sınırlarının keskin çizgilerle birbirinden ayrılmasının mümkün olamayacağına göndermede bulunan Taburoğlu'nun kutsal ve dünyevî şeklinde ifade edilen kavram çiftine ilişkin ilginç saptamalarından biri de, söz konusu kavram çiftinin birbirini dışlayan değil de, birbiriyle uzlaşan yanlarının ortaya çıkardığı "ara biçimler" kavramsallaştırmasıdır. Dünyayı başka dünyalarla bağlantı içinde ve kendi ötesini de barındı-

²³ Mert, Nuray, *age*, s. 23-24

ran bir genişlik ve açıklık olarak tarif eden Taburoğlu'na göre, ara biçimlerin bir yüzü kutsallıkta, diğer yüzü dünyevî taraftadır. Bir tarafı sonsuzlukta, diğer tarafı şimdi ve buraya bakar. Ara biçimler yer ve ötesi arasında dururlar ve ne tam olarak kutsal ne de dünyevîdirler. Geçirgendirler, ancak tam olarak maddesiz ve cisimsiz de değildirler. Ara biçimler kutsal ve din dışı alanlar için bir tür karışma alanıdır ve kutsal ile dünyevî ara biçimler üzerinden karışarak birbirini dönüştürürler.²⁴ Taburoğlu'nun "ara biçimler" şeklinde kavramsallaştırdığı ve fantastik ifadelerle içini doldurmaya çalıştığı söz konusu kavramsallaştırmanın; kutsal ve din dışı ya da dünyevîyi uzlaştırma açısından kayda değer bir çaba olduğunu belirtmek gerekir. Biz benzer bir çabayı ilerleyen bölümlerde "yapay kutsallık" kavramsallaştırması ile serimlemeye çalışacağız.

Bu başlık altında, kutsal ile dünyevî olanın zorunlu olarak birbirinden ayrılmasını öngören klasik modernleşme kuramının aksine, anılan ikiliğin bir karşıtlık içerisinde değil, bir anlamda yeni uzlaşım alanları içerisinde bir arada var olabileceğine ve birinin diğerini zorunlu olarak dışlamasının gerekmediğine ilişkin bir perspektif oluşturmaya çalıştık. Şimdi modern toplumlarda dinin, sanıldığı gibi aksine, kurumsal olarak değil belki, ama anlam yaratıcısı/üreticisi olarak etkinliğini devam ettiriyor olmasını sorgulamaya devam edebiliriz. Ancak daha önce neden böyle bir çalışmaya soyunduğumuzu kısaca ifade etmeye çalışalım.

C. Bu Kitap Hakkında

Modernliğin kendisine biçtiği ve aynı zamanda da modernliği oluşturan pek çok ödev/görev arasında düzenleme ödevi/görevi, der Bauman, hemen ön plana çıkmaktadır.²⁵ Gerçektende, kendi hesabımıza düşündüğümüzde –ki, özellikle gençlik dönemleri 1990 ve 2000'li yıllara denk gelenler bunun dışında bırakılabilir– modernleşen ülkemizin zaman ve uzam bakımından "düzenlen-

²⁴ Taburoğlu, Özgür, *Dünyevî ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, s. 17,-21

²⁵ Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 13

miş” koordinatlarında yetişmiş kimseler olarak, bugünün “düzensiz”, ekseninden kaymış, olay ve olguları bizi şaşırtmaktadır. Ne ki bu şaşkınlığı sosyolojik anlamda basit bir kuşaklar arası farklılığa indirgeyemeyiz. Burada düzensizlik nitelemesi veya ekseninden kaymışlık ile anlatmaya çalıştığımız, modernliğin yapısında ve bildik usullerinde (işleyişinde) meydana gelen önemli değişikliklerdir (çalışma içerisinde bunlar ayrıntıları ile ele alınacaktır).

Kitap, geçmişini anımsadığımızda, şaşırdığımız, değiştiğini düşündüğümüz ve çoğu zaman değişimin nesnelerinin yeni yeni konum(landırım)larına anlam veremediğimiz bugüne (günümüze) ilişkin farklılıklardan hareketle kaleme alınmıştır. Ayrıca, modernlik genel bağlamı gözetilerek, genel olarak kutsallıklara odaklanmaya çalışan bu kitap, “yapay kutsallık(lar)” kavramsallaştırması üzerinden, toplumsal değişimler ve bu eksene bağlı olarak gelişen birey(ler)in tutumunu göz önünde bulundurarak farklı bir din-modernlik okuması önermeyi hedeflemektedir.

Belli başlı sosyolojik yaklaşımların din ve toplum arasındaki ilişkiye bakış açılarında kimi farklılıkların bulunduğunu biliyoruz. Örneğin fonksiyonalistler, bakış açılarının bir gereği olarak, dinin insanları bir arada tutan ya da dayanışmacı, toplumsal birliği/uyumu arttıran yönünü ön plana çıkarırken; sembolik etkileşimciler daha çok onun (dinin) gündelik yaşamda insanlara nasıl bir anlamlandırma haritası sunduğu üzerinde durular.²⁶ Biz bu çalışmada, her ikisinin genel perspektifinden yararlanacak olsak da, çalışmanın bütünlüklü yapısı göz önünde bulundurulursa, dinin bir arada tutan, dayanışmacı veya anlamlandırma sağlayıcı özelliklerinin dışına çıkarak, yaşanan koşulları biçimlendiren değil, yaşanan koşulların biçimlendirdiği dinselilikler/kutsallıklar algısı ve toplum (toplumun başat nitelemesi olarak modernlik) üzerinde duracağız. Bu bağlamda çalışmamızın önermelerinden biri ve en önemlisi şu olacaktır:

²⁶ Kendall, Diana, *Sociology in Our Times*, Thomsonwodward Press, London, 2005, s. 556

Modernliğin farklı bir evresi olarak tanımladığımız günümüz koşullarında, dinlerin yükselişi öne sürülerek kutsallıkların gündelik yaşamın temel kurucu öğelerinden biri olduğu söylenmektedir. Ne var ki, biz bu kitapta, gündelik yaşamda kutsallıkların etkisi ve serimlenişi ile ilgili olarak, İngilizcede “pretend” fiili ile karşılanan, *-miş gibi yapmak* tutum ve edimini öne sürerek, kutsallıkların gündelik yaşamı biçimlendiren değil, gündelik yaşamın biçimlendirdiği değerler haline gelmeye başladığını öne süreceğiz. Böylece “yapay kutsallıklar” kavramsallaştırmasının mümkün olabilirliğini, kutsallıkların kendi içkin özelliklerinden değil, aksine onların (kutsallıkların) dışarıklı müdahalelerle nasıl doğal ekseninden kaydırıldığını uzunca bir metinsel bütün içerisinde göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken, bizim bu çalışmada kutsallık(lar)la ilgimizin, modernlik ve modernliğin farklı evresinde kutsallıkların kavranış ve anlam-değer katma bakımından yaşama yansıtılışının -ve zaten yaşamın kendisinin biçimlendiriciliğinin bir anlamı olacak şekilde- uğramış olduğunu düşündüğümüz değişikliklerle sınırlı olduğunu belirtmeliyiz. Böylece en baştan belirtmek gerekir ki, modernliğin bugününde “yapay kutsallıklar”, kutsallıkları kendi gerçekliğinden değil, kendi gerçekliğine doğru saptırırlar. Yani “yapay kutsallıklar” insanların yüzyıllardır mukaddes saydıkları dinsel değerlerine zarar verebilirler vermesine, ancak “yapay kutsallıkların” varlığı veya “kutsallıkların yapaylaşması zaman ve uzam bakımından bugünden kopmuş kutsallığın kendisini yok edemez. Bu bakımdan günümüzde pek çok insan mukaddes saydığı dinsel değerlerinin (kutsallıkla olan ilişkisinin) sahiciliğini, doğallığını ve kendi samimiyetini öne sürecektir ve bu kitap bu düşünceye saygı göstermektedir (saygı göstermek zorundadır).

Bu çalışmada yapay kutsallıklar saptamasına olanak sağlayan şeyin yaşama dünyalarında da sağlamasının yapılabileceği bir *-miş gibi yapmak* edim ve tutumunun sonucu olduğu iddia edilirken esinlenen kuramların başında Jean Baudrillard’ın simülasyon kuramı gelmektedir. Bu kuram gereği simülasyon bir köken ya da gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesini

ifade etmektedir. Yani aslı yerine göstergelerinin konulduğu bir (yapay) gerçeklik tanımlaması yapılmaktadır. Burada gerçeklik gizlenmeye çalışılmamaktadır (çünkü gizlemek, sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi yapmaktır). Aksine, sahip olunmayan bir şeye sahip-*miş gibi* yapılmaktadır.²⁷

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra tüm dünyada dinin tekrar yükselişe geçtiği daha doğrusu dinsel anlamda bir yeniden canlanmanın söz konusu olduğu sıklıkla vurgulanan önermelerden biridir. Biz de kitapta dinsel bir yükselişten veya dini bir canlanmadan söz edecek olsak da, belirtilmelidir ki, burada kastedilen, dinsel olanın (kutsallıkların) modernlik öncesinin koşullarının ürünü olan niteliğinin (ki bu anlamda sahiciliğinin/doğallığının) günümüzde tekrar (yeniden) canlandırılması değildir. Kaldı ki, bu çalışma bir dinsel yeniden canlanış fikrini sahiciliği bulmadığı için “yapay kutsallıklar” kavramsallaştırması üzerinden bir din-modernlik okumasına yönelmiştir.

Simülasyon, demektedir Baudrillard, yeniden canlanmanın karşıtıdır. Yeniden canlandırma, gösterge ve gerçeklik arasında bir eşdeğerlilik ilkesine dayanmasına karşın; simülasyon gösterge ile gerçeklik arasındaki eşdeğerlilik ilkesine temelden karşıdır. Simülasyonu sahte bir yeniden canlandırma biçimi şeklinde yorumlayarak onu emmeye çalışan yeniden canlandırmaya karşılık; simülasyon bir simülakra (gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm) dönüştürdüğü yeniden canlandırma düzeninin tamamını sarıp sarmalamakta ve onu geçersizleştirmektedir. Burada söz konusu olan, derin bir gerçekliğin yokluğunu *-miş gibi yaparak* hissettirmeyen imgedir. Böylece bir şeyleri gizleyen göstergeler aşamasından gösterilecek bir şey kalmadığını gizleyen göstergeler aşamasına geçiş, bir dönüm noktasıdır. Bu bağlamda geçiş yapılan simülasyon ve simülakr çağında Baudrillard’a göre ne kendi kullarına sahip çıkacak bir Tanrı, ne de sahte ile gerçeğin birbirinden ayrılabilmesini sağlayacak bir Kıyamet Günü olasılığı bulunmamaktadır. Çünkü ona göre her şey zaten ölmüş

²⁷ Baudrillard, Jean, **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev: Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2008, s. 14-15

ve Kıyamet Günü beklenmeden de diriltilerek yaşama döndürülmüştür.²⁸ Biz bu temayı, yani zaten ölmüş olanın kıyamet günü beklenmeksizin diriltilerek yaşama döndürülüşünü, dünyanın yeniden büyülenmesi, gündüz düşleri ve kutsallıklar alt başlıkları içerisinde son bölümde açıklamaya çalışacağız.

Bu çalışmada sadece, artık elde olmayanların simüle edilmesi bağlamında yapay kutsallıklar ile modern toplumlar arasındaki ilişki ele alınmayacaktır. Ayrıca daha derinlemesine, geçmişten farklı olarak dinin tüm ağırlığıyla etki sahasının modernlik genel- leştikçe daralması ve bu alanlarda başka başka ağırlıkların (toplumsal onaya dayanan kabullerin) yerleşmeye başlaması bağla- mında, kültürel biçemlerin niteliği üzerinden de duyumsanan, ya- şatılmaya çalışılan kutsallıkların yapaylığına ilişkin bir perspektif geliştirilmeye çalışılacaktır.

Daha da açmak gerekirse, örneğin Batı'da kimi yazarlar, gü- nümüzde, sağlığın ve dinin "otoritesi" arasında paralellik kuran ufuk açıcı yorumlar geliştirmektedirler. Bu yorumlardan birine göre, bugünlerde, bir "doğru yaşama" ilkesi olarak kişinin sağlıklı olması onun "dini bütün" olmasının yerini almıştır. Söz konusu yoruma göre, yaşadığımız dönemde (modernliğin farklı evre- sinde), kişinin beslenme biçimine ve yaşam tarzına yoğunlaşması; yaşam ve ölümü anlamlandırma bakımından dua etmenin ve din- dar/dini bütün bir yaşam sürmenin yerine geçmiştir. Bu yorum kimileri için biraz abartılı bulunabilse de, günümüzde bireyin ya- şamının düzenlenmesinde sağlık bilincinin oynadığı rol tartışıl- maz bir gerçektir.²⁹ O kadar ki, kilise, cami ya da diğer ibadet yer- lerine rutin ibadet günleri ve saatlerinde giden insanlarla spor sa- lonları, diyetisyen hekimler ve sağlık kontrolleri vb.'lerine gi- denler arasında rakamsal bir karşılaştırmayı amaçlayan bir ça- lışma yapılsaydı –ki yapılmış olması muhtemeldir- çıkacak so- nuçlar bir hayli ilgi çekici olabilirdi. Bu bağlamda kitap içerisinde, son bölümde yukarıda verdiğimiz türden örneklerle yaşamı sım-

²⁸ Baudrillard, Jean, *age*, s. 20-21

²⁹ Furedi, Frank, **Korku Kültürü**, Çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 196-197

sıkı kavradığımız yerle kutsallıklar arasında da zaman zaman kültürü yaratan anlama dayalı karşılaştırmalar yapılacaktır. Ve buradan hareketle, kültürel koşulların, ister istemez, bizler inandıklarımızla ilgili ne denli samimi olursak olalım kutsallıkları yayılaştırdıkları ya da onların yerine yaşamsal bir önem atfederek başka şeyleri de koydukları serimlenmeye çalışılacaktır.

Manevî değerler ve kutsallıkların dünyayı fethetmek istediklerinde maddi değerlerin desteğine ihtiyaç duyabileceklerini belirten Habermas, bu gerçekleştiğinde çoğu kez maddi değerler manevî değerleri başlangıçtaki hedeflerinden saptırabilir ve onları değiştirebilir demektedir.³⁰ Bu çalışma, maddi değerlerin manevî değerleri değiştirebileceği önermesine katılmakla birlikte; günümüz dünyasını değerlendirmeye çalışırken, kutsallıkların dünyayı fethetmek için maddi değerlerin desteğine ihtiyaç duymadığını, aksine maddi değerlerin dünyayı yeni usullerle ve yeniden fethetmek için manevî değerlere ihtiyaç duyduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel hipotezi olan yapay kutsallıkların dini canlanmanın bu özelliğinin (yeniden canlanmasının değil) bir sonucu olduğu temel önermelerden biri olarak ortaya konulmuştur. Amaca yönelik olarak çalışma içerisinde, eşleştirme, sınıflandırma ve karşılaştırmayı da içeren kapsamlı bir akıl yürütme biçimi de okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Ayrıca çalışmanın kuramsal çerçevesi oluşturulurken, modern toplumsal kuramdan akılcılaştırma/dünyevîleşme ve efsunlu güçlerin dağılması fikirleri alınmış, modernliğin farklı evresinin yeni kuramsal yaklaşımlarından ise yeniden efsunlanma, çoğulculuk, yeni bireycilik ve benzeri teknik terim ve yaklaşımlar alınmıştır.

³⁰ Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 213

II. GELENEKSEL TOPLUMLAR ve KUTSAL OLANI DÜNYEVÎLEŞTİRMEK

Söz konusu olan kutsal ve kutsal dışı ise, *dünyevî olanı kutsallaştırmak* modern öncesi toplumların; *kutsal olanı dünyevîleştirmek* modern toplumların işidir. Başka bir deyişle arkaik ve geleneksel toplumlar dünyevî olanı kutsallaştırırken modern toplumlar kutsal olanı dünyevîleştirmişlerdir. Bu sav çalışmamızın üzerine inşa etmeyi tasarladıklarımızı taşıyabileceğini düşündüğümüz ana direklerden biridir. Bu bakımdan şimdi, geleneksel ya da modern öncesi toplumları kısaca tanımlamaya çalıştıktan sonra, bu denklemin kutsallık-dünyevîlik ve modernlik kavramları etrafında düşünüldüğünde bize ne kadar operasyonel kolaylık sağlayabileceğini sınavabiliriz.

Gelenek, kelime anlamı bakımından, *bir topluluğun kendinden önceki nesillerden devralıp kısmen dönüştürerek sonraki nesillere devrettiği, inanç, kurum ve seremonileri de içeren her türlü toplumsal pratik[tir]. [Ve] en evrensel anlamda, insanı ilahi olana bağlayan ilkeler* şeklinde tanımlanmaktadır.¹ İşte tam da bu noktada, yani insanı ilahi olana –aşkın ve görünmeyen olana- bağlayan ilkeler ile gelenek ve bu ilkelere nesiller boyu çok az değişikliklerle sadakati ifade eden ge-

¹ Demir, Ömer- Acar, Mustafa, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ağaç Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 143

leneksellik, temelde ilahi olana sadakatle ve bu sadakatin biçimlendirdiği toplumsal kurum ve pratiklerin sürekliliği ile ifade edilir. Demek ki, geleneksel toplumlar, bir yönüyle de, onları biçimlendiren ana unsur olan kutsal olana sadakat ve bu sadakatin biçimlendirdiği kurumsal yapılara sahip ve yine bu sadakatin onaylandığı toplumsal pratiklerin, adetlerin ve ilişkilerin yaşandığı toplumlardır.

Geleneksel toplumların önünde, bir görünen, elle tutulan vardır, bunun önünde ve sonunda ise görünmeyen, dokunulamayan bir öte dünya vardır. Yani bir gerçek yaşam vardır, bir de ilke.² Yaşama anlam katan, insanların yapıp etmelerinden kurumsal inşalarına kadar referans alınan da ilkedir. Bu ilkenin beslendiği kaynağın öte dünya oluşu, onun etrafında şekillenen yaşama ve yaşama ait tüm organizasyonlara da öte dünyadan ruh vermeye ya da kutsallıklar katmaya çalışılmasının ana nedenidir. O halde geleneksel yaşam, kutsalla ilişkilerin ve kutsala yaklaşım biçimlerinin belirlediği bir yaşam ve geleneksel toplumlar da kutsallıklarla olan ilişkilerinin kayıtladığı toplumlardır. Şimdi kutsalı tecrübe ediş biçimi ve bunun sürekli oluşu ile belirlemeye çalıştığımız arkaik-geleneksel toplumların dünyevî olanı kutsallaştırma serüvenlerine dair genel bir değerlendirmeye geçebiliriz.

A- Totem İnancı-Animizm-Büyü- Şamanist İnançlar

İlk olarak, modern öncesi/arkaik-geleneksel toplumlarda *dünyevî olanın kutsallaştırılması* üzerine bir açılım yapmak gerekirse; insanlığın bilinen en eski ve yaygın inanç biçimlerinden biri olan totem inancıyla³ başlamanın doğru olacağını düşünüyoruz. Durkheim “prensip itibariyle, tabiatları gereği, bazı şeyler kutsal olmak için önceden belirlenmedikleri gibi, aynı zamanda, kutsal olması im-

² Evola, Julius, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, Çev: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 23

³ W. Schmidt, dinin başlangıcını totemizmle başlatılmasını eleştirir ve söz konusu inancın evrensel olmadığından, bütün kabilelerin totemik bir aşamadan geçmediklerini belirtir. Anılan karşı görüşün ayrıntıları için bkz. Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, 3. Baskı, Konya, 2004, s. 30-31

kânsız olan hiçbir şey de yoktur”⁴ derken topluluklarm/toplumların dünyevî olanı kutsallaştırmadaki maharetlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlam içerisinde totem inancı dünyevî olanın kutsallaştırılması bakımından sınırsız örneklerle doludur.

İlkel insan, çevreyi kendi suretinde tasarlama eğilimine sahipti. Bu kavrayış içerisinde kendisi (insanlar) gibi, hayvanlar, bitkiler ve nesneler de hareket ettiklerine, bir şeyler yaptıklarına, insanlara yararlı ya da zararlı olduklarına göre, onlar da ruhla donatılmış olmalıydı.⁵

Totem ilkel topluluklarda, bir klana mensubiyeti ifade eden, işaretleyen ve anlamlı hale getiren, sosyal bir organizasyon ve inanç biçimidir.⁶ O, bilindiği gibi hayvan, bitki, herhangi bir nesne

⁴ Durkheim, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, s. 277

⁵ Malinowski, Bronislaw, **Büyük, Bilim ve Din**, Çev: Saadet Özkal, Kalcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 8

⁶ Yukarıda dinin yerini alan ve neredeyse tüm sosyal organizasyonların temelini teşkil eden Totemizm'den, metnin akışını bozmamak için çok kısa söz ettik. Ancak burada biraz daha derli toplu bir tanımın yapılmasının zorunluluğu ile şunları söyleyebiliriz. Totem inancının temel özellikleri şunlardır:

- Belli hayvanlar öldürülmeyecek (öldürülmeyecek hayvan bir zaruretin sonucu olarak öldürülürse hayvandan af dlenir) ve yenmeyecek (yeme yasağı bazen hayvanın sadece belli bir parçasını kapsayabilir).
- Bunlardan kaza ile (istenmeden öldürülen) olursa onun için yas tutulur. Kabilenin bir üyesine gösterilen saygıya benzer bir saygıyla hayvan gömülür.
- Hayvan törenle kurban edilmişse; ona törenle yas tutulur.
- Dini törenlerde belli hayvanların derileri giyilir. Bunlar totem hayvanlarının derileridir.
- Oymaklar ve üyeler totem olan hayvanların adlarını alırlar.
- Birçok oymak hayvanların resmini arma olarak kullanır; silahlarını bu armalarla süslerler; hayvan resimlerini vücutlarına çizerler veya dövme yaparlar.
- Kabilenin totemi korkulan ve tehlikeli hayvanlardan biri ise bunun adını taşıyan klanın üyelerine acıyacağı şeklinde bir kanaat olduğu gibi totem olan hayvanın klana mensup üyeleri koruyup onlara yol göstereceğine de inanılır. Hatta totem olan hayvan inananlara geleceği bildirir ve önderlik eder.
- Klanın üyeleri çoğunlukla totem hayvanının kendi ataları olduğuna inanırlar.

Tüm bu özelliklere ek olarak şunun da ilave etmek gerekir ki; totemizmde totem ile kişi arasında karşılıklı bir fayda ilişkisi vardır. Buna göre totem insanı koruyor. İnsan da eğer söz konusu totem hayvansa öldürmemek, bitki ise kesmemek ve

veya bir tür doğa olayı olabilir. Tüm bunları, yani dünyevî varlık, nesne ya da oluşları kutsal yapan, klanın bunlara atfettiği anlamlardır. Durkheim'ın da dediği gibi; "gerçekte eşya kutsal ve din dışı diye tasnif edilir ve totem kutsal şeylerin temel bir örneğidir."⁷

Totemizm, bir inanma biçimi olarak dünyevî olanı kutsallaştırmada oldukça maharet sahibidir. Örneğin klanın her üyesi, totem hayvanında gözlemlediğimizden daha az olmayacak şekilde kutsal niteliğe sahiptir. Burada söz konusu kişisel kutsallığın nedeni; insanın kendisinin, yani bir insanın kendinden başka; totem türünden bir hayvan ya da bir bitki olduğuna inanmasıdır. Bir kanguru klanı üyesi, kendisini kanguru şeklinde isimlendirir; bu yüzde de, bir anlamda anılan türden bir hayvandır.⁸

Burada birileri sormak isteyebilir; sözü edilen totem anlayışı, başta ve genellikle de hayvan olmak üzere, bitki, nesne ya da birtakım doğal olaylara kutsallık atfediyor, ama sıralanan bu dünyevî varlık ve oluşları kutsallaştırma eylemini başlatan nedir? Örneğin belli hayvanların yenmemesi ve öldürülmemesi yasağının kaynağı ne olabilir?

Freud, bu sorulara şimdiye kadar verilmiş ve verilecek olan cevaplardan en makulünü sunuyor kanımızca. Ona göre kutsal, kutsallaştırılmış ve yasak, tehlikeli, kirli olan şeklinde iki anlama sahip olan "tabu" kavramı ve kavrayışı yalnızca yukarıdaki soruları değil; dinin, inancın başlangıcını da açıklayabilecek olması bakımından anahtar bir kavramdır. Öncelikle tabu yasakları din veya ahlâk yasaklarından farklıdır. Bunlar (tabu yasakları) bir Tanrının emrine bağlı olmaktan ziyade kendiliklerinden yasaktırlar, yasak olmalarını kendileri gerektirirler. Yasakçı tabuları bulunmayan hiçbir kavim ve uygarlık aşaması görülmez.⁹

toplamamak suretiyle ona saygı gösteriyor ve ondan sakınıyor. Sözü edilen inanç biçimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**, Çev: Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 143,149

⁷ Durkheim, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri** s. 151

⁸ Durkheim, Emile, *age*, s. 168

⁹ Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**, s. 30,31-37

Demek ki, Wundt'un dediği gibi, tabu insanlığın yazılmamış en eski kanunudur ve bu onun Tanrılardan daha eski olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Ne ki, bazı hayvanları öldürmeyi ve bunların yenmesini yasak eden hayvan tabusu ile aynı kabilede (totemden) kadınlarla cinsel ilişkide bulunmama tabusu totem inancının çekirdeğini teşkil eder.¹⁰ Görüldüğü gibi gerek tabulaştırılma aşamasında gerekse bundan türediği iddia edilen totem inancında sözünü etmemiz gereken; ilki, bir hayvanın öldürülmesi ikincisi ise, aynı klandan farklı iki cinsin cinsel ilişkiye girmeleri gibi çokça sıradan ve doğal (dünyevî) olayların başlangıçta yasaklanarak bir anlamda kutsallaştırılmış olmasıdır. Bunlar (tabu ve totem) bir bakıma dünyevî olanın kutsallaştırılmaya başlanması serüveninin başlarına götürür bizi. Takip eden binlerce yıllık deneyiminde insanlık modern döneme gelinceye kadar dünyevî olanı kutsallaştırmaya devam edecek ve modern çağa geldiğimizde hatırı sayılır bir kutsallık birikimine sahip olacaktır.

Totemizm gibi insanoğlunun en eski ve yaygın inanma ritüellerinden biri olan animizm de dünyevî olanın kutsallaştırılma pratiği içerisinde değerlendireceğimiz bir dinsel sistemdir. Animizm, doğaüstü varlıklara/güçlere olan inancın en yaygın olanıdır. Bu inanç biçiminde doğayı canlandırdığı düşünülen ruhsal varlıklara inanma söz konusudur.¹¹

Durkheim ruhçuluğun dinin temelini teşkil etmediğini düşünmesine karşın; ne kadar kaba organize edilmiş olursa olsun ruh, onun kökeni ve kaderiyle ilgili ortak tasavvurların bulunmadığı hiçbir dinin de bulunmadığını söyleyerek, genel olarak dinlerin temel unsurlarından biri olarak da animizmin önemine değinir.¹²

Ruh kavramının kaynağının, ölümün yaşayanlar üzerinde bıraktığı etki ile ilişkili olduğunu düşünen Freud¹³ gibi Mircea Eliade da ruh düşüncesinin ortaya çıkışı ile ölüm arasında bir ko-

¹⁰ Freud, Sigmund, *age*, s. 37, 49

¹¹ Haviland, A. William, *Kültürel Antropoloji*, Çev: Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 415

¹² Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* s. 291

¹³ Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, s.136

şutluk olduğunu ileri sürer. Ona göre Paleolitik Natuf kültüründe; bütün bedenin kıvrılmış bir duruşla toprağa verilmesi ve kafataslarının gömülmesi biçiminde bilinen her iki mezar türünde de büyüsel-dinsel bir davranış söz konusudur. Çünkü kafa veya başka bir ifade ile beyin ruhun bulunduğu mevki olarak görülmektedir. Kaldı ki, düşler, esrime veya yarı-esrime deneyimleri sayesinde, modern dillerde ruh, tin, nefes, şeklinde anılan, bedenden bağımsız bir unsurun varlığı anlaşılmıştı. Bu tinsel unsur bir bakıma ikizi gibi bütün bedenle ilişkilendiriliyordu ancak ruhun bulunduğu yer olarak kafanın ya da beynin seçilmesinin önemli sonuçları oldu: Bir yandan kurbanın beyninin yenerek onun ruhsal unsurunun da özümsemiğine inanılıyordu; diğer yandan kafatası bir tür güç kaynağı olarak tapım nesnesine dönüştürülmüştü.¹⁴

Yalnızca animizmde değil dinin bütün köklerinde, yaşamın son ve en çarpıcı/ürkütücü olayı olan ölümün büyük bir öneme sahip olduğunu ileri süren düşünürlerden biri de Bronislaw Malinowski'dir. Ona göre animizmin temeli, insan doğasının en derin duygulanımsal etkeninde, yaşama isteğindedir ve insan söz konusu isteği, ölümün engellenemez yitiminde bile ruhlara inançla dile getirir. Bu şekliyle ruhlara inanmak ölümsüzlüğe inanmaktır ve din insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarır.¹⁵

Animizmin temel bileşeni olan ruh düşüncesinin veya insanın bedeninden başka, öldüğünde onu terk etmek üzere, bir de ruh taşıdığına ilişkin inancın şekillenmesinde ölümün ne denli etkin bir rol oynadığı bir yana bizim için asıl önemli olan bu inancın dünyevî olanı kutsallaştırmadaki başarısı ve kutsallıklar karşısında dünyevî olanı nasıl kurduğudur. Ancak bundan önce, büyü ile dinin nerelerde buluşup hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldıklarını bilmek önemli olacaktır.

¹⁴ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt:1*, s. 52-53

¹⁵ Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din*, s. 47. Malinowski, Kiriwina yerlileri üzerine yaptığı antropolojik gözlem ve incelemelere dayanarak; ölümün ölen birey üzerinde etkisini gösterme biçimini, yerlilerin kavrayış biçimiyle, ruhun bedeni terk etmesi ve başka bir dünyaya göçmesi şeklinde ifade eder. Söz konusu yerlilerde ruh göçü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Malinowski, Bronislaw, *age*, s. 153, 156

Gerek büyü gerekse de dinin bulunduğu ortak noktalar şu şekilde ifade edilebilir:

- ✓ Doğaüstü alana ya büyü ayinleri ya da dini inançlar yoluyla girmenin mümkün olması.
- ✓ Her ikisinin de yalnızca mitolojik geleneğe dayanması ve bu anlamda mucizeler gösteren güçlerin sürekli olarak açıldığı mucizevî bir atmosferde var olmaları.
- ✓ Hem dini hem de büyüsel eylemlerin dünyevî evrenin eylemlerinden ayrılan tabu ve kurallarla çevrili olmaları.¹⁶

Büyü ve dinin bu benzeşim duraklarında ortak bir görünüm sergilemeleri, onların insan yaşamı üzerinde de benzer etkiler yarattığı anlamına gelmemelidir. En baştan, büyüden bu dünyanın pratik ihtiyaçları ve olası karşılaşılan sorunları aşmada bir araç olarak faydalanılması, onun dünyevî olana dinden daha yakın durmasını gerektirmektedir. Bu bir bakıma, ne kadar karmaşık görünürse görünsün, dünyevî olanın kutsallaştırılması pratiği içerisinde, bir yönüyle de, dünyevî olanın da rasyonel bir kavrayışla kurulduğu ve çeşitli vasıtalarla insanların fayda ve çıkarının gözetildiği bir bu dünyalıklaşmanın da varlığını gösterir bize.

Malinowski, din ve büyüü birbirinden ayırırken, büyüü kutsal alanın içerisinde –ki özellikle yerlilerin hayatlarında yaşamın kutsallığa sarmalanmadığı alan neredeyse yok gibidir- yalnızca belli bir amaç için araçlar olan eylemlerden oluşan pratik bir sanat olarak tanımlarken; dini, kendisi zaten amacın gerçekleşmesi olan kendi içine kapalı eylemler bütünü olarak tanımlar. Bundan başka, büyü, pratik kullanımı sınırlı, çerçevesi belli bir yönetime dayanırken; karmaşık görünüşleri ve amaçlarıyla dinin basit bir yöntemi yoktur. Büyü inancı, saf pratik doğasına uygun olarak, son derece basitken- eğer belli bir tılsım ve ayin aracılığıyla belli etkileri sağlayabiliyorsa bu insanın gücünün onaylanmasıdır-; dinde karşımıza çıkan tümüyle doğaüstü bir dünyadır. Ve son olarak büyü ile uğraşanlar, bir tür meslek olarak bunu devam ettirenler büyücü olarak takdim ettiğimiz sınırlı sayıda kişiye denk gelirken; din il-

¹⁶ Malinowski, Bronislaw, *age*, s. 88

kel toplumlardan günümüze herkesin üzerinde meşgul olduğu bir konudur ve dindeki tek uzmanlaşma olan şamanlık ve medyumluk da bir meslek değil bir yetenek olarak kabul edilmektedir.¹⁷

Tüm bu farklılar bize ilk olarak şunu sezdirmektedir. Sınırlı, belirli bir hedefe yönlendirilmiş olmakla büyü ne kadar doğaüstü, olağandışı ve mucizevî olsa da etkileri ve umulanlar bağlamında dünyevîdir. Oysa din, kuşatıcılığı, sürekliliği ve geçmişle şimdiyi gelecekle birlikte tasarlayan bir bakışla bu dünyaya aşkındır. Ancak yine de her ikisinde de insan ve topluluğun/toplumun faydasının¹⁸ temel belirleyici olduğunu unutmamak gerekir.

Din ya da büyü törenlerinde, neredeyse her edim, bir yönüyle de ödül ya da karşı bir hizmeti sağlayacağı umuduyla yapılır. Bu bağlamda büyü toplumsal bir kurumdur ve büyücü büyüyü tüm grup adına yönetmek zorundadır. Örneğin, bahçecilik, balıkçılık ve iyi-kötü hava büyüğü gibi etkinliklerde büyücü için küçük armağanlar söz konusudur, ancak onun büyük ödülü elde ettiği saygınlık ve toplumun kendisine bahşettiği güçtür.¹⁹ Burada hem büyüyü yapanlar hem de büyüden, doğal yaşamın çeşitli alanlarına ilişkin fayda umanlar için dünyevî olanı kutsallaştırmak ha-

¹⁷ Malinowski, Bronislaw, *age*, s. 88-89

¹⁸ Din, dinsel tapım ve topluluk faydası arasındaki ilişkiyi somutlaştıran en iyi örneklerden birini Eski Afrika topluluklarına ilişkin dinsel incelemelerde buluyoruz. Buna göre, Afrika halklarının çoğu için yaratıcı olan ve her şeyi belirleyen ulu bir gök Tanrı inancı olmasına karşın tapım yardımcı veya tali Tanrılara yönelmiştir. Kurban adakları, ayinler ve tapımlarla memnun edilmeye çalışılan söz konusu yardımcı/tali Tanrılardır. Bu da göstermektedir ki, dinsel inancı somut bir biçimde ortaya koyan tapımlar olsun topluluk kuralları (dinsel) olsun topluluk faydası ve çıkarı gözetilerek oluşturulmaktadır. İnanılmasına rağmen ulu gök Tanrılarının tapımının olmayışının nedeni basittir: Yüce Gök Tanrısı dünya da olup bitenle ilgilenmemektedir. Bir yerlinin dediği gibi: "Neden ona adaklar adayalım ki? Ondan korkacak bir şeyimiz yok; çünkü ölülerimiz ruhlarının tersine bize hiçbir zaman bir kötülüğü dokunmamıştır." Görüldüğü gibi insanlar Yüce vcarlıkları ve Göğü sadece gökyüzünden gelen bir tehlike doğrudan onları tehdit ettiğinde hatırlamaktadırlar; başka zamanlarda dinsel faaliyetleri gündelik gereksinimlerinden ibarettir ve ibadetleri ve duaları da bu gereksinimleri kontrol ettiklerine inandıkları güçlere (atalarının ruhlarına) yöneliktir. Bu örnek ve detayları için bkz. Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 68-69

¹⁹ Malinowski, Bronislaw, **İlkel Toplum**, Çev: Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s. 34

yati derecede önem taşımaktadır. Çünkü neredeyse yaşamın tümü ruhlarla, büyücüler vasıtasıyla kurulduğuna inanılan ilişkiler aracılığıyla idame ettirilmektedir.

Dinin henüz kurumsal olgunluğa erişmediği dönemlerde, toplumda dinsel olanın öncülüğünü yapan- bunu bir anlamda mesleki bir form olarak üstlenmiş veya vazifelendirilmiş olmasa da yeteneklerinin kendisine bahsettiği özelliklerini toplum adına kullanmak zorunda kalan- şamanlar; dünyevîliğin kutsallaştırılması bağlamında yeryüzünde kutsallığın canlı acenteleri gibidirler. Şamanist inancın bu en bildik aktörlerinin söz konusu dinin topluluklar üzerinde etkili oluşunda ne denli etkili olduğunu bilmekten önce, anılan etkiyi topluluk adına yaratıyor olmasında onun gizil ve doğaüstü yeteneklerinin önemi çok büyüktür.

Şamanların doğaüstü güçlerle (Tanrılar ve ruhlarla) iletişime geçebilme ve geleceği bilme/etkileme (bir bakıma belirleyebilme) yetenekleri olduğu konusunda topluluk içerisinde tam bir mutabakat olduğundan; şamanın esrime içerisinde göğe yükselişi ve uçuşma simgeselliği, gökyüzünü, insanüstü varlıkların, yani ruhların ve Tanrıların kaynağı ve barınma/ikamet etme yeri olarak kutsamasına neden olur.²⁰ Bunu, yani gökyüzünün kutsallaştırılmasını, artık yeryüzünde olup biten her şeye kutsallığın gölgesinin düşeceği şeklinde yorumlamak mümkündür. Gerçekten de gökyüzü bir kez kutsallıkla anılmaya başlayınca, yeryüzünün/dünyevî olanın bir tür kutsallık kıskacına alındığını anlamak kolaylaşır.

Şamanizm'de doğal olguları kişileştirilmek suretiyle; ay, güneş, gökkuşağı, gök gürültüsü, şimşek ve benzerlerine tanrısal varlık bahşedilir.²¹ Bu tanrısal varlıklar, bir yönüyle de, metnin içerisinde daha önce de belirttiğimiz gibi, topluluğun çıkarları/yararları bağlamında değer kazanırlar ve şamanlar aracılığı ile onlarla ilişki kuran topluluk, kendince elde ettikleri karşılığında onlara (ruhlara ve Tanrılara) saygı gösterir ve ait olduğunu düşündüğü inancı somutlaştıran kurallara uyar. Burada da, yani in-

²⁰ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt:1*, s. 39

²¹ Morris, Brain, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev: Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 200

sanlığın bildik en eski inanç sistemlerinden biri olan Şamanizm’de de, diğer inançlarda karşımıza çıkan önemli bir çıkarımla karşılaşırız. Modern öncesi topluluklarda/toplumlarda –ki modern toplumlarda da aynı ilkenin tersten çalıştığını göreceğiz- kutsalın belirlenmesinde; topluluğun/toplumun genel çıkarlarının ve bütüne fayda anlayışının büyük önemi vardır. Başka bir ifade ile dünyevî olanı kutsallaştırmada topluluğun/toplumun çıkarı ve faydası ön plandadır. Şamanizm’de ifade edilmeye çalışılan faydanın dolaylı olarak beklendiği kişi şaman, ancak dolaysız beklentinin yönü ruhlar ve tanrılarla ilintilidir. Bu bağlamda faydanın –ki burada fayda kavramının kapsamı oldukça geniştir; insanların korkularından uzaklaşmalarını sağlayacak olan şeylerden maddi olarak elde etmeyi umduklarına kadar yayılabilir- kurucu öge olduğu Şamanizm, anılan kurucu ögenin bir anlamı olacak şekilde, kutsallaştırmada sınır tanımamıştır.

Örneğin insanlığın tarihsel serüveni içerisinde madenciliğin ve bu çok imtiyazlı mesleğin aletsel üretimleri ile tanrısallık veya kutsalın yeryüzündeki görüngelerinin oluşturulması arasındaki ilişkiyi *Demirciler ve Simyacılar* adlı kitabında derinlemesine inceleyen Mircea Eliade, burada, zaman zaman “ateşin efendisi” olarak da anıldığını söylediği şamanlara da göndermede bulunur. Malezya’da der, Eliade, İslam güçlü bir biçimde yerleşmiş olsa da, söz konusu din madenlerin başarısını sağlamada yetersizdir; çünkü madenleri gözetken ve maden filizlerini ellerinde tutanlar hala eski tanrılardır. Bu bağlamda, böylesi faaliyetler (madencilik) içerisinde eski dinden, yani İslamiyet’in yerini aldığı bir inanç sistemine mensup rahipten yardım almak kaçınılmazdır. Öyle ki, maden törenlerini yönetmesi için Malezyalı bir Sakay Şamanı (yani en eski halkın, Malezya öncesi halkın şamanı) davet edilir. İçinde altın bulunan maden filizleri –ki kalayla birlikte altın Malezya’nın başlıca maden zenginliğini oluşturur- için özellikle şamanlara başvurulur. Burada Müslüman işçilerin birtakım işaretler ya da dua gibi şeylerle dinlerini belli etmemeleri bilhassa önemlidir. Çünkü altın eski tanrılardan birinin himayesinde veya korumasında olduğundan Allah’ın adından bile söz etmek onu kızdıracak ve bu

da altını saklamasına neden olacaktır.²² Görüldüğü gibi şaman burada, altın madenini işçilerin sorunsuz bir biçimde çıkartabilmelerinde Tanrı(lar) ile uzlaşımın ya da arabuluculuğun vazgeçilemez unsurudur. O tanrılar veya ruhlarla iletişime geçebilmenin biricik vasıtası olmaktan başka bu edimiyle yapılan işi de kutsallaştıran bir kutsallık dağıtıcısıdır.

Bir süreliğine kutsallıkların dağıtıcılarını veya temsilcilerini bir kenara bırakarak, onların kendilerinden menkul oldukları Tanrı/Tanrılara, var oluşlarına (teogani) ve yeryüzü yaşamını var kılmakla söz konusu yaşamı kutsamalarına baktığımızda; dünyayı ve evreni Tanrı/Tanrılar yaratımı olarak kabul etmenin, buralara ait her şeyin kutsallaştırılabilir oluşunun neden kaçınılmaz olduğunu da gösterir bize. Dünya ve evren kutsaldır çünkü onları Tanrı(lar) yaratmıştır. Başka bir ifadeyle, Tanrı(lar) kutsallığın onun/onların üzerinden tanımlandığı bir yaratıcı olarak kabul edildiğinde, bu referansın yarattığı şeylere geçmesi de kaçınılmazdır. Bu bağlamda kutsallıklar, bir bakıma, tanrısalın tezahürleridir. Yaratıcı bir edimin kabul edilmesinin bir sonucu olarak, yoktan veya kaostan var edilişlerindeki doğaüstülük, olağanüstülük ya da mucizevîlik, artık buralarda (dünyada) olup bitecek her şeyin, buranın sakinlerince (insanlar)- yaşamı deneyimleyebilmek için- kutsallaştırılacağı bir süreci başlatmıştır.

B.Mitolojik İmgelem Dünyası ve Kutsallık

Tarihsel bir bağlam ve farklı inanç sistemlerinden hareketle, dünyevî olanın kutsallaştırılması üzerine bir deneme niteliği taşıyan bu bölümde; tanrıların (teogoni), dünyanın (kozmozogoni) ve insanın (antropogoni) yaradılışının bir hayli renkli bir biçimde ifade edildiği mitolojinin, bir kenarda bırakılması düşünülemezdi elbette. Bu bağlamda, mitolojinin uçsuz bucaksız, geniş imgeleminde dolaşmak ve dünyevî olanın, tanrısal yaratımın bir ürünü olan insanın düşün yaratımında, nasıl kutsallaştırıldığını sezmek bir hayli ilgi çekici olacaktır.

²² Eliade, Mircea, **Demirciler ve Simyacılar**, Çev: Mehmet Emin Özcan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 59

Genel olarak denilebilir ki, her mitoloji bir şeyin nasıl varlık haline geldiğini açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle, her mitoloji, dünyanın, insanın, herhangi bir hayvan şeklinin veya şu kurumun nasıl olduğunu/oluştüğünü hikâye etmektedir. Ancak dünyanın yaratılışı hemen hemen diğer her şeyden daha önce geldiğinden olsa gerek, tüm mitolojiler içerisinde kozmogonik mitolojinin kendine özgü bir itibarı ve önemi vardır. Bu bağlamda kozmogonik mitoloji bir bakıma tüm mitolojilere modellik yapmaktadır.²³ Biz de mitolojiler bahsine girerken, varlığın ilk durumunu ve dünyanın oluşumunu kendine has üslubu ile hikâye eden kozmogonik mitolojilerle başlayacağız ve bu yolla, yani başlangıç mitolojileri vasıtasıyla, dünyanın oluşumu ile birlikte kutsallığın mesaisinin de başladığını göreceğiz.

Eski Yunanlılar efsanevi geçmişte tanrıların bir tür “kaos”tan çıktığını düşünmüşlerdir. Doğulu toplumların düşüncelerine benzer şekilde, ilk dev çiftleri art arda geldiler. Bunlar Uranos (gökyüzü) ve Gaia (yeryüzü) idi. Daha sonra insan biçimindeki tanrıların çağı bu süreci izledi.²⁴ Başta Zeus olmak üzere diğerlerinden daha alt satırlarda söz edeceğiz. Ancak daha önce, kısaca, benzer bir algının yani tanrıların ortaya çıkışı, dünyanın ve insanların yaratımının Mezopotamya dinlerinde nasıl şekillendiğinden söz etmek istiyoruz.

Eliade, *Enuma Eliş* adıyla bilinen kozmogoni şiirini, Mezopotamya dinlerinin oluşumunda tanrıların, evrenin ve insanların yaratılmasına ilişkin anlatıları ile eşsiz bir yere koyar. Ona göre anılan şiir dünyanın kökenlerini Marduk’u (Mezopotamya dininde Babil’in en büyük tanrısıdır) yüceltmek için anlatır. Anlatı, ilk başta ilk imge olarak bulunan, ayrışmamış su bütünlüğü ve bunun içinden seçilen ilk tanrı çifti Apsu ve Tiamat’la başlar. Daha sonra şiir diğer tanrı çiftlerini ve Apsu’nun bunlardan dolayı duyduğu rahatsızlığın tanrılar arasındaki savaşı nasıl tetiklediğini anlatır. Tüm bu olanlar arasından şiir, Marduk’un doğumunu, onun yüceliğini, bilgeliğini ve sınırsız erkini över. Zaten daha sonra

²³ Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 81

²⁴ Thema Larousse, s. 481

Marduk Tiamat'ı da yenecek, onun kafatasını yaracak ve cesedini "kurutulmuş bir balık" gibi ikiye ayırdıktan sonra bu iki parçadan birini gökyüzünü, diğerini yeryüzünü yaratmak için kullanacaktır. Tüm bunlarla yetinmeyen Marduk, gezegenler evrenini düzenleyecek, zamanın belirlenmesini sağlayacak ve Tiamat'ın iç organlarından dünyayı şekillendirmek için faydalanacaktır. Efsane bu ya, inanışa göre, Dicle ve Fırat nehirleri Tiamat'ın gözlerinden akmaktadır. Daha sonra Marduk tanrılara hizmet etsin diye insanı yaratmıştır.²⁵

Mezopotamya dininde karşılaşılan birçok izleği, birazdan aşağıda yer vereceğimiz, kadim Yunan dininde de bulmak mümkündür. Özellikle tanrıların varoluşu ve onların evreni ile insanı var edişi ile ilgili efsaneler, söz konusu dinler için oldukça çok benzeşim duraklarında soluklanmaktadır. Bu durum bize insanın yaşamı kavrayışının standart yapısını göstermekle kalmıyor; bir anlamıyla da, yeryüzünde aynı yazgıyı (ölümü) paylaşp aynı gökyüzüne bakıyor olmalarından kaynaklanıyor olsa gerek, farklı coğrafyaların insanların hayal güçlerinin de ortak üretimler ortaya koyabildiğini-birtakım tarihsel etkileşimleri de gösteriyor.

Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi Eski Yunan dinine göre, başlangıçta yalnızca kaos vardı ve onun içinden Gaia (yer) ve Eros çıktı. Daha sonra Gaia kendisine eşit ve kendisini dört biryandan saran Uranos'u (gökyüzü) yarattı. Hesiodos Uranos'u, aşka, sevgiye susamış (burada Eros'un yaratım mitlerindeki önemi de ortaya çıkmış oluyor), beraberinde geceyi de taşıyıp yere yaklaşan ve onu saran bir varlık olarak betimler. Bu kozmik evliliğin meyveleri olan altı erkek ve altı dişi titan ikinci tanrı kuşağını oluşturur. Baba Uranos çocuklarından nefret ettiği için onları Gaia'nın bedenine saklamıştır ama Gaia bu duruma daha fazla sabretmeyip çocuklarına babalarını cezalandırmalarını söyler. Her biri dünyaya ait yer, edim ve düşünceyi temsil eden bu tanrılardan sadece tarımsal bereket ve zaman tanrısı Kronos bu çağrıya cevap verir ve yer'in (Gaia'nın) bedenine girmek arzusuyla şehvetle kendinden

²⁵ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt:1*, s. 90, 92

geçmiş olan Uranos (gökyüzü) yeryüzüne yaklaştığında babasının erkeklik uzvunu keser. Gaia'nın üzerine akan kandan, intikam tanrıçaları ve Uranos'un denize düşerek etrafları beyaz bir köpikle çevreleyen cinsel organından Aphrodite doğmuştur. Yer ile gökyüzünün bu dramatik ayrılışından sonra Kronos onun (Uranos'un) yerine geçmiş²⁶ ve oğullarından Zeus* kendisine karşı ayaklanıncaya kadar kız kardeşi ve karısı Rheia ile birlikte yönetimi elinde tutmuştur. Kronos ve Zeus'un büyük savaşına ve başta Zeus olmak üzere Olympos Tanrılarının hâkimiyetine tekrar döneceğiz ama öncelikle yer ile gök'ün ayrılmasının kutsallıkların tanımlanmasında ne tür sonuçları olduğunu yorumlamalıyız.

Taburoğlu, yeryüzü ve gökyüzünün bir tür bütünlükten ayrılmasını kozmik bir başlangıcın ifadesi olarak sunar ve kozmik düzenin, kaotik akışa ve yanlış birleşmelere (yeryüzü ile gökyüzünün) son verdiğini söyler. Ona göre bu durumla, yani kozmik zamanın başlangıcıyla birlikte dünyevîliğin merkezi olan yeryüzü, kutsallığın alanından söküp atılır. Dünyada kalan varlıklar sonlu zamanın hükmüne girerler (ölüm) ve yer/yeryüzüne düşmüş olan her varlık kozmik kirlilikten pay almış sayılır. Ama kirlenmiş de olsa tanrısal olanla irtibatını kesmez.²⁷

Kronos'un, babası Uranos'un (gökyüzü) erkeklik uzvunu keserek onu yeryüzünden ayırmasını; yeryüzünün kutsallığın cazibe merkezi olmaktan çıkışı ve kendisine ait varlıkların sonlu (ölümlü) hale gelmiş olması ile ilişkilendiren görüşler oldukça iyi bilinmektedir. Ancak eklemek gerekir ki, bu ayrılık, insanların dünyevî yapıp etmelerinde sürekli olarak tekrar yeryüzüne indirilmeye çalışılacağı dünyevî olanın kutsallaştırılması çabasının da önünü açmış-

²⁶ Eliade, Mircea, age, s. 305-306

* Zeus tanrılarının tanrısı ve büyüğüdür. Adı Hint-Avrupa dillerinin hemen hemen hepsinde görülen bir kökten türemiştir. Tanrılarının tanrısı Zeus gök tanrısıdır ve gökle ilgili (özellikle yıldırım, şimşek vb.) doğal güçlerin hemen hepsini kendisinde toplamıştır. Biçimi Yunan dinsel imgeleminde insan olarak şekillenmiştir. Yağmur yağdıran, şimşekleri çaktıran ve yıldırımlar fırlatan Zeus'la ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Erhat, Azra, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul, 1993, s. 321-322

²⁷ Taburoğlu, Özgür, **Dünyevî ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları**, s. 37

tır. Bundan başka gökyüzünün kendisini kutsallıklarla birlikte yeryüzünden soyutladığını da düşünmemeliyiz. Çünkü bu çalışmanın muhtelif yerlerinde de tekrarladığımız gibi kutsallıklar gölgelerini yeryüzüne düşürebilirlerse bir anlam ifade ederler veya kutsal olarak değer kazanırlar. Bu bağlamda anılan ayrımın (gökyüzü-yeryüzü) bir sonucu olarak kutsallıklar hem gökyüzüne çekilmişlerdir-ki gökyüzü tanrısalın yerleşkesi olarak kabul edilir-hem de yeryüzünde temsil edilmeye devam etmektedirler.

Bahtin oldukça ilgi çekici ve sözünü ettiğimiz ayrımla ilgili ele aldığı konuları yorumlayış bakımından da bir o kadar kışkırtıcı kitabında (Rabelais ve Dünyası), ortaçağ düşünür ve yazarı Rabelais'nin eserlerinin grotesk tarzının oldukça ufuk açıcı bir çözümlemesini yapmaktadır. Burada Bahtin mizahın, alaya almanın odaklandığı nesneyi ya da konuyu nasıl itibarsızlaştırdığını ve dolayısıyla dünyevîleştirdiğini uzun uzadıya anlatır. Şimdi okuyucunun ilgisini dağıtmadan- ve belki biraz zorlayacak da olsa-onun yukarısı ve aşağısı ayrımını (gökyüzü ve yeryüzü) itibarsızlaştırma ve dünyevîleştirme bağlamında nasıl yorumladığına bir bakalım:

“ ‘Aşağı’ dünyadır, ‘yukarı’ ise sema. Dünya yiyip yutan bir öğedir (mezar, rahim); aynı zaman da bir doğum ve yeniden doğum ögesi (anne memesi). Kozmik veçheleriyle ‘yukarı’ ile ‘aşağı’nın anlamı işte budur. Öte yandan bunların saf bedensel veçhelerinde –ki kozmik olandan çok net bir biçimde ayrılamaz- yukarı bölge yüz ya da kafa, aşağı bölgeyse üreme organları, karın ve kaba etlerdir. Burada itibarsızlaştırma, dünyaya inmek, hem yiyip yutan hem doğuran öge olarak dünyayla temasa geçmektir. İtibarsızlaştırmak, aynı anda hem gömmek hem tohum atmak hem de öldürmektir, fakat ortaya daha bol ve iyi bir şey çıkarmak için. İtibarsızlaştırmak aynı zamanda bedenin aşağı bölgeleriyle, karnın içindeki hayatla ve üreme organlarıyla meşgul olmaktadır; dolayısıyla dışkılama, çiftleşme, ana rahmine düşme, gebelik ve doğum gibi edimlerle ilişkilidir. İtibarsızlaştırma, yeni bir doğum için bedensel bir mezar kazar; sadece yıkıcı ve olumsuz değil, aynı zamanda yenileyen bir özelliği vardır. Bir nesneyi itibarsızlaştırmak

onu sadece yokluğun uçurumlarına, mutlak yıkıma doğru değil, üremenin gerçekleştiği aşağı bölgelere, ana rahmine düşülen ve doğumun gerçekleştiği yöreye doğru fırlatıp atmaktır.”²⁸ Bahtin’in bu çözümlemesi etrafında değerlendirdiğimizde gökyüzü ile yeryüzünün ayrılmasının, yeryüzünün, kutsallığı belirleyen alandan ayrışması, sonlu yani ölümlü olanın yurdu olması gibi olumsuzluklar ya da itibarsızlaştırmalara maruz kalmasına karşın, kutsallıkların yansıyabileceği tek alan olması bakımından sanıldığından daha değerli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bahtin’in kendine has ve grotesk imgelerle ifade ettiği gibi söyleyemeyecek olsak da, kutsallıkların gökyüzü ile yeryüzünün ayrışması sonucu gökyüzünün tekeline girmiş olması kısmen doğruyu ifade etmektedir. Çünkü kutsallıkların temsilinin sadece yeryüzünde sergilenebilir oluşu veya kutsallıkların kendilerini ancak yeryüzünde gerçekleştirebilmeleri bu dünyanın (yeryüzünün) hala tanrısal olanın itibarlı parçası oluşunu devam ettirdiğini göstermektedir.

Efsaneye tekrar dönecek olursak; Kronos çok önceden oğullarından birinin kendisini öldüreceğini bildiğinden ne zaman bir çocuğu olsa –ki, Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon, Kronos’un çocuklarıdır- onu yutmaktadır. Ama Rheia altıncı çocuğu olan Zeus dünyaya gelince Kronos’a kumaş parçalarına sarılı taş yutturarak Zeus’u Girit’e yolladı. Zeus büyüyünce, babaannesi Yeryüzü Ananın da yardımıyla, kusturmak suretiyle beş kardeşini de Kronos’un karnından çıkarttı ve bu olay üzerine Titanların da desteklediği Kronos ile Zeus ve kardeşleri arasında büyük bir savaş patlak verdi.²⁹ Zeus daha önce, Uranos tarafından zincire vurulan, babasının kardeşlerini de kurtarmış ve onların minnettarlıklarının bir göstergesi olarak kendisine hediye ettikleri gök gürültüsü ve yıldırımla gücüne güç katmıştı. Uzun bir zaman devam eden savaşı Zeus kazanmış ve Okyanusların idaresini Poseidon’a, Yer altını Hades’e ve gökyüzünü kendisine alarak ege-menliğini ilan

²⁸ Bahtin, Mihail, *Rabelais ve Dünyası*, Çev: Çiçek Öztekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 48-49

²⁹ Hamilton, Edith, *Mitologya*, Çev: Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, 15. Basım, İstanbul, 2008, s. 44

etmiştir.³⁰ Tanrıların Olympos'a çekildikten sonra yeryüzünde olup bitenle ilgilenmediklerini söyleyemeyiz. Aksine yeryüzü sakinlerinin dünyayı (yeryüzünü) neredeyse her yönüyle tanrısal kişiliklerin birer görüngüsü olarak görme isteği, buralarla tanrıların ilişkisinin kesilmemesinin ve tanrısallığın bulaştığı her şeyin kutsallaştırılmasının ana nedenidir. Öyle ki, insan, kendi varlığında ve çevresinde eklemlenmiş tüm özellik ve yönelimleri (iyi-kötü, güzel-çirkin, cesur-korkak vb.) tanrısallaştırmak suretiyle kutsallaştırmada bir sakınca görmemiştir. Burada kutsallaştırılan; iyi-siyle-kötüsüyle, korkağıyla-cesuruyla insandır ve deneyim-lediği, dünyevî varlık ve çevresidir.

Dünyevî olanın kendi ritminin dışında ve belki de bu ritmi ayarlayan bir tanrısallığın ve kutsallığın kıskacında olduğunun hikaye edildiği bir anlatıya göre, Zeus'un zaman zaman yeryüzüne indiğini herkes bilir. O yeryüzünde ölümlüler gibi giyinir kuşanır ve macera peşinde koşardı. Bu yolculuklarda yol arkadaşı Hermes'ti. İki tanrı bir keresinde Phrygia'ya indiler ve bu ülkede yaşayan halkın konuksever olup olmadığını test etmeye karar verdiler. Yolcu kılığına giren tanrılar köy köy dolaşp bütün evlerin kapılarını çaldılar ama onları içeri alıp bir lokma ekmek ve bir yudum su veren olmadı. Sonunda küçük ve izbe bir kulübenin kapısını çaldılar umutsuzlukla. Ama iki ihtiyar çıkıp kendilerini buyur edince şaşırdılar. Kulübede oturan yaşlı karı-koca ocağın yanına tahta bir sıra çekerek yolcuları (tanrıları) oturtular ve hemen oracıkta yapıverdikleri yemeği onlarla paylaştılar. Yaşlı adam yemeğin yanına birde şarap çıkarmıştı. Yemekler yendi içecekler içildi ne ki bir zaman sonra yaşlı çift, şarap testisindeki şarabın içilmesine rağmen azalmadığını görünce konuklarının tanrılar olduğunu anladı. Ülke insanlarını cezalandıran tanrılar bu yaşlı çifti dokunmamış, kulübelerini beyaz mermerden altın damlı bir tapınak haline getirmişler, üstelik dilek dilemeleri halinde yerine getireceklerini söylemişlerdi. Yaşlı adam tapınağın bekçileri olmak ve birlikte ölmek istediklerini söyledi. Tanrılar gittikten ve çift iyice yaşlandıktan bir zaman sonra tapınağın önünde sohbet edip eski

³⁰ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt:1*, s. 307-308

günlerini yâd ederken öldüler ve biri ıhlamur diğeri meşe ağacı oldu, ancak kökleri ve gövdeleri birleşti. Öyle ki bu garip ağaca ülkenin her yerinden çelenkler getirildi.³¹ Bu keyifli hikâye bize, konukseverlik, yabancı ve yolculara yardım gibi çok temel toplumsal kuralların bile tanrılarla, kutsallıkla irtibatlandırılma isteğini göstermesi bakımından anlamlıdır. İnsanların aşağıda (yeryüzünde) yapıp ettiklerinin yukarıyla (gökyüzüyle) ilişkilendirilmesi yönündeki eğilimlerinin de bir örneği sayabileceğimiz bu ve benzeri mitolojik anlatılar göstermektedir ki, merkezinde insan olmak üzere tüm doğa ve onunla ilgili her şeye gökyüzünden bir gücün eşlik ettirilmesi yönünde güçlü bir istek vardır.

Kutsallıkların ayrıcalıklı mevki olarak gökyüzüne tanrısallığın ve kutsallığın kaynağı biçiminde bakma eğilimine, neredeyse tüm tarihsel dönemlerde ve inanç sistemlerinde rastlamak mümkündür. Kayıtlanan en eski uygarlık ve inanç biçimlerinden Mezopotamya'da gökyüzü tanrısı "An", Yunan mitolojisinde "Zeus", Roma inancında "İupiter", Antik Çin İnancında "Ti", Babil'de "Yahve", Eski İran'da "Mithra", Eski Mısır'ın "Firavun(lar)"ı – Firavunlar Tanrı olarak görülmektedir ve öldüklerinde göğe yükseldiklerinden ölümsüzdürler- bu bağlam içerisinde ilk akla gelenlerdir. Bunlardan başka, tek tanrılı semavi dinlerde de tanrısallığın ve kutsallığın adresinin değişmediğini belirtmek gerekir. Bu konuda sayısız örnek vermek mümkün, ancak en trajiği olarak İsa'nın çarmıha gerilişi ve göğe yükselişi inancı şimdilik yeterli olacaktır.

C.Tanrısız Kutsallık ve Budizm, Erginlenme Ritüelleri, Kan ve Kutsallık

Gökyüzünün tanrısallığın ve kutsallıkların merkezi oluşuna koşut inanç biçimlerinin dünyevî olana kutsallık katışına ya da başka bir ifadeyle modern öncesi toplumlarda gökyüzünün altında ne varsa bunların çok azının kutsallık kaskacından kurtulabildiğine ilişkin değerlendirmelerimize devam edeceğiz. Ancak, daha önce, tanrı-

³¹ Hamilton, Edith, *Mitologya*, s. 78-79

sız din şeklinde anılan Budizmin veya gökyüzünde ikamet eden bir Tanrıya sahip olmayan bir öğretinin, dünyevî olanı kutsallaştırmanın neresinde olduğuna dair bir değerlendirme yapmanın, konunun ya da temel önermemizin işlevselliğini sorgulamak için ilgi çekici olabileceğini düşünüyoruz.

Kendisinin herhangi bir Tanrının temsilcisi olmadığını söylemekle kalmayıp, Tanrının varlığını da inkâr eden Budizm'in kurucusunun, kendisini ruhani rehber ve üstat ilan etmesi;³² en baştan, tanrısız bir öğreti olarak anılan Budizm'in bile, temelde, kurucusundan başlayarak dünyevî olanı kutsallaştırma yönünde bir eğilime sahip olduğunu göstermek için bir ilk kanıt olarak sunulabilir. Çünkü Paden'in de vurguladığı gibi, bazı Budizm şekillerinde gördüğümüz, kendisine iman etmeyi kabul ettiğimizde bizi günahlardan kurtaracak bir Budha figürünün son derece önemli oluşu, neredeyse tüm dinlerin "özel bir tür" aracılığıyla mutlak alana yaklaşma biçimlerinin yaygın bir işlev olduğunu gösterir. Bu, bir bakıma Mesih'i de Budha'yı da bir tür Rab (Tanrı) olarak görmemizi gerektirir.³³ Aslında olup biten, tıpkı Hristiyan inancında, Hz.İsa'nın kimi yorumlarda Tanrı haline getirilmiş olmasıyla bir tutulabilir. Siddharta Gautama, aydınlanmış biri olarak "Aydınlanmanın" (Budha'nın) kendisine dönüştürülmüştür.³⁴ Burada bir bakıma kutsallığın kutsal olmayan üzerindeki görüngüsünü vermek açısından Budizm'in de diğer dinlerden farklı olmadığını görüyoruz. Kutsal sayılan Buda heykelleri bu bakımdan yoruma gerek bırakmıyor.

Budizm M.Ö. binyılın ortalarında Hint'te Brahmanizm'in artık köle sahiplerini tatmin edemediği ve köleci rejimin iyice genişleyip, büyük devletlerin doğduğu bir devirde ortaya çıkmıştır. Adı-

³² Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: 2**, Çev: Ali Berkay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 86

³³ Paden, William E., **Kutsalın Yorumu**, s.106-107

³⁴ Cox, James L., **Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş**, Çev: Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 154

nı “aydınlanmış” anlamına gelen Budha’dan* alan -efsaneye göre bu yeni dinin temel ilkelerini ortaya koyup yaydığı kabul edilen kişinin takma adı- Budizmin doğduğu dönemde köleciliğin yaygınlaşması ve sosyal eşitsizliklerin hat safhada oluşu, bu inancın yaşamı acı çekmekten ibaret olarak takdim etmesinin ve kötü olarak nitelendirmesinin ana nedeni olarak görülebilir. Bu yüzden söz konusu din için dünyevî arzulardan vazgeçmek suretiyle nirvana’ya ulaşmak en önemli hedeftir.³⁵ Bir incir ağacının altına oturarak “uyanış”ı elde etmeden buradan kalkmamaya karar veren Siddhartha Gautama, ölümle (Mara) girdiği amansız savaşı da kazanmış ve artık “uyanmış” (aydınlanmış) tır.³⁶ Onun doğumundan, aydınlanmışlığa ve nihayet ölümüne kadar mitolojik efsanelerle örülmüş yaşamını okumak bile, bu inanç sisteminin de kendine has bir üslupla yaşamı, dünyevî olanı kutsallaştırdığını gösteriyor. Biz bunu (Budist öğretiyi ve Budha’nın kutsallık saçan yanını) dünyevîliği diğer inanç biçimlerinden farklı olarak tersten kutsallaştırmak olarak tanımlıyoruz. Çünkü yaşama-onun acıdan başka bir şey olmadığı temel kavrayışından hareketle- ilgisizlik, çilekeşlik ve dünyevî arzu ve isteklere ket vurarak hayatı deneyimlemek, kendine özgü bir form olarak onu kutsallaştırmanın bir diğer biçimidir.

Budizm’in *sui generis* tarzıyla yaşamı veya dünyevî olanı kutsallaştırıyor oluşunun en göze çarpan yorumlarından birini yine M. Eliade’de buluyoruz. Ona göre, insanların ancak özel yoğunlaşma ve meditasyon teknikleri ile ulaşılabilceği öngörülen Nirvana vardır ve gerçekliktir. Ancak, niteliği ne olursa olsun Nirvana’ya, ancak Budha’nın öğrettiği yöntemle yaklaşılabileceği kesindir. Budha hiçbir Nirvana tanımı sunmamakla birlikte onun bazı vasıfları üzerinde durmuştur. Nirvana’nın bahtiyarlık olduğunu, bir tür ölümsüzlük mertebesi sağlayan buraya keşişlerin de erişebileceğini bildirmiştir. Demek ki, Budha, Nirvana’nın bu

* Buda bilen veya aydınlanmış zihin anlamına gelen bir lakaptır. Asıl adı Siddharta Gautama olan Buda’nın M.Ö. 563-483 yılları arasında yaşadığı tahmin ediliyor. Budizm’in kurucu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Paden, E. William, *age*, s. 60

³⁵ Tanilli, Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası Cilt: 1, (İlkçağ- Doğu, Yunan, Roma)*, Adam Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2001, s. 182-183

³⁶ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: 2*, s. 89-90

dünyada görünebilir ve bu dünyaya ait olduğunu öğretmektedir.³⁷ O halde bu dünya acının ve ıstırapın olduğu kadar bahtiyarlığın ve uyanmışlığın (aydınlanmışlığın) da “kutsal mekânı” olarak ele alınabilir veya uyanmışlığın ve bahtiyarlığın yolu da bu dünyadan geçmektedir.

Yaşantılanan, deneyimlenen dünyada kayıtlanan birçok olay ve olgunun, yaşam ve deneyim dışı (öte dünya ve tanrısal güç) ile ilişkilendirilmek suretiyle anlamlı ve açıklanabilir kılındığını yeri geldikçe değişik biçimlerde vurgulama ihtiyacı hissediyoruz. Çünkü özellikle de modern öncesi topluluk ve toplumlar ise söz konusu olan, günümüz modern kavrayışının asla kabul edemeyeceği fiil ve uygulamaların geçmişte normal hatta kimi zaman yüceltilmiş olarak karşımıza çıkıyor olmasının temeli buraya dayanmaktadır. Örneğin insan kurban edilmesi³⁸ veya öldürülmesi, kanlı erginlenme ritüelleri veya daha alışık olduğumuz olgular - şimdilerde de tanık olmamız anlamında- olarak işkence ve savaş.

Şimdi, insanın doğayla kurduğu ilişki kadar diğer insanlarla kurduğu ilişkilere de kısa bir yer açarak, kimi kez varoluşsal trajedik nitelikler taşısa da, bugün ona hiçbir şekilde sempati veya hoşgörü ile müsamaha gösteremeyeceğimiz öldürme, işkence etme ve savaşmaya ilişkin geçmişten birkaç örnek vermeye çalışalım. Bir ilk örnek olarak, Amerika’ya seyahat edebilme imkânı bulabilmiş Batılı gezginlerin buralarda yaşayan Kızılderililerin barbarlıkları veya kendilerince vahşilikleri ile ilgili değerlendirmelerine inanacak olursak; söz konusu yerlilerin barbarlığını/vahşiliğini harekete geçiren nedenlerden biri de dindir. Öyle ki, Kızılderililerin inanışına göre insan, yaşamında ne kadar çok insan öldürürse buna koşut bir biçimde öldükten sonra gideceği dünyada (öte dünyada) en güzel av sahaları kendisine tahsis edilecektir. XVI. yüzyılda Amerika Kıtası’nı ziyaret eden Marie de

³⁷ Eliade, Mircea, *age*, s. 112-113

³⁸ Tanrılara insan kurban edilmesi Kolomb öncesi bazı dinlerde kayıtlanmış ve özellikle de Aztek dininin ayırt edici özelliklerinden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Thema Larousse*, s. 488

Medicis, Brezilya yerlilerinin en önemli uğraşlarının savaş ve insan öldürme üzerine kurulmuş olduğuna dikkat çeker.³⁹

Yine erginlenme törenleri veya topluluğa kabulün bir biçimi olarak yetişkinliğe ilk adımını atacak erkek üyelerin bir tür sınav(lar)dan geçmesi ile ilgili ritüellerde kayıtlanan fiziksel baskılara ve kanlı törenlere, televizyon ekranından bir belgesel tadında baktığımızda bile hissettiğimiz irkilme ve olup biteni oldukça barbarca buluşumuz ne kadar doğalsa, o insanlar için de üyeliğe kabulün, soyunun ve üyesi olduğu topluluğun dinsel inançları ve kutsallıkları ile ilgili sırları öğrenmesinin bir tür kefareti olarak anılan sınav(lar)dan geçmesi o denli doğal ve olağandır. Malinowski genç(ler)in bir dizi ağır sınavdan geçmek zorunda kaldığı erginlenme törenlerini (ayinlerini) açıklarken, adayın söz konusu sınavları içeren süreçte bir şekilde fiziksel olarak yaralanması gerekliliğinin altını çizer. Bu yaralanmalar hafif kesikler veya bir dişin sökülmesi biçiminde olabileceği gibi sünnet veya daha ciddi bedensel tahribatları da içerebilir. Ne var ki, bu türden erginlenme ritüellerinde aday(lar)ın maruz kaldığı şiddetin derecesi ne olursa olsun, söz konusu törenlerin iki temel amaca hizmet ettiğini bilmek önemlidir. Birincisi, adayın ölümü ve yeniden doğuşu tasarrımının taklide dayalı bir biçimde canlandırılmasına dayanır. İkincisi ise, bizi daha çok ilgilendirdiği biçimiyle, adayın kutsal mitlere sistemli bir biçimde alıştırılması ile kutsal değerlerin açığa çıkarılması ile ilgilidir.⁴⁰

Fiziksel şiddetin, yaralanmaların, hatta ölümün kutsallaştırılışının sayısız açılımlarından biri olarak erginlenme törenleri ile ilgili bir örnek daha vermek gerekirse; eski İran inanışında önemli bir tanrı olan Mithra (kahraman-tanrı) ve onunla ilgili efsanelerde geçen erginleme ritüellerinin son derece ilgi çekici olacağını belirtmek gerekir. Buna göre yedi erginlenme derecesinin bulunduğunu söylememiz gereken Mithra tapımına ilişkin erginlenme ri-

³⁹ Tanyol, Cahit, *Örf ve Adetler Sosyolojisi Bakımından San'at ve Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Yayın No: 557, İstanbul Matbaası, İstanbul, (Tarihsiz), s. 121-122

⁴⁰ Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, s. 32-33

tüellerinden birinde-*miles* (asker) derecesine hazırlanan aday için tertiplenen törende- aday kendisine uzatılan tacı kendisinin tek tacının Mithra olduğunu söyleyerek reddeder ve daha sonra alnı kızgın demirle dağlanır. Bir başka anlatıda –ki örneği veren Eliade, bunu tarihçi Lampridius’tan aktarmaktadır- hükümdar Commodus bir askeri erginlerken (erginleyici sıfatıyla) yalnızca benzetime dayalı bir sunumla gerçekleştirmesi gereken bir cinayeti gerçekten işlemiş ve adayı öldürmüştür.⁴¹

Bu örneklerin bize gösterdiği birçok sonuç var elbette. Birkaçından söz etmek gerekirse; erginlenme törenlerinin modern öncesi topluluk ve toplumlar da değişik düzeylerde ve oldukça çeşitli sahalarda bir hayli yaygın olduğu, kişinin (erkeğin) topluluğun bir üyesi olarak kabulünü önceleyen erginlenme ritüellerinin ölüm ve dirilişi çeşitli mizansenlerle sergilemesi, erginleme törenlerinin anlaşılabilirliği gibi erkeklere özgüllüğü, topluluğun/toplumun veya daha küçük bir grubun kutsal sırlarına ancak bir tür erginlenme sınav(lar)ı vasıtasıyla erişilebileceği ve bu bağlamda kutsallığın sırlarını çoğunlukla erkeklerin öğrenebildiği ve benzeri sonuçlara ulaşmak mümkündür. Ancak tüm bu sonuçlar arasında, neredeyse tüm erginlenme törenlerinde temel vurgunun odak noktasının kan oluşu oldukça önemlidir.

Durkheim söz konusu önemi, özellikle ilkel topluluklarda, kanın rol oynamadığı hiçbir dini tören yoktur şeklinde ifade eder. O, bazı erginlenme törenlerinde kimi yetişkinlerin damarlarını keserek akan kanlarını aday(lar)ın üzerine serpmelerinden anlamamız gerekenin, kanın kutsallığı olduğunu söyler ve ona göre burada kan o denli yüksek derecede bir kutsallık sunumuna aracılık eder ki, söz konusu atmosferi görmeleri kadınlar için yasaktır. Erginlenme törenlerinde aday(lar)ın bir şekilde katlanmak zorunda kaldığı oldukça ağır ve vahşice işlemler sırasında akan kanların saygıyla toplanıp daha sonra gömüldüğünü ve gömüldüğü yerin bir biçimde işaretlenerek o mevkiinin de kutsal kabul edildiğini belirtmek gerekir.⁴² Anlaşılan modern toplumlar da oldukça yay-

⁴¹ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: 2**, s. 369-370

⁴² Durkheim, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri** s. 172

gın bir deyiş olan “kan tutması”nın modern öncesi ve özellikle de ilkel topluluklarda bir anlamı yoktur.

D. Savaş- Kutsallık ve Büyük Dinler

Tüm bunlardan başka savaşın da, modern öncesi toplumlar da edimini teşvik eden ve sonuçlarını meşru gösteren gerekçelerinden biri ve en önemlisi dindir. Yahudilik, Hristiyanlık ya da İslam’ın etkili oldukları toplumlar ve onların siyasal organizasyonlarının en üst biçimi olarak devletlerin kendi aralarındaki savaşımın hem nedeni hem de sonuçları bakımından kutsallıklarla ilişkilendirildiğine dair sayısız örneğe sahibiz.

Tek tanrılı dinlerden oldukça eski bir tarihte, ününü bir savaşa ve bu savaşı anlatan *İliada* (İlyada) adlı destana borçlu olan Troia-Troya (Truva) kenti ve burada meydana gelen savaş bize göstermektedir ki; Tanrı(lar) insanların savaşmalarına neden olabilirler. Başka bir şekilde söylemek gerekirse de, insanlar Tanrı(lar) için savaşabilirler.

Truva Kralı Priamos’un oğlu Paris’in, Menelaos’un karısı Helena’yı kaçırmayı yüzünden çıkan ve Akhalar ve Truvalılar arasında) ve on yıl süren Truva savaşı, Yunanlıların tahtadan bir at yapıp içerisine savaşçıları yerleştirmelerini ve sonra çekilir gibi yapıp Truvalılar atı kente aldıktan sonra Yunanlılar attan çıkıp aslında geri dönmeyen yurttaşlarına kentin kapılarını açmalarını ve Truvalıları uykuda gafil avladıklarını anlatır.⁴³ Bu işin oldukça düz tarihsel anlatımına eşlik eden bir de destansı (İlyada) anlatım söz konusudur. Ve bu savaş sanıldığı kadar sıradan sebeplerle başlamaz. Dahası savaşın her aşamasında Tanrılar savaşa büyük ilgi gösterdikleri gibi onun kaderini de etkilerler.

Olymposlu üç tanrıça arasında güzellik yüzünden bir tartışma çıkmasaydı, bugün Truva adını bilenlerin sayısı pek az olacaktı herhalde. Çünkü Olymposlu Tanrıların hiç hoşlanmadığı kavga Tanrıçası Eris dışlanmışlığının intikamını almak için üzerine “en

⁴³ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Cilt: 22, Milliyet Yayınları, s. 11724

güzel kadına" diye yazdığı altın bir elmayı* bir düğün için bir araya gelmiş konukların arasına atınca, bütün tanrıçalar elmaya sahip çıkmak istediler. Ne ki, elene elene geriye Hera, Aphrodite ve Athena kalmıştı. Bu üç güçlü Tanrıça Zeus'a hakemlik teklif etmiş ancak Zeus ustaca bir manevrayla bu konuda en yetkin kişinin Truva kralı Priamos'un oğlu Paris olduğunu söyleyerek bu işten yakasını kurtarmıştı. Tanrıçalar Paris'i bulup ona çeşitli vaatler sunduklarında Paris kendisine dünyanın en güzel kadını vadeden Aphrodite'i seçmişti bile. Bu yüzden Paris'in dünyanın en güzel kızı olan Helena'yı kaçırmaması sebepsiz değildir.⁴⁴ Truva Savaşı'nın patlak vermesine neden olarak gösterilen, bu destansı anlatımla sınırlı değildir anılan savaşın dinsel ilişkisi. Ayrıca savaşın gidişatında ve sonuçlandırılmasında da Tanrıların hatırı sayılır etkileri söz konusudur.⁴⁵

Savaş ile kutsallık arasında kurulan yakın ilişki birçok dini sistem içerisinde kayıtlanmıştır. Tek tanrılı, evrensel ve kurumlaşmış sistemleriyle tarihin bize tanıttığı diğer dinler karşısında oldukça gelişmiş dinlerde de durum değişmemektedir. Yani savaş/savaşmak çoğu kez dinsel bir edim olarak görülmektedir. Örneğin dünyanın en büyük dini olan Hristiyanlık ve bu dine mensup toplum ve devletlerin tarihsel bakiyede gözlemlenen savaşlarına baktığımızda-sadece başka dine mensup toplum ve devletlerle değil mezhepsel farklılık bağlamında kendi içlerindeki savaşımında da bu dinin savaşma fiilini kışkırtan gerekçelerin inanç biçimleriyle ilişkili oldukları görülecektir. Burada okuyucudan bir itiraz gelebilir ve denilebilir ki, modern toplumlar, şiddet ve savaşa söz konusu olan kendi seleflerinden hiç de geride değildir ve hatta onları bu özellikleri ile geçmeleri bir yana savaşa dini anlamlar da yüklemektedirler. Bu itiraz yersiz değildir. Ancak, burada uzun uzadıya üzerinde durmayacak olsak da, modern toplumlarda sa-

* Elma gerek mitolojide gerekse diğer dinlerin insanoğlunun cennetten kovuluş macerası göz önüne alındığında dinler tarihi içerisinde oldukça tekinsiz bir meyve olarak dikkat çekiyor.

⁴⁴ Hamilton, Edith, *Mitologya*, s. 135

⁴⁵ Sözü edilen etki için bkz. Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 167, 170

vaşın temelinde bir bakıma onu var eden ekonomik sebeplerin daha belirgin bir rol oynadığı ve bu anlamda modernliğin savaş tarihini yazanların daha çok ekonomik ve politik gerekçelere dayalı bir anlatımı ön plana çıkardığını belirtmek gerekir.⁴⁶ Oysa gerek Haçlı Seferleri'nde gerekse Müslüman orduların cihat ilkesi gereğince giriştikleri savaşlarda ekonomik çıkarlar söz konusu olsa da bunun üzeri dinsel coşku ve ideallerle örtüldüğünden söz konusu savaşlar bir bakıma kutsal savaşlardır. Ayrıca bu savaşlarda anılan coşkunun da göz ardı edilemeyecek derecede belirleyici bir role sahip olduğunu unutmamak gerekir.⁴⁷ Başka bir ifadeyle, modern öncesi toplumların savaş edimlerinin bizzat görünen yüzü dinsel iken; modern toplumlarda savaş edimine eşlik eden dinsel gerekçe ikincil bir düzeydedir ve açıktan ortaya konulmaz. Şimdilik sadece bunları söyleyerek (Avrupalı Yahudilerin Hitler'in Ordusu tarafından katledilişi metin içerisinde ayrıca ele alınacaktır) Hristiyanlık inancının hüküm sürdüğü toplum ve devletlerin savaş ve din arasında nasıl bir ilişki kurduğuna geri dönelim.

Batılı bir din tarihçisi olan Mircea Eliade, din savaşları olarak da bilinen Haçlı Savaşları'nın temelinde, anılan savaşlara neden olan asıl belirleyicinin, gerek Kilise mensupları gerekse Kilise dı-

⁴⁶ Modern dönemlerin büyük ölçekli savaşlarının tarihçiler tarafından ele alınmış biçimlerinin belirgin bir biçimde söz konusu savaşları ekonomik ve politik gerekçelerle izahı ile ilgili oldukça yetkin bir kaynak olarak bkz. Kennedy, Paul, **Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri**, Çev: Birtane Karanakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1996, 323-404

⁴⁷ Haçlı seferleri gibi modernlik öncesi büyük bir dinin savaşların birincil kışkırtıcısı olabileceğine ilişkin bir kanaate varmak için veya dinsel coşkunun bizzat kendisinin de savaşların ana nedenlerinden biri olabileceğine dair güçlü bir değerlendirmeye ulaşmak için geçmişte kayıtlanmış bulunan çocukların haçlı seferlerine katılması veya çocukların haçlı seferine kalkışması bilgisine başvurulabilir. Çocukların Haçlı Seferine kalkışmaları ve bunun ulaştıkları sayı bakımından oldukça dikkate değer bir tarihsel bilgi ortaya çıkarması ve trajik sonları bir yana çocukların önderlik ettiği ve yoksulların ve çeşitli toplumsal tabakaların onlara eşlik ettiği bu türden faaliyetlerin dinsel bir nedene dayanıyor olması oldukça önemlidir. İsa'nın mezarını geri almak için Kudüs'e yürüyen bu kitle ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 3, Çev: Ali Berktay, Kabaıcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 115-116

şında kalan insanlar için, Kudüs'ü Kurtarma görevi olduğunu söylemektedir.⁴⁸ Şiddete karşı durmanın sembolü olarak, andıkları İsa'nın temel öğretisini unutmışa benzeyen kurumsallaşmış Hristiyanlığın şiddete ve savaşa meşruiyet kazandırmak için⁴⁹ unuttukları öğretinin çıkış kaynağı olan Kudüs'ü bahane etmeleri oldukça ilgi çekicidir. Ancak, ne olursa olsun burada da dinin ikili doğası karşımıza çıkmaktadır. Yani doğumla ölüm dinsel bir sistem içerisinde nasıl bir bütünlük içerisinde algılanıyorsa, iyilikle kötülük, savaşla barış, acıyla ve mutluluk ve benzeri tutum ve eylemler de aynı bütün içerisinde bir ve çelişkisizmiş gibi ele alınabilmektedir. Ayrıca yukarıda Hristiyan toplum ve devletlerin çeşitli amaçlar için şiddete ve savaşa meşruluk kazandırmak adına Hristiyanlığı kullanmış olmaları dinler tarihi içerisinde özgün bir yere sahip değildir. Neredeyse tüm dinlerde ve özellikle büyük dinlerde, muhtelif hedeflerin gerçekleştirilmesi bağlamında başvuru şiddet ve savaşı, yalnızca dışarıya değil kendilerine de meşru ve haklı göstermek için inançlar kullanılmıştır. Ne ki, bu değerlendirmeyi yaparken, modernlik öncesi dönemde şiddet veya savaşa makul gerekçeler aramak için her zaman dinin bilinçli bir biçimde ayartıcı arka fon şeklinde kullanıldığı da düşünülmemelidir. Bazen, söz konusu edilen şiddet ve savaşa, dinsel coşku ve heyecanlar da diğer her şeyin üzerinde bir belirleyiciliğe sahip olabilmişlerdir ve belki de bu nedenle, Haçlı Seferleri bugün bile Hristiyanlar için kutsal savaşlardır!

Hristiyanlığın eskatolojik kavrayışının bir sonucu olan; bu dünya kötüdür ve değiştirilmesi gerekir, yaşıldır ve sonu yakındır gibi yargıların acı çekme ile kefaretin ödenmesi ile birleşmesi tıpkı İsa'nın çarmıha gerilmesine ve dirilmesine benzer şekilde Hristiyan toplumlarında bir tür sınanma ve sonra yenilenme (selamet) biçiminde dini bir ideali ortaya çıkarmıştı. Bu ideale göre yakın olan mahşer (dünyanın sonu) öncesi günahkâr dünyayı demir ve ateşle temizleyip arındırmak gerekir ki, Tanrı'nın yeryüzündeki hüküm-

⁴⁸ Eliade, Mircea, *age.*, s. 113

⁴⁹ Corm, Georges, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, Çev: Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 97

ranlığı ve insanların ebedi mutluluğa kavuşması mümkün olsun.⁵⁰ İşte tam da bu noktada, yukarıda modern öncesi toplumlarda dünyevî bir edim olan savaşın nasıl kutsallaştırıldığı ile ilgili verdiğimiz Haçlı Seferleri örneğinin dinsel gerekçesi daha da belirginleşmiş oluyor. Özellikle, Kilise içerisinde veya dışında olsun, anılan dinin kıyametçi yaklaşımıyla çarmıha gerilme ve yeniden dirilme ve doğağal olarak Tanrının Krallığının kurulması arasında oluşturulan denklemin, Doğu'nun hazineleri masalları ve toplumsal konumlandırılışıyla, siyasi ve ekonomik hoşnutsuzluklar⁵¹ arasındaki bağıntı ile birlikte Haçlı seferlerinin tarihsel gerçeklikler olarak yerini almasında belirleyici etmenler olduğunu söyleyebiliriz.

Tarihe yön ve şekil vermek bakımından Hıristiyanlıkla birlikte anılması gereken diğer bir din kuşkusuz İslamiyet'tir. İslam'ın evrensel bir din olarak gerek kuruluşundan kısa bir süre sonra şekil verdiği İslam devletinde gerekse de kendisine inanmış toplumların daha sonraki süreçlerde onların siyasi olarak temsil edildikleri devletlerin politikalarında temel bir belirleyici role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda İslam dinine mensup toplum ve İslam devletlerinin tarih sahnesinin tanıklık ettiği savaşlarında da anılan dinin etkisinin azımsanmayacak kadar büyük olduğu tahmin edilebilir. Cihad ilkesi söylemek istediklerimizi tek başına anlatabilecek bir kavram olabilir. .

Kavramın bize ne anlatmak istediğini sanırım İslam'ın Kutsal Kitabından çıkarsamaya çalışmak en doğrusu olacak. Buna göre Cihad "*Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaş[maktır].*"⁵² Çünkü Kutsal Kitabın bu bağlamda inananlara ulaştırdığı mesaja göre; "*Müminlerden oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad*

⁵⁰ Bercé, Yves-Marie, **Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler**, Fransızcadan Çev: Muna Cedden, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 29

⁵¹ Haçlı Seferleri'nin yalnızca dini gerekçelerle açıklanabilecek bir tarihsel olgu olmadığını bunun aynı zamanda siyasi, sosyal ve ekonomik gerekçelerle de ilişkilendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Demirkent, Işın, "Haçlı Seferlerinin Mahiyeti ve Başlaması", **Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997.

⁵² Hucurat, (41:15)

edenler bir olmaz. Allah malları ve canları ile cihad edenleri derece bakımından oturanlardan üstün kıl[mıştır]."⁵³

Evrenin tarihini Allah'ın kesintisiz tezahürü olarak gören, savaşı ne olursa olsun, irtidaddan (din değiştirme) ve kargaşadan daha iyi gören İslam'ın Allah'ın bir ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğunu tüm dünyaya kabul ettirmek için topyekun ve sürekli bir savaşı öngörüyor olması şaşırtıcı değildir.⁵⁴ *"Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla (Müslümanlığı inkâr edenlerle) savaşın!"*⁵⁵ hükmü öylesine etkili olmuştur ki, İslam orduları daha VII. yüzyıl sona ermeden, Kuzey Afrika'ya, Suriye ve Filistin'e, Küçük Asya'ya, Mezopotamya'ya ve Irak'a egemen olmuşlardır.⁵⁶

İnsanlık tarihinin en göze çarpan tarihsel olgularından biri olan savaş, tek başına dinsel olanın biçimlendirdiği bir olgu değildir elbette. Üstelik savaş olgusu da, her sosyal olayın bir değil birden fazla çoklu sebeplerle ortaya çıkacağı ilkesi gözetilerek anlaşılma-ya çalışılmalıdır. Ancak tüm bunların yanın da, yine de, savaş, insanlığın yazgısını ciddi bir biçimde etkileyen, her an ölümle burun buruna gelinilen ve ölümü daha yakından tanımanın mümkün olduğu toplu eylemsellik biçimleri olarak, kalabalık bir cenaze merasimi kadar dinsel bir edimdir. Çünkü ölümle bu denli yakınlaşmak ve onun soğuk nefesini hissetmek kadar öldürmenin de sıradan ve alışıldık bir fiil biçiminde algılanması için din önemli bir referans ve mümkün kılıcı şeklinde kullanılmaktadır.

İnançların savaşmak edimini kışkırtan, teşvik eden ve bizzat sürecin kendisini biçimlendiren etkilerine renkli bir örnek teşkil edecek tarihsel olaylardan biri de İstanbul'un 1453'te Türkler tarafından kuşatılmasıdır. Bu tarihe gelinceye kadar İstanbul'un Emeviler'den başlamak üzere Müslüman devletlerce muhtelif za-

⁵³ Nisâ, (4:95). Kur'an-ı Kerim'in savaş ve Müslümanlara yönelik cihad telkini ile ilgili olarak şu ayetlere de bakılabilir. Bakara, (2:190,216,244), Nisa, (4:71), Tevbe, (9:20,29,41,123), Enfal, (8:39), Furkan, (25:52).

⁵⁴ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt: 3, s. 94

⁵⁵ Enfal, (8:39).

⁵⁶ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt: 3, s. 95

manlarda ve defalarca kuşatılmış olduğunu ve her seferinde bu çabanın başarısızlıkla sonuçlandığını biliyoruz. Bu bilgi okuyucu için can sıkıcı bir tekrar olabilir. Ama, söz konusu şehrin politik ve ekonomik gerekçeler yanında gözde bir fetih mekânı olarak Müslümanlarca sürekli kuşatılmasına yol açan nedenlerden birinin İslam'ın Peygamberinin bu şehre ve burayı fethedecek komutan ve ordulara ilişkin söylediğine inanılan övgü dolu sözler olması, çalışmanın bağlamı düşünüldüğünde oldukça önemlidir. Gerçi Lamartine anılan sözlerin Kur'an'da geçtiğini yazmıştır,⁵⁷ ancak rivayetlere göre İslam'ın Peygamberi orası (İstanbul) fethedilmeden kıyametin kopmayacağını ve bu fethi gerçekleştiren komutan ile ordusunun en iyi ve güzel olduğunu kendi düşüncelerini ifade ederken dile getirmiştir. Peygamberin doğruluğundan kuşku duyulmayan sözlerinin bir anlamı olacak şekilde, İstanbul Araplar tarafından yedi kez kuşatılmış, ancak her seferinde bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu kuşatmalardan birinde Peygamberin mihmandarı "Hz. Eyüp"te bulunmuş ve şehit edilmiştir. 1453 kuşatmasında Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin -ki o şehrin Türklerin eline geçeceğini fethin saatini önceden haber vermişti- rüyasında Hz. Eyüp'ün kendisine göstermiş olduğu naşının gömülü olduğu yeri bulmuş ve bu keşif büyük bir keramet sayılarak İstanbul'un fethinin gerçekleşeceğine olan inanç artmıştır.⁵⁸

Osmanlı'nın Sultan II. Mehmed dönemi İstanbul kuşatmasında, kuşatmanın Osmanlı lehine veya tam olarak püskürtülmesi

⁵⁷ De Lamartine, A., *İmparatorluk Yolu: Türkiye Tarihi 2. Cilt*, Hazırlayan: M. R. Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser, (Tarihsiz), s. 444

⁵⁸ Hammer, Peygamberin İstanbul'un fethi ve bu fethi gerçekleştirecek olan komutan ve ordusu ile ilgili olarak söylediğine inanılan sözlere şu şekilde yer verir: "Bu şehir Hz. İshak'ın yetmiş bin torunu tarafından fetholunmadan kıyamet kopmayacaktır. Onlar şehrin tabyalarına yaklaşırken silahları ile, mancınıklarıyla değil, sadece <La ilahe illa'llah> ve <Allahu Ekber>sözleriyle savaşırlardır. O vakit denize bakan yönlerden biri yıkılacaktır. Sonra diğeri de düşecektir. Sonunda kara tarafındaki surlarda düşecek ve üstün gelenler şehre gireceklerdir. Kostantiniyye'yi fethedeceklerdir. En iyi emir bu fethi başaracak olandır ve en iyi ordu onunkisi olacaktır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Hammer, Joseph Von, *Osmanlı Tarihi Cilt 1*, Çev: Mehmet Ata, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 175

bağlamında Bizans lehine net sonuçlarının gözlemlenemediği ve deyim yerindeyse bir açmazın hüküm sürdüğü günlerde Türkler gibi Hristiyanlar da Tanrısal işaretler aramaya başlamışlardır. Öyle ki, bir ayin sırasında Meryem'in heykelinin devrilmesinden korkup umutsuzluğa kapılmışlar ve yine bir gün şehrin üstünü bir sis kütlesi kapladığında bunu, Tanrının halkından ışığını esirgemesi olarak yorumlamışlardı. Türklerin topyekun büyük bir saldırıya geçeceklerini anladıklarında ise şehrin kutsal emanetlerini ve ikonalarını Tanrı ve azizler yardımı gelir umuduyla surlara taşımışlardı. Önce Tanrı'ya sonra da Hz. İsa'ya çok güveniyorlardı. İmparator Konstantinos halkına verdiği son söylevde bunu açıkça söylemişti.⁵⁹ Ancak elli üç günlük kuşatma sonrasında zafer Müslümanların olmuştu.

Savaşın kutsallıkla yakın ilişkisine dair birçok tarihsel örneği burada alt alta sıralamak mümkün, ancak gereksizdir. Gerek Haçlı Seferleri gerekse Müslümanların Cihad ilkesini baş tacı ederek giriştikleri fetihler ve bunlar arasında değerlendirilebilecek olan İstanbul kuşatmasına yer vererek hem modern öncesi toplumlarda savaşmanın da kutsallaştırıldığını gördük hem de tek tanrılı büyük dinlerin dünyevî olanı kutsallaştırma becerilerine savaş örneği ile girmiş olduk.

E. Cinsellik-Kutsallık ve(Büyük) Dinler

Modern öncesi topluluk/toplumların dünyevî olanı kutsallaştırma çabaları içerisinde, burada ele almaya çalıştığımız konuların seçiminde dikkat ettiğimiz hususlardan biri de, mümkün olduğunca, tüm zamandizinsel boyutta var olabilmiş ve yine tüm topluluk/toplumlarda gözlemlenebilir insan yaşamının genel motifleri olmasıdır. Bu bağlamda, cinsellik insan yaşamında işgal ettiği konumla diğerlerinden daha fazla üzerinde durulmayı gerektiren bir konudur.

⁵⁹ Keegan, John, 2500 Yıllık Savaş Tarihi, Çev: Ali Çakıroğlu, Aykırı Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 85-87

Pek çoğunun inandığının aksine dünyanın ilk tabusu yamyamlık değil, ensestir⁶⁰ iddiası, ilklik ve sonralık ilişkisi bakımından değil ama içeriden cinsel ilişkilerin yasak oluşunun belirlediği bildik eski tabulardan, daha sonraları inanç sistemlerine kadar cinselliğin, söz konusu olan din ise bu alan içerisinde merkezi bir yer işgal ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. İnsanın yapıp etmelerinde hem bireysel hem de topluluk/toplum açısından temel öneme sahip konuların, ilkelinden kurumlaşmışına, tüm dinler için de temel ilgi alanları oluşturması oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü topluluk/toplum ve insan yaşamı hem dinin hitap ettiği hem de dinin kendisini belirleyen güçtür. Şimdi tam da bu noktada, kutsallıkları sosyolojik bir form içerisinde incelemeyi amaç edinen çalışmalar için, insan yaşamının en bildik temel formları ve bunların kutsal ile ilişkisi bağlamında cinsellik, elbette göz ardı edilemeyecek bir konudur.

Tarihin ilk tabusu olarak kabul edilen içeriden cinsel birlikliklerin, yani ensestin yasaklı oluşu; cinsellik ile kutsallık arasında bir zemin bilgisi sunabilir bize.

İnsanlığın tarihsel serüveni içerisinde tek tanrılı büyük dinlerin ortaya çıkışına kadar deneyimlenen farklı farklı yaşam biçimleri ve bunların kendilerine özgü inanç biçimlerinin bakiyesinin, cinselliğin anılan büyük inanç sistemlerindeki yerini etkilediğine kuşku yoktur. Kitabî dinlere gelinceye kadar tüm inanç sistemlerinin cinselliği ele alış biçimini belirlemek çalışmanın boyunu aşacağı için burada hem kendinden önceki uygarlıklardan etkilenmiş hem de sonrakileri etkilemiş olan eski Yunan'daki inanışlarla cinsellik arasındaki ilişkilerden kısaca söz ederek, cinselliğin geleneksel toplumlardaki kavranışı ve konumlandırımı hakkında genel bir kanıya ulaşılabileceğini düşünüyoruz.

Bu bağlamda Sümerler ve eski Mısır'da da benzer biçimde kavrandığını söyleyerek, Antik Yunan'da *vücut ısı* kavramının cinsiyetle nasıl ilişkilendirildiğinden söz etmek; yukarıda söyle-

⁶⁰ Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, Çev: Sinem Gül, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 28

meve çalıştığımız artalan bilgisinin daha sonraları büyük dinlerde de cinselliğin ele alınış biçimini etkilediğini göstermesi bakımından ilgi çekici olabilir. Buna göre vücut ısı insanın oluşum sürecini dolaysız olarak etkilemesi bakımından son derece önemlidir. İnanişâ göre hamileliğin başlarında ana rahminde yeteri kadar ısınabilen ceninler erkek, ısınamayanlar ise kız olarak dünyaya gelmektedir. Dönemin önemli düşünürlerinden Aristoteles bu inancın bir gereği olarak adet kanı ile sperm arasında da ilişki kurmakta ve yeni bir hayat yaratması bakımından spermi atıl kalan adet kanına üstün saymaktadır. Denilebilir ki, Yunanlılarda bedenden duyulan gururla –ki eski Yunan frizlerindeki insan figürlerinin hepsi genç ve kusursuz bedenlerdir ve kusursuzlukları çıplaklıkla teşhir edilmektedir- vücut ısıyla ilgili inançlar arasında yakın bir ilişki vardır.⁶¹

Vücut ısıyla ilintili inanişların direkt olarak yansıtıldığı tıbbi kavrayışın da eski dönemlerde uzunca bir süre temel referans kaynağı olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre Perikles'in Atina'sındaki vücut ısı ilkesinin 1628 yılında William Harvey'in kan dolaşımı ile ilgili bilimsel keşfine kadar varlığını koruduğunu söyleyebiliriz. Gerek kan dolaşımı gerekse de sinir sistemi ile ilgili keşiflerden sonra vücut ısıyla cinselliğin belirlenimi ve bir bakıma bedenin değerinin ve ruhun bedenle ilişkisinin kavranışında önemli değişimler meydana gelmeye ve ortaya daha dünyevî bir cinsellik (beden) anlayışı çıkmaya başlamıştır.⁶²

Bu girişten sonra şunu söyleyerek cinsellik konusunu incelemeye devam edebiliriz: Modern öncesi topluluk ve toplumlarda insan yaşamının sayısız formu kutsallaştırılırken, cinsellik de zaman zaman kutsallaştırılarak zaman zaman ise kutsal alandan kovularak, ancak sürekli kutsallıkla olan ilişkisi bağlamında ele alınan insani ve toplumsal bir form olmuştur. Yukarıda bir ilk değerlendirme biçiminde sözü edilen ensest tabusu ve vücut ısıyla ilişkili kavrayışlardan etkilenen kadın ve kadın cinselliğinin, cin-

⁶¹ Sennett, Richard, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, s. 34-35

⁶² Sennett, Richard, **age**, s. 229, 233

sellik ve kutsallık ilişkisi içerisinde temel bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca burada, kadınların cinsel edimlerinin biyolojik bir sonuçla yani doğumla ilgili yönü ile yaradılış ve diriliş mitleri arasındaki ilişki ve tarım toplumlarının doğal olarak yaşamsal önem atfettikleri verimlilik/bereket ile bereket tanrıçaları üzerinde de durulacak. Ve semavi dinlerde insanlığın yaradılışı, cennetten kovulma ya da ilk günah olarak anlatılanların kadın ve onun cinselliği ile ilişkisi de unutulmayacaktır.

Eliade, kutsal kavramının eşanlı olarak hem arılığı hem de kirlenmişliği temsil edebileceğini ve söz konusu müphemliğin (kutsalın müphemliğinin) Samilerden önceki toplumlarda da görüldüğünü söyler.⁶³ Bu önermeyi kadın ve kadın cinselliğinin kutsallık ile ilişkisi bakımından ele aldığımızda, aynı anda hem kutsallığı hem de kutsal dışılığı temsil edebilecek bir prototipe daha doğrusu bağımlı bir değişkene ihtiyacımız vardır. Bu bağlamda "kan" aradığımız bağımlı değişken için bulunmaz bir emsal teşkil edebilir.

Kan(ın), kurban törenleri olsun, erginlenme ritüelleri olsun Tanrısal olanla irtibat kurmada veya irtibat kurulmasına aracılık ettiğine inanulmasında ayrıcalıklı bir temsile olanak verdiğini ve söz konusu ayrıcalıklı temsilin akan ya da akıtılan kanı kutsallaştırdığından bu çalışma içerisinde çokça söz ettik. Bunlardan başka savaş ve kutsallık bahsinde de inancın biçimi ve savaş edimi ise konu, gerekçesi ne olursa olsun, hemen hemen tüm dinlerde, akan/akıtılan kanın kutsal bir anlam örgüsü ile sarmalandığını söyledik. Tüm bunlardan sonra, şimdi, anılan kutsal madde-nin/sıvının (kanın), tam da kutsallıkların müphemliğine uygun şekilde, (bu kez) kutsallık olarak değil de kirlilik-murdarlık biçiminde anlamlandırıldığı bir örneğe geçeceğiz. Söz konusu edilen insan kanı ise, kadınlara özgü adet kanaması dışında*, belki de

⁶³ Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 39

* Kadınların adet kanaması söz konusu edildiğinde adet kanının genellikle kirlilikle birlikte anılması ve muhatabının geçici bir süreliğine de olsa kutsal-topluluk dışılığına sebebiyet vermesi doğru olmakla birlikte; adet kanının (geçmişte) bu perspek-

başka hiçbir durumda kanın kirli ve murdar olarak değerlendirildiği başka bir örnek yoktur denemez. Ancak kutsallık bakımından bu örneğin (adet kanaması) önemli olduğu söylenebilir. Kadınların yaşamlarının belirli bir döneminde (ergenlik ve menapoz dönemleri arasında) çevrimsel olarak yaşadıkları ve tamamen fizyolojik bir olay olan adet kanaması, kutsallık bahsi etrafında değerlendirildiğinde bu, kanın kutsallığın müphemliği içerisindeki konumunu ayrıntılandırmakla kalmıyor; aynı zamanda, kadın cinselliği ile kutsallık arasında zamandizinsel belirlenimlerin de temelinde yer alıyor.

Örneğin 19 yüzyılda İngiliz Kolombiya'sında Carier Kızılderilileri adet görmeye başlayan kızları bir müddetliğine yaban ortama, bir tür inziva yaşamına yollarlar ve bu kızlar kendileri ile karşılaşan herkes için bir tehdit olarak görülmesi bir yana geçtikleri yerleri dahi kirlettiklerine, hatta, aynı yüzyılda Avrupa'da doktorlar, adet gören kadının dokunduğu jambonu bozduğuna inanırlarmış.⁶⁴ Demek ki, adet gören kadın, belirli bir süre için kirlidir ve kirlilik ile kutsallık bağdaştırılmadığından kutsal dışıdır veya kutsalla irtibatı kopmuştur. Kimi inançlarda bu süre içerisinde yani adet kanaması olduğu müddetçe eşleri cinsel münasebet amacıyla kadına yaklaşamayacağı⁶⁵ gibi adet kanamasının mu-

tiften değerlendirilmediği anlayışlarla da karşılaşmak mümkündür. Örneğin, bazı Hindu metinleri adet kanaması ile kişinin arınması (günahlarından) arasında dolaysız ilişki kurarlar. Buna göre, kadınlar erkeklerle karşılaştırıldığında adet kanaması aracılığıyla rakipsiz bir arındırıcı güce sahiptirler. Öyle ki, onlar hiçbir zaman erkekler gibi tümüyle kirlenmezler. Çünkü adet kanaması (geçici kirlilikleri) her ay onları günahlarından arındırır. Daha geniş bilgi için bkz. Coward, Harold, "Beden ve Üreme Sağlığı Konusunda Hindu Görüşleri: Etik Konular", **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, Çev(ler): Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, Ütopya Yayınları, Ankara, 2006, s. 219

⁶⁴ Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, s. 31, 60. Bu tür inançlar oldukça yaygındır ve günümüzde dahi varlığını devam ettirmektedir. Örneğin, bizim toplumumuzda, adetli bir kadının yeni doğan bir çocuğun yüzüne bakması durumunda bebeğin yüzünün lekeli olacağına dair bir batıl inanç vardır.

⁶⁵ Örneğin İslam dini, Kutsal kitapta da yer aldığı şekli ile, adetli kadınla cinsel ilişkiye girmeyi kesin bir dille yasaklamıştır. Kadının adet gördüğü dönemde eşi ile cinsel münasebette bulunmaması ile ilgili olarak İslam dininin kutsal kitabında konuya şu şekilde yer verilir: " Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki; o, bir

hatabı olan kadının da yükümlü olduğuna inandığı ibadetlerini yerine getirmesi inandığı din tarafından yasaklanmıştır ya da daha yumuşak bir ifadeyle ertelenmiştir.

İslam düşünürü Gazali, kadınların toplumsal konumlandırılışını (aile-toplum) Havva'nın cennette işlediği suçla ilişkilendirmektedir. Ona göre Havva cennetteki yasaklı meyveyi yediğinde Allah kadına on sekiz ceza vererek yeryüzüne gönderdi. İçerisinde gebelikten doğuma ve adet kanamasına varıncaya dek kadın cinselliğinin fizyolojik özellikleri kadar ana-babadan ayrılış ve bir yabancıyla evleniş⁶⁶ dair sosyal durumların da sıralandığı ceza listesinde dikkatleri çeken, kadını cinsiyetiyle tanımlayan temel özelliklerinin söz konusu edilen ceza listesinde yer almasıdır. Bu bir bakıma kadının cinsiyetiyle ilgili fizyolojik özelliklerinin, ona yaratıcısı tarafından verilen cezanın bir sonucu olduğunu gösteriyor. Gazali'nin tespitlerini ciddiye alacak olursak; kadın, kadın olduğu için en baştan kirlidir ve kutsal dışıdır!

Neredeyse tüm inanç biçimlerinde kutsal olan içerisinde yer alan kan imgesinin bu alanın dışına taşarak kirli şekilde anlamlandırılması ve "kirli kan" ile kadın ve kadın cinselliğinin yan yana getirilişine örnek teşkil etmesi bakımından Eski Roma aile ve toplum yaşamını tanımlayan "*pietas*" kavramı son derece önemlidir. Quignard'ın da dediği gibi, *pietas* Roma'da baba ile oğul arasındaki bağı ifade eden ve bu bağı Tanrısal sevgi anlamından kayıtlayan bir kavramdır. Başka bir ifade ile *pietas* gereği oğlun babaya bağlılığı bir görevdir.⁶⁷ Roma'da aile reisi (baba) çocuklarına yaşamlarını vermiştir, ancak onları geri de alabilir.⁶⁸ Burada söz konusu öykünmenin Tanrısal bir edime göndermede bulunduğu-

rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever." İlgili ayet için bkz. Kur'an, Bakara; 222.

⁶⁶ Tannahill, Reay, *age*, s. 198

⁶⁷ Quignard, Pascal, *Cinsellik ve Korku*, Çev: Aykut Derman, Can Yayınları, İstanbul, 2001, s. 20

⁶⁸ Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi Cilt: 1*, Çev: Hülya Tufan, Afa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 139

na kuşku yoktur. Baba (Romalı Baba) bir bakıma cinselliğinin bir sonucu olarak Tanrısalsal bir konuma erişir. Cinselliğini (üremedeki etkili özelliği olan spermelerini) kullanarak çocuklarını (yaratır!) ve yarattıkları üzerinde de müthiş bir tasarruf gücü bulunmaktadır. Bu bağlamda çocuklar da babalarına sadakati yaşamsal bir ilke durumuna getirmişlerdir ve babalarına olan bağlılıkları Tanrısaldır.

Roma'nın kurucu unsurlarından bir olan bu özellik dışında karı ile koca arasındaki bağ son derece insani ve evliliği başlatmak için el sıkışmak bile yeterlidir. Bundan başka, kadın açısından bakıldığında ırza geçme, dölleyiciliğin kirlenmesine neden olduğundan, burada(Romalılarda), pietasın gereği olan sadakati aynı spermelerden gelen soy güvencesinin bir sonucu veya gereği olarak okumak önemlidir. Yani, ırza geçme sonucunda lekelenmeden dolayı dölleme sonucunda dünyaya gelecek çocuk pietası bozacaktır. Ayrıca ırzına geçilmiş kadının cezası ölümdür. Buna karşılık anne olmamış ya da olmayacak kadınlar her şeyi yapabilirler. Toplumsal normların kabul etmediği biçimlerde örneğin evli bir kadının kocasını bir başkası ile aldatması ya da bir başka erkeğin tecavüzüne maruz kalması sonucunda Romalıların inanişına göre ortaya çıkan kan kirlenmesi (stuprum) anne olmuş kadınların sorunudur.⁶⁹ Burada "kirlenmiş kan " ifadesine dikkatleri çekmek istiyoruz. Çocuğun dünyaya gelişinin dolaysız nedeni sayılan erkek spermelerinin, pietas biçiminde ifade edilen, baba ile oğul arasındaki Tanrısalsal bağın zincirlerini oluşturduğuna duyulan inanç, Romalılarda, ırza geçme (tecavüz) gibi bir olayda bile, dölleyenin (ırza geçeni-tecavüzçüyü) değil, döllenenin (ırzına geçilen-tecavüz edilen)

⁶⁹ Quignard, Pascal, *Cinsellik ve Korku*, s. 21. Bu arada geleneksel toplumlarda kadının ancak erkek ile olan ilişkisi sayesinde kutsal hiyerarşik düzene dâhil olabildiğini hatırlatalım. Örneğin Eski Hint'te Kadınlar yüksek kasttan bile olsalar, özgün bir inisiyasyona sahip kabul edilmezler; ancak, evlenene kadar babalarının, evlendikten sonra da, ailenin mistik lideri sayılan kocalarının saygınlığı nedeniyle kutsal soylu sınıfa dâhil edilirlerdi. Yukarıda sözünü ettiğimiz Romalılarda evli kadın, kocasına eşit olarak kabul edilmez, yasal olarak kocasının bir kızı kabul edilirdi. Koca ailenin hem önderi hem de rahibiydi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Evola, Julius, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, Çev: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 248

kanının kirlenmesine sebebiyet vermektedir. Adet kanamasından başka, pietas inancı gereği, Roma'da tecavüze uğrayan kadının kanının kirlenmesi bize, kadınlık durumunun, geleneksel toplumlarda kimi örneklerle de gösterdiğimiz gibi, potansiyel olarak "kirli kan" ile tarif edilerek bu durumun onun (kadının) kutsallık alanının dışında konumlandırılmasına neden olduğunu gösteriyor.

Geleneksel toplumlarda pek çok durumda kutsallık atfedilen kan(ın), adet kanaması ve yukarıda Roma örneği ile de serilmemeye çalıştığımız gibi, kimi durumlarda yalnızca kadınlık durumlarıyla ilgili olacak şekilde kirlendiğini gördük. Şimdi zihinsel bir fantazma ile kadınlık durumunun nasıl olup da çoğu durumda kutsallıkla bir anılan kanı (kutsal kanı) kirlettiğini sorgulamak istiyoruz. Başka bir ifadeyle kadınlık durumunun kendisine koşut özelliklerinin (adet kanaması gibi), pek çok örnekte kutsal sayılan kanı bir bakıma tersinden anlamlandırarak kirli saymasını kadınlığın erkekliğin tersi oluşu ile açıklayabilir miyiz? Yani kanı gerektiğinde kutsal yapan, pietas örneğini de hatırlayacak olursak, bir erkeklik durumu mudur? Erkek-kadın cinsel birlikteliğinin bir anlamı olacak şekilde, kutsallığın çoğu durumda söz konusu birliktelikte etken olana (erkeğe) yakıştırıldığı bir zihinsel belirlenimden söz etmek ne ölçüde doğru olacaktır?

Bu sorulara bir cevap aramadan önce ve belki de cevap verebilmemizi kolaylaştırması bakımından "kirli" ve "murdar" kavramlarını açıklamak gerekecektir. Buna göre Farsça kökenli ve temel olarak kirli, pis anlamında kullanılmakla birlikte bundan başka cinsel birleşmeden sonra yıkanmamış kimse veya şeriat esaslarına uygun olarak kesilmemiş hayvan için de murdar kavramı kullanılabilir. Kirli ise daha düz bir anlama sahiptir. Pis ve murdar kelimelerini karşıladığı gibi adet kanaması geçiren kadınlar için de kullanılmaktadır.⁷⁰ Genel olarak aynı anlamda kullanılan murdar ve kirli kavramlarının her ikisi de, dikkat edilecek olursa, cinsel ilişki sonrası yıkanmama, adet dönemi ve dinsel esaslar gözetilmeden kesilmiş hayvan gibi temalarla anlamlandı-

⁷⁰ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük Cilt: 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 876-1045

rıldıklarından, kutsalın dışında bir yerde konumlandırılmışlardır. Örneğin toplumumuzda kendiliğinden ölmüş yani bıçak vurulmadan veya kanı akıtılmadan ölen hayvanların eti, dinsel bir hassasiyet gözetilerek murdar ilan edilir ve yenmez. Burada olup biten akıtılamayan kanın normalde eti yenecek hayvanı kirletmesidir. Kan bu örnekte de tersten bir anlamlandırmayla içerisinde yer aldığı varlığı (canlıyı) kirletmekte ve murdar etmektedir. Kısaca denilebilir ki, kirli ve murdar olmak kutsallıkla bağdaşmama durumudur. Söz konusu duruma sebebiyet veren şey ister doğal bir gerçeklik isterse insanların edimi sonucu gerçekleşmiş olsun İslam dini murdar olmayı bir bakıma inkârcı olmak biçiminde de tanımlayarak⁷¹ murdarlığın bizzat kendisinin din-kutsallık dışı oluşunu ifade etmektedir.

Kirliliği ve murdarlığı bu şekliyle ifade ettikten sonra asıl söylemek istediğimizi daha dolaysız bir biçimde söylemek gerekirse; kanı kirleten ve onu taşıyan bedenin bir anlamda murdar olarak nitelendirilmesinde etkin rol oynayan nedenlerden birinin de cinsellik olduğunu düşünebiliriz. Yani kutsallıkların (tanrısal olanın), kozmogonilerde anlatıldığı gibi, yeryüzü (Gaia) ile gökyüzünün (Uranos) ayrılması sonucu gökyüzüne çekilmesi ve yeryüzündeki yaratımı yağmurla gerçekleştirmesine benzer şekilde⁷², insanlar arasında da kutsallık, erkek ve kadın cinselliğinin etken ve edilgen rolleri üzerinde kendini bir tarafta ifade etme ihtiyacı hissetmiştir diyebiliriz. Öyle ki, kutsallığın, spermeleriyle yaratımda aktif olan erkeklik üzerine yansıtılmasından sorumlu olan toplumlar (erkekler), inanışlarını kendi yaşam pratikleri üzerinde inşa ettiklerinden kutsallığın sırrını ve ayrıcalıklı belirlenimlerinden maksimum düzeyde faydalananlar olmuşlardır. Janet Chawla'ya göre modern öncesi toplumlar dinsel- kültürel gelenekleri gereği, kadın doğurganlığının temel göstergesi olan adet kanamasını kirliyle bir araya getirerek, kadın doğurganlığının temsil ettiği ilksel dinsel

⁷¹ Yunus, (10;100)

⁷² Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 245

dürtüyü maskeleye, kirletme, hatta şeytansılaştırma eğiliminde olmuşlardır.⁷³

Gerek Yahudi ve Hristiyan inançlarında hadım edilmiş kimse-lerin inananlar cemaatinin bir parçası olamayacağı şeklindeki dinsel kanı, gerekse Veda ve Hindu inanışlarında hadım edilmiş erkeklerin murdar olarak görülmesi⁷⁴ yukarıda söylemek istediklerimiz açısından önemlidir. Çünkü buradan hareketle diyebiliriz ki, hadımlık (erkek cinselliğinin pratiğe dökülmesinin aracı olan erkeklik organının işlevsizliği veya yitimidir) cinsel açıdan bir edilgenlik durumudur. Üstelik kimi inanç biçimlerinin hadımlığı inananlar cemaatinin dışında değerlendirmesi veya murdar olarak görmesinin bize gösterdiği şey; kirliliği, murdarlığı ve genel olarak kutsal dışılığı yaratan şeyin bir tür edilgenlik ya da daha açık bir ifadeyle erkeklik organına sahip olmayış olduğudur. Doğasal çevrimin kendi döngüsünün bir parçası olan cinsellik ve bu edim içerisinde etken ve edilgenliğin temsil edildiği üreme organlarının işlevselliği ile cinsiyeti belirlemesinin insan yaşamında çeşitli biçimlerde anlamlandırmalara maruz kaldığı ve hatta dinsel inançlarla ilişkilendirdiğini söylemek için gereğinden fazla bilgiye sahibiz.

Tipta utanmaya yer yoktur telkinine benzer şekilde Romalılar da müstehcenliği evliğin etkin dili olarak tanımlıyor ve bundan dolayı utancı yasaklıyordu. Kadınları doğurgan kılan, onlara zaferleri getiren, her evin damına, her yolun kavşağına ve her tarlanın sınırına dikilen müstehcen heykelcikler kuşkusuz Tanrı(lar)ın rızasını kazanmak içindi.⁷⁵

Cinsellik edimini kutsallıklarla kesiştiren en önemli kavrayışlardan biri de, belki de tüm dinlerde az ya da çok veya belli-belirsiz yer alan, bu edimin (cinselliğin), bir bakıma, doğasal çevrimin ve yaratımın en somut ve deneyimlenebilen parçası oluşudur. Biraz daha açmak gerekirse, her zıtların birlikteliği der, Eliade, bir

⁷³ Chawla, Janet, "Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Tohum, Toprak ve Tahılın, Cinsiyetlendirilmiş Temsilleri", **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, s. 256

⁷⁴ Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, s. 211

⁷⁵ Quignard, Pascal, **Cinsellik ve Korku**, s. 22-23

düzey kırılması gerçekleştirir ve bu ilk kendiliğindenliğin (yaratımın) yeniden keşfiyle sonuçlanır.⁷⁶ Burada zıtların yani erkek-kadın cinsinin biyolojik birlikteliğinin (cinsel birlikteliğinin), geleneksel toplumlarda, bir düzey kırılmasına uğrayarak akla gelen her şeyin yaratımını neye atfediyorlarsa (inanıyorlarsa) onun bir tür modeli olarak veya ilk kendiliğindenliğin (yaratımın) yeniden keşfiyle sonuçlanması bu bakımdan anlamlıdır. Öyle ki, kadının tarlayla, erkeklik organının sabanla ve ekimin-hasadın doğumla özdeşleştirilmesinin⁷⁷ tarım toplumlarının yaradılış ve özellikle de diriliş mitleri ve gökyüzü tanrıları ile yeryüzü ana ile ifade ettikleri ve bunun üzerine sistemleştirdikleri dinsel inançların temelini bu şekilde cinsellik (üreme-doğum) oluşturmaktadır.

Birçoğu Orta Avrupa'nın doğusunda olmakla birlikte Fransa, Ukrayna ve Sibirya'da olmak üzere, binlerce yıl öncesine ait, altmıştan fazla "Venüs heykelciği" bulunmuş ve birçoğu küçük olan bu heykelciklerde, birkaç istisna hariç, yüz yapılmamasından başka Venüsler annelikle ilgili bölgelerin fazlasıyla abartıldığı dişi formlar olarak tasvir edilmişlerdir.⁷⁸ Boyları 5-25 santimetre arasında değişen ve taş, kemik ve fildişinden yontulan bu heykelcikler ile ilgili yürütülen çalışmalara dayanarak bunların dinsel işlevinin ne olduğunu ortaya koymak mümkün değilse de, Venüs heykelciklerinin kadın kutsallığını, tanrıçaların büyüsel-dinsel güçlerini temsil ettikleri düşünülebilir.⁷⁹

Avcı-toplayıcı ve kır topluluklarının yaradılış mitlerine, tarım toplumlarının ise diriliş mitlerine ilgi göstermeleri⁸⁰ anlaşılabilir bir durumdur. Başka bir deyişle, kır ve tarım toplumlarının inanç karakterini ve buna koşut inanma pratikleri belirleyen, insan etkinliklerine yön veren temel güç olan üretim etkinliğinin kendisi olmuştur.

⁷⁶ Eliade, Mircea, **Mistik Hint Erotizmi**, Çev: Renan Akman, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 11

⁷⁷ Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 260

⁷⁸ Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, s. S. 32

⁷⁹ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 33-34

⁸⁰ Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, s. 48

Tarım devriminin ilk ve belki de en önemli sonuçlarından biri, tarım öncesi avcı-toplayıcı ve kır toplulukları insanının değerlerinde bir krize yol açmasıydı. Hayvan dünyasıyla dinsel nitelikteki, ilişkilerin yerini, insanlar ile bitkiler arasındaki mistik dayanışma alıyordu. Örneğin tarım devrimi öncesinde yaşamın özünü kemik ve kan temsil ederken; –burada kastedilen kemik ve kana atfedilen kutsallıktır- artık bu değerleri sperm ve kan temsil eder hale gelmiş ve doğal olarak kadın ve dişiliği kutsallığın merkezinde yer almaya devam etmiştir. Toprağın bereketinin kadının doğurganlığı ile uyumlu olmasıyla ilişkilendirilerek mahsulün bolluğundan (bereketinden) kadınların sorumlu tutulması, yaratımın sırrını bilmenin kadınla ilişkilendirilmesidir. Çünkü toprak kadınla özdeşleştirilmektedir. Ne ki, daha sonraları, sabanın keşfi ile tarımsal etkinlik de cinsel birleşmeyle özdeşleştirilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, söz konusu keşif öncesi binlerce yıl yeryüzü kadına dayalı bir doğurganlığa sahip olmuştur. Mitolojik tanrıça Hera'nın tek başına hamile kalmasından –burada Hristiyan inancında Meryem'in bir erkeğin dahli olmaksızın Hz. İsa'ya hamile kalması hatırlanmalıdır- insanların topraktan doğuşu gibi inançlar veya yeni doğan çocuğun toprak üzerine bırakılması gibi pek çok halk inancında bu izleri ayırt etmek mümkündür.⁸¹

Tam da bu kısma bir ilave yapmak gerekirse; dinsel inançların, sözü edilen geçmiş kültürlerde, en cazibeli ve kışkırtıcı yanını, ilk yaradılış (kozmozgoni) ve bunun insan yaşamında tasavvura dayalı bir kavrayışla çevrimsel olarak gözlemlenebilir/deneyimlenebilir olmasının oluşturduğu vurgulanmalıdır. Bu bakımdan tarım sonrasında sabanın keşfine kadar –ki bu çok uzun bir dönemdir- yaratımın sırrının kadının doğum becerisi ile ilişkilendirilmesi ile sabanın keşfinden sonra anılan yaratımın tohum/sperm ilavesi ile cinsel birleşmeyle özdeşleştirilmesi, kutsalın bilgisinin imtiyazlı sahibi olarak erkeği işaretlemiştir. Demek ki, dinsel sırrın (burada paranteze aldığımız biçimiyle yaratımın sırrının) insani yapıp etmelerle temsilinde ön plana çıkan cinsiyet ve cinsellik inancın bütününde bilinenden daha büyük bir etkiye sahiptir.

⁸¹ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 58

Yaradılış ve diriliş mitleri ile kır ve tarım toplumları üzerine yapılan değerlendirmelerle ilişki aradığımız cinsellik ve kutsallık bahsinde sabanın keşfinin en önemli sonucu; bir anlamda, geçmişin tohumlanıp geleceğin hasadı olmuştur. Cinselliğin kutsallıklarla ilişkisi sözü edilen biçimiyle tek tanrılı büyük dinler öncesinde dolaysız görünümeler sunmasına rağmen, birazdan kısaca değerlendireceğimiz biçimiyle tek tanrılı dinlerde ve özellikle Hıristiyanlıkta cinsellik kutsallığı kirleten ve kutsallık dışı bir edim olarak kodlanmıştır.

Yahudi inancı ile başlamak gerekirse, cinselliğin dini ve kültürel olarak tüm zamandizinsel boyutta meşru sayılan biçimi olan evlilik ve üreme konusunda İbraniler dikkat çekici bir hassasiyete sahip olmuşlardır. Yahudi şariatına temel olan Eski Ahit'in ilk beş kitabında (erkeklere hitaben) semereli olup çoğalmaları emredilmektedir. 'Seçilmiş halk' olan İbraniler, İsrail'in çocuklarını güçlendirip çoğaltacak evlilik ve bu meşru birliktelik içerisinde üreme amaçlı cinsellik söz konusu olduğunda oldukça teşvik edicilerdir. Yasalar, evlilik bağı ile bir araya gelmiş kadın ve erkeğin cinsel birlikteliğinin dışında bir cinsellik ilişki biçimi tanımadığı gibi bu tür cinselliği de (evlilik gereği cinselliği) üreme amaçlı olmak kaydıyla gözetmeyi yeğlemiştir. Örneğin, yeni evlenmiş bir erkeğin, 'karısıyla mutlu olması için', bir yıl boyunca askeri ve işle ilgili yükümlülüklerinden muaf tutulmasının hükmedilmesi bu bakımdan anlamlıdır. Bunun dışında yani meşru evlilik formu dışında ise cinsellik, İbrani inançları gereği lanetlenmiş, yasaları gereği ise şiddetli cezalara muhatap kılınmıştır.⁸²

Hıristiyanlıkta da durum farklı değildir hatta cinsellik kutsallıkla asla yan yana getirilmemeye çalışılmaktadır. Aziz Augustinus'un ifadesine göre, günah alışkanlığı ilk insanla birlikte ortaya çıkmış ve üreme alışkanlığı ile aktarılacak insanlığın tenine sinmiştir.⁸³ Öyle ki, Adem ile Havva'nın soyundan gelenlerin içlerinde var olan cinsel arzularla aktarılan ilk günahı insanın hala taşımasının ve cinsel organların, sapkınlığın, cinsel dürtülerin dizginlenememesinin ve

⁸² Tannahill, Reay, *Tarihte Cinsellik*, s. 64

⁸³ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt: 3, s. 62-63

cinsel birleşmenin genellikle utanç uyandırmasının nedeni de sözü edilen günahın insanlığın tenine sinmiş olmasıdır. Bu bakımdan şehvet ve cinsellik ilk günah doktrininin ayrılmaz bir parçasıdır ve insanlığın düşüşünden (cennetten kovulma kast ediliyor) sonra gerçekleştirdiği her cinsel birleşme edimi tartışmasız kötü olduğu gibi bu edimin sonucu olarak doğan her çocuk günahla doğmuştur.⁸⁴ Burada *vaftiz** arınmayı sağlıyor olsa da Hristiyan anlayışında beden potansiyel olarak günahla çok kolay bir araya gelebileceğini belirtmek gerekir.

Erken dönem Hristiyanlığının çok okunan isimlerinden biri olan Tertullian'ın 'O son haz dalgasında (orgazm), ruhumuzdan bir şeylerin bizden kopup gittiğini hissetmez miyiz?' ifadesi, orgazmın insan ruhunu zayıflattığını ve buna karşın cinsel perhizin güçlendirdiği fikri kilisenin genel tutumu ve cinsel ahlâk anlayışının zemin bilgisini temsil edecek olması bakımından önemlidir. Helenistik görüşe göre –ki Kilise bunu devam ettirmiştir– cinselliğin büyük hazzı yani orgazm ve meni boşalması karşısında ödediğimiz bedel giderek daha az manevî bir varlık haline gelmek ve erdemlilikten bir şeyler yitirmektir. Söz konusu inanç zamanla Hristiyan cemaatini genel bir ön kabul biçiminde ikiye ayıracak olan bir anlayış geliştirdi. Buna göre bekâretini koruyanlar daha iyi Hristiyanlar olarak, diğerleri ise yani daha az değerli varlıklar olanlar ise yalnızca bedenlerini ciddi bir gûnahtan sakınacak kadar denetlemeleri beklenenlerdi.⁸⁵

⁸⁴ Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, s.124. İlk günahla ilgili olarak ayrıca bkz. McGrath, Alister E., **Christian Theology: An Introduction**, Blackwell Publishing, 4. Edition, 2006, s. 338-362

* Vaftiz tüm zamandizinsel boyutta suyun arındırıcılığının tipik bir simgeselliğini yansıtmakla birlikte Hristiyanlık inancında ilk gûnahtan arınmanın bir yönüyle ilişkisi kurulan İsa Mesih'in Ölüm ve Dirilişi ile de irtibatlandırılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Cilt: 2**, s. 394-395

⁸⁵ Battaglia, Anthony, "Helenistik Beden Kavrayışı ve Hristiyan Toplumsal Etiğindeki Etkisi", **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, Der: Sylvia Marcos, Türkçesi: Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2006, s. 146-147. 11. yüzyılda Papa VII. Gregonus şiddetli tepkilere rağmen din adamlarının evlenmelerini yasakladığında, Almanlar karılarından vazgeçmektense yaşamlarından vazgeçeceklerini açıklamalarına rağmen sonuç değişmemiş ve din

Kitabi dinlerin sonuncusu olan İslam'la devam etmek gerekirse bir açıklama yapmayı gerekli görüyoruz. Çünkü muadili sayılan diğer dinlerle karşılaştırıldığında hakkında sanıldığından daha fazla eser verilmiş ve göreliliği bir serbestliğin yaşanmış olduğu cinsellik konusunu burada tüm yönleri ile aktarmak mümkün olmadığı gibi bu, çalışmanın da sınırlarının dışına taşacak çaba olacaktır. Bu bağlamda İslam ve cinsellik konusuna Yahudilik ve Hıristiyanlıkta değindiğimiz ölçülerde değineceğiz.

Kitabi dinler içerisinde İslam'ın cinsellik konusunda göreliliği bir olumlama tutumu takındığını ilk elden yani İslam'ın kutsal kitabından takip etmek olanaklıdır. Özellikle gerek Yahudiliğin, gerekse Hıristiyanlığın cinsel ilişkiyi meşru evlilik bağı içerisinde dahi üreme amaçlı olması dışında mazur görmemesi hatırlanacak olursa; İslam'ın meşru usuller ve formlar dâhilinde cinsel ilişkiyi, en azından, kutsallık dışında bir yerde, kirli veya ruha/inanca zarar verici bir edim şeklinde görmediğini söyleyebiliriz. Ayrıca, Kilisenin evlenmektense bekârlığı kutsallaştırmasının aksine, İslam'ın evliliği tavsiye ettiğini belirtmeliyiz.⁸⁶ Ancak bu durum, İslam'ın toplumsal pratikte yer edindiği biçimiyle cinselliğin ve çağrışımlarının (özellikle de kadın ve bedeninin) kutsallıklar dışında değerlendirilmediği gibi bir sonuca da götürmemelidir bizi. Çünkü İslam da diğer muadili büyük dinler gibi, bu dinin yetkili sayılan kişi ve kurumlarının bakabildiği pencereden bakarak, cinselliğin toplumsal pratik içerisindeki konumunun belirlenmesinde baskın bir rol oynamıştır. Zaman içerisinde, özellikle de, kadın ve bedeni üzerine sıkıştırılan ve neredeyse sadece bunun üzerinden ifade edilmeye başlanan cinsellik ile ilgili olarak İslam dinini temsil gücünü kendinde bulan ve kitlelerce de bu özelliklerinin teyit edildiği kişiler-kurumlar etkili olmuşlar ve farklı cinslerin! (kadınların) yaşamsal-toplumsal edimleri çeşitli belirlenimler ve anlayışlarla sınırlandırılmıştır.

adamlarının bekar kalması ilkesi kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tannahill, Reay, **Tarihte Cinsellik**, s. 125

⁸⁶ Cinsel münasebeti belirli bir ölçülülükle serbest kılan hüküm için bkz. Bakara, 2/223 ve evliliği teşvik eden ayet için bkz. Nur, 24/32

Öyle ki, “Sokakta yürürken bedeninize yabancılaşmaya başladığınızı hissetmişsinizdir. Bedeniniz artık tamamen kendi bildiğiniz beden olmaktan çıkmış, onu fitne kaynağı olarak görmesi mümkün bakışlar tarafından da oluşturulan tarihsel, biyolojik [ve] toplumsal bir probleme dönüşmeye başlamıştır.”⁸⁷ Çünkü dışarıya çıktığınız zaman şeytanın sizi takip etmeye başladığına⁸⁸ inanılmaktadır. Bu yüzden her vakit evde tutulmanız gerekmektedir. Aksi takdirde, içiniz ile dışınız bir olmadığından, sokakta size bakan göz(ler)e aldanacak ve yoldan çıkacaksınız.⁸⁹

Yukarıda çeşitli kaynaklara başvurarak oluşturduğumuz kısa mizansenin okuyucunun tebessümle karşılayacağını biliyoruz. Ancak, bu İslam toplumlarının cinsellik konusunda hapsoldükleri yerin kadın ve bedeni olduğundaki ısrarımızı göstermesi bakımından son derece gerçekçi bir anlatıdır.

Burada, tersinden giderek, kadınlık durumunun (biyolojik olarak) bir özelliği olarak, onun sesinden başlamak üzere, insan olarak beden diline ve bedeninin sunumunda bir tür bedensizleştirmeye varacak biçimde kadın ve cinselliği değil ama bunu yasaklayan, sınırlandıran veya bağımlı kılan sayısız form, kutsallaştırılmasa da, dinin gerekliliklerinden sayılmıştır. Burada olup biten; biyolojik olarak erkeklerden farklı olan kadının tamda bundan dolayı dinin çeşitli yorumlamalarını yapmaya muktedir kişi ve kurumlarca, sözde, dinin gerekliliklerinin bir sonucu olarak yalnızca maddi olarak (bedensel sunumla) değil, sosyal olarak da (bi-rey) silikleştirilişinin, bedensizleştirilişinin kutsallaştırılmasıdır. Bu bağlamda, denilebilir ki, biyolojik bir varlık anlamında dünyevî olan kadın, modernlik öncesi ve modernlik dışı İslam toplumlarında tersinden bir kutsallaştırma süzgecinden geçirilmiştir.

⁸⁷ Aktaş, Cihan, **Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 63

⁸⁸ Gazali, İmam, **İhyau’Ulumd’d-Din**, Çev: Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 151

⁸⁹ Has Hacıp, Yusuf, **Kutadgu Bilig**, Çev: R. Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1994, s. 326-327

Geleneksel toplumlarda, cinselliğin, cinsel edimin kendisinin ve cinselliğin farklı iki temsili olarak erkeklik ve kadınlık durumunun zamandizinsel boyutun en başından beri dinlerle ve dolayısıyla kutsallıklarla, kimi durumlarda olumlanan/özdeşleştirilen kimi durumlarda ise olumsuzlanan/dışlanan, hatta lanetlenen, bir ilişki düzlemi içerisinde yer aldığını yukarıdaki satırlarda kısaca vurgulamaya çalıştık. Yaradılış ve diriliş mitlerinden kadın-erkek cinselliğinin kendine özgülüklerinin kutsallıklara yansımış biçimlerine varıncaya dek ifade etmeye çalıştıklarımızla ilgili olarak son bir değerlendirme yaparak cinsellik-kutsallık ilişkisini bir sonraki bölümde, kısaca değerlendirilecek olsa da, cinsellik ve dünyevîleşmek bağlamında tekrar ele almak üzere sonlandıracağız.

Bu bağlamda, denilebilir ki, geleneksel toplumlarda, pek çok ilkel topluluk ve uygarlıkta erkek kadından neredeyse her bakımdan üstündür. Belirli bir cinsiyetin temsili olarak değerlendirilmesi gereken erkeklik durumunun dinler ve özellikle de kutsallıklar içerisindeki bu ayrıcalıklı konumunun kaynaklarını belirsiz de olsa yukarıda okuyucuya sezdirdiğimizi düşünüyoruz. Ve buna dayanarak, söylemeliyiz ki; zamandizinsel olarak erkeklik durumunun kadınlık karşısındaki dinsel ayrıcalığı, onun (erkekliğin) kutsallıklar ile daha barışık bir ilişki biçimi geliştirmesine olanak vermiştir. Bu değerlendirmenin sürekliliği dünyevîleşen erillik bahsinde bir sonraki başlık altında sorunsallaştırılacaktır.

F. Sonlu Yaşam-Eskatoloji ve Kutsallıklar

Modernlik öncesi topluluk ve toplumların gündelik yaşamlarından siyasal organizasyonlarına, ekonomik devinimlerinden sanatsal yaratılarına kadar belirleyici olan unsurların başında dinin geldiğinin biliyoruz. Öyle ki, modernlik ile ilgili tüm yazında karşımıza çıkan ana temalardan bir de budur. Yani dinin geleneksel toplumlar üzerindeki belirleyici ve biçimlendirici etkisi. Şimdi tamda bu noktada, dinin modernlik öncesinde, deyim yerindeyse, bu dünyaya ait olan ne varsa onu kayıtlayan belirleyici rolünü daha anlaşılır kılması bakımından eskatolojik öğretilere (kıyamet ve ölüm son-

rası tasavvurlara ilişkin inançlar) ve bunların inanç sistemleri içerisindeki etkinliklerinden söz ederek bu bölümü bitireceğiz.

Eskatoloji kavramı, Yunanca, “*eschatos*” (son) ve “*eschata*”(en son şeyler) sözcüklerinden türetilmiştir⁹⁰ ve son şeylerle ilgili öğretiler ya da dünyanın sonunun gelişiyile ilişkili olaylar anlamında kullanılmaktadır.⁹¹ Bunun yanında anılan kavram, hem gelecekte (gelecekteki sondan) hem de kıyamet ve sonrasında neler olacağının bilgisi şeklinde de ifade edilmektedir.⁹²

İnsanlar dünyanın ve kendilerinin yaratımını nasıl tanrısal bir gücün edimi ile açıklıyorlarsa, benzer şekilde, bu dünyanın ve dolayısıyla insanların da günün birinde yok olacağına ve bunun da tanrısalın eliyle gerçekleşeceğine inanmaktadırlar. Sonlu olmak başından beri var olmanın kaçınılmaz bir uğrağı olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda ölüm, kıyamet ve dünyanın sonunun gelmesi pek çok inanç sisteminin hakkında değerlendirmeler yapması gerekli bir konu olarak süregelmiştir.

M. Ö. 1500 sonrasına kadar hiçbir uygarlıkta dünyanın sonuna dair bir ilginin gözlemlenmediği söylenir. Mısırlılar, Sümerliler, Babilliler, Hint-İranlılar ve geri kalan uygarlıkların tümünde hâkim olan anlayış, Tanrılar tarafından yaratılmış olan bu dünyanın onlar tarafından da gözetildiği ve her zamanda bu şekliyle kalacağıdır. Ne ki, zaman içerisinde bu görüş yerini, Zerdüşt inancında yaygın olarak inanıldığı biçimiyle, dünyanın durağan olmadığı ve gitgide bir tükenişe doğru yaklaşmakta olduğu inancına bırakmıştı. Zerdüşt ve takipçilerine göre, hiçbir şey durağan değildir ve olduğu gibi de kalmayacaktır. *Angra Mainyu*’nun (kaos/kötülük) *asha* (kozmos/iyilik) üzerine saldırısı ve *Ahura Mazda*’nın *asha* yani düzen ve iyilikten yana müdahalesi, koruması devam etmektedir,

⁹⁰ Batuk, Cengiz, **Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 48. İçinde: R. J. Zwi Weblowsky, *Eschatology*, E.R., c.5, s.149.

⁹¹ Bultmann, Rudolf, **History and Eschatology**, Harper Torchbooks, New York, 1955, s. 23

⁹² Larkin, Katrina, J. A., **The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology**, Peeters Publishers, London, 1994, s. 10-14

ancak bu durumun sonsuza kadar bu şekliyle devam etmesi beklenmemelidir. Bu bakımdan bu inanç gereği dünya bir savaş alanıdır ve onun da bir sonu vardır.⁹³ Şaşırtıcı şekilde pek çok inanç biçiminde kendisine yer bulabilmiş olan “Tufan Miti”⁹⁴ ile de dünyanın ve insanlığın sonu kavrayışı ve inancı sürekli canlı tutulmuştur.

İnsanın sonlu yazgısına direnmesi sanıldığından daha erkendir. Çünkü, şeytan kılığına giren yılan, Tanrı’nın cennetin ortasında yer alan ve Adem’e yemeyi yasakladığı ağacın meyvelerinden yemeleri halinde ölümü değil tanrısallığı ve dolayısıyla ölümsüzlüğü elde edeceklerini Adem ile Havva’ya bildirmişti.⁹⁵ Bu bağlamda insanlara ilk atalarından kalan önemli miraslardan birinin de ölümsüzlük peşinde koşma olduğu söylenebilir. Çok sonraları destanlara konu olacak ölümsüzlük arayışları insanlık tarihinde sonlu yaşam ve eskatolojik felaket beklentilerine paralel seyir izlemiştir.

İnsanın ölümsüzlük peşinde koşmasının tarihe bir destan olarak kazınan en önemli örneklerinden biri Uruk Kralı Gılgamış’ın hikâyesidir. 19. yüzyılın ortalarında Ninova’da yapılan kazılarda (1853) ilk kitabelerine rastlanan Gılgamış Destanı (Gilgamesh Epic) 12 kitabeden oluşmaktadır ve Akkadça dili ile yazıya dökülmüştür. İlk kitabelerde Gılgamışın bilgeliğinin ve başarılarının övüldüğü destanla ilgili sürdürülen kazılarda Türkiye-İran sınırında ve Irak’ta yeni kitabeler bulunmuş hatta Türkiye’de

⁹³ Zerdüştlük inancında sözü edilen son, bir sonraki aşamada yeniden dirilme ile sonuçlanacak ve bunu yaşamış olan herkesi kapsayan büyük bir toplanma izleyecektir (İslam inancındaki Mahşer inancı ile benzerliği ilgi çekici). Burada her birey iyi ve kötülüklerinden sorumlu tutularak ak ile kara koyun orada kesin olarak birbirinden ayrılacaktır. Bunu tepelerdeki ve dağlardaki metallerin erimesi izleyecek ve dünyayı kaplayacak olan bu metal akıntısından herkes geçecektir. Doru olanlar (ak koyunlar) ılık bir sütün içinden geçmiş gibi hissedecekler ancak kötüler (kara koyunlar) yok olacaklardır. Kıyamet habercisi ilk peygamber olan Zerdüştlük ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cohn, Norman, “Zaman Nasıl Tükenmektedir”, **Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları**, Editör: Malcolm, Bull, Çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31,40-41

⁹⁴ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 83-84

⁹⁵ Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 286-287

Boğazköy ve Sultantepe’de de destanın izlerine rastlanmıştır.⁹⁶ Destanın bütününe bakıldığında yarı tanrı yarı insan olarak Gılgamış kadınlara ve genç kızlara tecavüz eden, erkekleri ise ağır işlerde çalıştırarak güçsüz bırakan bir despot olarak sunulur. Bu durum karşısında kendilerine yalvaran site sakinlerini dikkate almak zorunda kalan tanrılar Gılgamış’la baş etmesi için bir tür dev yaratmaya karar verirler. Enkidu olarak bilinen bu yarı vahşiyi ayartmak Gılgamış için zor olmamış; onu baştan çıkartarak Uruk’a getirmesi için bir tapınak fahişesi gönderen Gılgamış rakibiyle ilk karşılaşmasında onu yenmiş, üstelik onunla dostluk kurarak tanrıların planlarını boşa çıkarmıştır. Dostuyla karıştığı birçok maceradan sonra Gılgamış’ın hayatı Enkidu’nun ölümü ile değişir ve bizim ilgimizi yönelttiğimiz ölümsüzlük arayışı da bundan sonra başlar. Ne ki, pek çok garip maceradan sonra ölümsüzlük arayışı başarısızlıkla sonuçlanır.⁹⁷ Tarihin kaydettiği en ünlü destanlardan biri olan Gılgamış destanında kahramanın yaşadığı başarısızlık insanın sonlu yazgısının değişmeyeceğinin de önemli işaretleyicilerinden biridir.

İnsanın sonlu yazgısını bilmekle birlikte bunu değiştirme yönünde sürekli arayış içinde olduğu ve bu yönde bir arzu duyduğuna kuşku yoktur. Çünkü Eliade’den öğrendiğimiz kadarıyla, kadim Çin’den İran inanışlarına ve hatta Roma dünyasına ve tüm Avrupa’ya ünü yayılan “Dirilten Ot” efsanelerini/inanışlarını⁹⁸ sözünü ettiğimiz çaba ve arzunun bir yansıması olarak okumak gerekecektir.

Bu bölümün son kısmında eskatolojik öğretilere ve insanlığın varoluşuna eklemlenmiş olan sonlu yazgının onun inanma biçimleri ve pratikleri üzerindeki etkilerinden söz etmeye çalışırken çalışmamızın ana hipotezi olan modernlik öncesi toplumların dün-

⁹⁶ Sandars, Nancy K., *The Epic of Gilgamesh*, Penguin Classics, 1997, s. 9-12 Ayrıca bkz. George, Andrew, *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Translation: Andrew George, Penguin Classics, 2003.

⁹⁷ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt: 1, s.97-99

⁹⁸ Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 290

yevî olanı kutsallaştırdığı savunumuzun bu bağlam içinde de sınanabilir olduğunu serimlemeye çalışıyoruz. Başka bir deyişle, eskatolojik miras ve kıyamet beklentileri toplumların müdavimi oldukları inanma biçimlerinin ve sistemlerinin temel kurucu unsurlarından biridir. Bu bağlamda, beklenen son ve bunun kutsalla ilişkilendirilmesi – ki, modern dönemde kıyamet senaryolarının nasıl dünyevîleştiği değerlendirilecektir- çerçevesinde inanılan bir olasılık olarak “kıyamet”, zamandizinsel seyrin önemli bir bölümünü kaplayan bir kutsallaştırma faaliyetinin bir parçasıdır. Öyle ki, yukarıda Gılgamış Destanıyla sözünü etmeye çalıştığımız ölümsüzlük arayışları, Çin, İran, Roma ve tüm Avrupa’da bilinen “dirilten ot” efsaneleri ve bize daha tanıdık gelen Lokman Hekim anlatıları bunun en anlamlı örnekleridir.

Diğer taraftan, sürekli peşinden koşulan sonlu yazgının üstesinden gelme çaba ve arzusunu, bir yönüyle de, kutsal bir meziyet kazanma veya tanrısal bir özelliğe sahip olma gayreti biçiminde de yorumlayabiliriz. Çünkü ölümsüzlük tanrısal bir özelliktir ve mecazî anlamda da olsa ölümsüzlük atfedilenler (şehitler veya azizler gibi) kutsallığı tescilli olanlardır. Bu yüzden insanlığın zamandizinsel serüveninin ayrılmaz bir parçası olarak süregelen sonlu yaşam ve kıyamet beklentilerinde, ister sonsuz yaşam kovalanmış isterse de kıyamet günü büyük bir tefekkürle beklenmiş olsun bu iki edimde de kutsanan ölümsüzlüktür. Burada ölüm ve ölümsüzlük birbirine karışır ve böylece insan sonlu yazgısıyla yaşamayı öğrendiği gibi bu sonun kendisini de kutsallaştırarak ölümsüzlük iddiasını sürdürmüş olur. Bu bağlamda modernlik öncesi yani geleneksel toplumların üyeleri ölümden korkmaz (modern toplumlar ve ölüm korkusu sonraki bölümde tartışılacak). Ölüm bir son değil, miatlı bir alan olan dünyevî yaşamın sona erip öte dünyaya atfedilen yaşama geçileceğinden, sonlu bir başlangıçtır.

Bilinen kıyamet anlatılarının, tüm inanç biçimlerinde esaslı farklılıklar göstermediklerini biliyoruz. Buna göre, ahlâk giderek çöker, insanlar birbirlerini boğazlamaya (öldürmeye) başlar, yer sarsılır ve büyük depremler olur, güneş ışığını kaybeder (aslında

kaybolan Tanrı'nın ışığıdır) ve kararır, yıldızlar aşağı düşer, zincirlerinden kurtulan canavarlar dünyaya saldırır ve büyük yılan okyanustan dışarı çıkar ve benzeri. Bunların dışında daha özgül sayabileceğimiz senaryolar da vardır elbette. Örneğin üç yıl kadar sürecek olan uzun bir kış dönemi veya ölümlerin tırnaklarından yapılmış bir gemiyle gelecek olan bir dev sürüsü gibi. Bunlardan başka, kavmi bir inanç olmayı hep korumuş olan İbrani geleneğinde olduğu gibi milletlerin yok edilmesi, İsrail'in kurtuluşu, sürgünlerin Kudüs'te toplanması ve ülkenin cennete dönerek Tanrısal egemenliğin kurulacağı biçimindeki son derece adrese mahsus öğretiler de vardır. Ancak, daha yakın zamanlara geldiğimizde ve eskatolojik kehanetler arasında en iyi bilinen ve çokça inanılan (üç büyük dinin kutsal metinlerinde de geçer) en önemli motif Mesih'tir.⁹⁹

Pek çok dinde ve bunlara ait kutsal metinlerde göksel bir amacı gerçekleştirmek amacıyla gelecek bir liderden (kurtarıcıdan) söz edilmektedir. Genel olarak kurtarıcı dünyanın sonu yaklaştığında Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilecek, ona (Tanrıya) inananları kendi liderliğinde toplayarak kötülöklere karşı savaş verecek ve kötölükleri yeryüzünden silecektir. Bu kişi (kurtarıcı) Yahudi ve Hristiyan inancında *Mesih*, İslam inancında *Mehdi* –bir kısım Müslümanlar Mehdi ile birlikte Mesih İsa'nın da geleceğine inanmakta ve Şiiler de Mehdi ve Mesih'i tek kişi yani *İmam Mehdi* saymaktadırlar-, Budizm'de *Maitreya Budha*, Hinduizm'de *Kalki*, Zerdüştlükte *Saoşyant* ve Konfüçyus inancında *Doğru Kişidir*.¹⁰⁰

İbranice “yağlanmış birisi” anlamında kullanılan Mesih kavramı Eski Ahit'te kadim İsrail krallarına atfen kullanılırken -eskatolojik bir kurtarıcı olarak değil- Ahitler Döneminden itibaren biraz daha farklı bir anlam kazanarak İsrailoğulları Krallığını yeniden inşa etmesi ve onları kötölüklerden koruması, kurtarması beklenen eskatolojik krallar/peygamberler kullanılmaya başlan-

⁹⁹ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt: 2, s. 187, 291-293

¹⁰⁰ Batuk, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, s. 62

mıştır.¹⁰¹ İbranilerde Mesih figürünün en baştan İsrail krallarına atfen kullanılmış olması sebepsiz değildir. Çünkü Mesih fikri temelde kozmolojik değil siyasaldır ve esin kaynağı da İsrailoğullarını siyasal anlamda zirveye çıkarmaktır. Bu bağlamda Yahudi inancında Mesih inancı siyasal ve etnik öge ile kol kola gider.¹⁰²

Hristiyanlığın Mesih figürü olan İsa Peygamberin çarmıha gerilmesi ve Mesih olarak ilan edilmesi ile ilgili en eski metin M.S. 61-64'lerde yazılmıştır. Söz konusu metin Mesih'ten şöyle söz eder: Mesih ki, Allah'ın suretinde olduğu halde, Allah'a eşit olmayı bir kazanç saymadı, fakat kul suretini aldı ve insanlara benzedi. O şekilde insan olarak ölüme, hatta hac ölümüne kadar itaat edip nefisini alçalttı. Ta ki, İsa'nın adı altında bütün göktekiler, yerdekiler ve yer altındakiler diz çöksün ve Baba Allah'ın izzeti için her dil İsa Mesih Rabdir diye ikrar etsin.¹⁰³ Burada açık bir biçimde İsa Mesih'in bir kurtarıcıdan daha fazlası olduğu görülmektedir. Yukarıda ifade edilen Yahudi inancının Mesih'i Tanrı'nın Krallığının kurulmasında bir araçtan öteye geçemezken Hristiyanların Mesih anlayışı ve ona atfettikleri anlam daha gökseldir.

İslam inancının birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de Mehdi kavramı hiç yer almamasına karşın bu dinin yazılı ve sözlü geleneği içerisinde eskatolojik bir kurtarıcı figürü olarak Mehdi beklentisinin güçlü bir biçimde var olduğunu söylemek yanlış olmaz. Hem Sünni hem de Şii kaynaklarında Mehdi figürü bulunmaktadır. Sünni geleneğe göre dünyanın sonu (kıyamet) yaklaştığında Hz. Peygamberin ailesinden yani onun soyundan gelecek olan biri kişi, İslam'ı tekrar hâkim kılarak adaleti tesis edecek ve tüm Müslümanlar ona tabi olacaklardır.¹⁰⁴

¹⁰¹ Batuk, Cengiz, *age*, s. 67-68

¹⁰² Campbell, Joseph, **Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri**, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2003, s. 193. Benzer bir vurgu için bkz. Kagan, Henry Enoch, **Six Who Changed the World**, Thomas Yoseloff Publishers, London-New York, 1964, s. 104

¹⁰³ Campbell, Joseph, *age*, s. 305-306

¹⁰⁴ Batuk, Cengiz, **Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, s. 138

İslamiyet'te dünyanın sonu veya kıyamet bu dinin kutsal metinlerinde ve dinsel yazınında çokça ele alınan bir konudur. Kur'an Kıyamet gününü ve sonrasında neler olacağını net ifadelerle dile getirdiği ayetlerden birinde insanlara şöyle seslenir: *"Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak Kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı ve metadan başka bir şey değildir."*¹⁰⁵

Kıyamet İslami yazın içerisinde de çokça yer verilen bir konudur. Bir İslam düşünürü eserinde kıyameti şöyle tasvir etmektedir: *"Allahü Teala, Sûr üfürüldükten sonra, kıyametin kopmasını murâd buyurduğu vakt, dağlar uçar, bulutlar gibi yürümeye başlar. Denizlerin ba'zısı ba'zısına taşar. Güneşin nûru giderek simsiyah olur. Dağlar toz haline gelir. Alemler birbirine girer. Yıldızlar, dizili incinin kopup dağıldığı gibi olur. Gökler gülyâğı gibi erir ve değirmen döner gibi deveren eder ki, şiddetli bir şekilde hareket eder. Her canlı vefat etmiş olur ve eğer ruhani ise ruhu gitmiş olur. Her türlü varlık ölür. Yerde taş taş üstünde kalmaz"*¹⁰⁶.

Şimdi eskatoloji ile ilgili öğretileri, ölümsüzlük arayışlarını ve yaygın adıyla Mesih biçiminde bir kurtarıcı bekleme ile ifade etmeye çalıştığımız kıyamet beklentileri ve insanlığın sonlu yazgısının farkında oluşunun ortaya çıkardığı yorumsal şemada dikkatimizi çeken; tüm geleneksel (modern öncesi) toplumlarda geleceğe, bir bakıma, kutsal ipotek konulduğudur. Evet, eskatolojik beklentiler dolayımında serimlenenler ve bir kurtarıcının omuzlarında yükseltilmeye, şerefendirilmeye ve onurlandırılmaya çalışılan gelecek kutsal bir gelecektir. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi modernlik öncesi insanlık sonlu yazgısı ile baş etmenin yolunu, bir yönüyle de, bu sonun trajik ifadelendirilişi olan ölümü bir son değil sonlu bir başlangıç biçiminde anlamlandırarak ölümün kendisini de ölümsüzleştirmekte bulmuştur. Bu bağlamda yalnızca, yaşantılandığı kadarıyla, varoluşun tüm yönleriyle kendisini değil geleceği de kutsallaştırılma yoluna gitmiştir.

¹⁰⁵ Kur'an, 3;185

¹⁰⁶ Gazali, İmâm-ı, **Kur'ân-ı Kerim'de Kıyamet ve Ahiret**, Çev: Ömer Beg, İhlas A.Ş. Yayınları, Yayın No: 6, İstanbul, 1991,s. 293

Modernlik öncesi topluluk ve toplumların dünyevî olanı kutsallaştırdıkları şeklindeki genel bir belirleyiciden hareket ederek buraya kadar söylediklerimizle ilgili genel bir değerlendirme yapmadan veya son sözü söylemeden önce, geleneksel toplumların, dünyevî olanın kutsallaştırılmasında tek bir zihinsel yaratım, imgelem veya deneyimden hareket etmediklerini söylemeliyiz. Üstelik ifade etmeye çalıştığımız farklılıkların özellikle de doğu-batı mitolojilerinin kurulumunda kendisini hissettirdiğini de belirtmek önemlidir.

Buna göre Doğu mitolojisinin nihai hedefi, kutsallıklara bir varlık kurmak değil, bunlar aracılığıyla daha öteye giden bir deneyime teslim olmaktır. Dualar ve ilahiler, tapınaklar ve tapımlar, Tanrılar, hikmetler ve evren bilimleri, akıl kategorilerinin ötesinde deneyim kıyılarına götüren, varıldığında terk edilecek araçlardır. Çünkü Hintli Kena Upanişadlarında da söylendiği gibi: *Bilmek bilmemek, bilmemek bilmektir*. Batı mitolojik imgelemi ve düşlünce-sinde ise varlığın temeli, normalde yarattığı insan olan yaratıcı olarak kişileştirilmiştir ve ikisi aynı değildir. Öyle ki, burada mitos ve ritüelin işlevi, sözle anlatılamayan özdeşlik deneyimini kolaylaştırmak olamaz. Buna göre insan, tek başına içe dönerek, yaratıcısına doğru biçimde bağlı olabilen veya olmayabilen yaratılmış ruhuna dönerek bu deneyimi yaşayabilir. Bu bağlamda, Batı mitos ve ritüelinin yüce işlevi, bir ilişki bağı kurmaktır. Tanrı'dan insana, insandan Tanrı'ya. Batılı bazı durumların, Tanrı ve İnsan ikilisinin birbirinin karşısına dikilen veya böylesi çelişik (yaratan-yaratıcı anlamında) iki terim karşısında, bireyin bağlılığını ikisine de tam anlamıyla veremeyeceği gerçeğinden kaynaklandığını görebiliyoruz. Bir tarafta Tanrının görkemi karşısında sınırlı bir varlık olarak kul (insan) diğer tarafta ise Eski Yunan'da olduğu gibi yüceltilen insani değerler. O kadar ki, Tanrının niteliklerinin dahi söz konusu yüceltilmiş değerlere göre belirlenmesi. Bunlara göre birinci tür Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlı ve İslamiyet'te kayıtlanan bir biçim olarak dindarlık terimi ile ifade edilmektedir. İkincisi ise Yunan, Roma, Ketlik ve Germen gibi Avrupa'nın yerli mi-

tolojisinde rastlanan ve genel olarak İnsancıl şeklinde adlandırılan durumdur.¹⁰⁷

Demek ki, Doğu ve Batı Mitolojilerinin, inanma deneyimlerinin ve buna koşut imgelem dünyalarının dindarlık durumu olarak kayıtlanan inanan tipinin yaratıcısı olan büyük dinlerden önce esaslı bir farklılığı içerdiği ve birinde daha öte bir deneyime teslimiyet birinde ise yaşantılayanın (insanın) bizzat kendisinin yüceltilmesine dayandığı söylenebilir. Bu farklılığın modernliğin ortaya çıktığı Batı'da söz konusu durumun yeşermesinde ne denli etkili olduğu bir sonraki bölümde değerlendirilecektir. Ancak en baştan belirtmek gerekir ki, Batıda Rönesansla birlikte kendini gösteren yeni uygarlık birebir örtüştürmeyle Eski Yunan'ın yeniden diriltilmesi değildir.

Bu bölümü bitirmeden önce tekrarlara düşmemek koşuluyla, okuyucuyu da sıkmadan, hem bir değerlendirme yapmak hem de seçilen temaların geleneksel toplumlarda dünyevî olanın kutsallaştırıldığı savımızı ne ölçüde desteklediğini ifade etmek istiyoruz. Buna göre totemcilik, animizm ve şamanlık inançlar gibi ilkel inançlardan insanlığın imgelem dünyasının bugün bile şaşılacak kadar zengin ve yaratıcı dünyasını gözler önüne seren mitolojiye; Uzakdoğu dinlerinden Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi semavi dinlere varıncaya dek çeşitli inanç biçimlerinde dünyevî olanın, erginlenme ritüelleri, kurban törenleri, kan'ın kutsallaştırılması, savaşlar, cinsellik ve kıyamet/beklenen kurtarıcı gibi özgün konular etrafında nasıl kutsallaştırıldığını serimlemeye çalıştık.

Özellikle modern toplumların ve kavrayışın bugün insanlık dışı sayabileceği kimi olay ve olgulardan (insan kurban edilmesi gibi) insan haklarına aykırı diye haykıracağı insanlık durumlarına (erginlenme ritüelleri vb.) kadar temel olarak dünyevî olan edimlerin kutsallaştırılmasına dair verdiğimiz örnekler ve konuyu ele alış biçimimiz okuyucuyu ikna edebildiği ölçüde bu çalışmanın bundan sonraki bölümünü anlamlı kılacaktır. Bu bakımdan buraya kadar verdiğimiz örneklerden yola çıkarak kendi zihinsel

¹⁰⁷ Campbell, Joseph, **Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri**, s. 9-11

dünyasında, geleneksel toplumlarda dünyevî olanın büyük bir bölümünün kutsallaştırıldığına ikna olan okuyucu çalışmanın geri kalan kısmını okumaya devam etmelidir. İkna edemediğimiz okuyucular için ise diğer bölümleri okumak gereksizdir. Çünkü ileriki sayfalarda modernlik ve modern toplumların kutsal olanı dünyevîleştirme tutumunun, modernliğin kendisinin, başka bir deyişle modern toplumların geleneksel toplumlardan ayrılan temel farklılığının bir sonucu olduğunu ifade etmeye çalışacağız.

III. MODERN TOPLUMLAR ve KUTSAL OLANI DÜNYEVİLEŞTİRMEK

Büyü, ayin, tapım, ibadet veya dua olmaksızın; yerliler yaptıkları kanoların kimi durumlarda -örneğin yağışlı ve fırtınalı havalarda- yüzemeyeceğini, mitolojik dönem insanları Zeus'un kızarak yıldırımlar ve şimşekler yağdırmak suretiyle fırtınalar koparacağını biliyorlardı. Yine, İbraniler Tanrının Krallığının kurulamayacağını ve sürgünde yaşamaya devam edeceklerini, Hristiyanlar İsa Mesih'in asla gelmeyeceğini ve (belki de) Müslüman Türkler İstanbul'u fethedemeyeceklerini düşünmüşlerdi. Oysa modernlik tüm bu yaklaşım biçimlerinden yani kutsalla irtibata geçerek veya kutsallıkları gözeterек düşünme biçimlerinden kendine özgü (akla ve deneye dayanan) bilimsel düşünme tarzı ile ayrılır. Modern ve modern öncesine kutsallıklar üzerinden yaklaşımaya çalışan çalışmamızın bu bölümünde modernliğin kavramsal ve tarihsel gelişimine kısaca değineceğiz elbette, ancak okuyucu dünyevî olanın kutsallaştırılması ile ilgili örnekleri okumayı henüz bitirmişken, onları kutsal olanın dünyevîleştirilmesin kimilerine göre soğuk ve acımasız biçimiyle hemen tanıştırmak için söylemeliyiz ki, *makinelер dua ile çalışmaz!*.

Şimdi, çok tanrılı inanç sistemlerinden tek tanrılı dinlere kadar; binlerce yıllık dinsel birikimi ifade eden – insanlığın deneyimlediği/tecrübe ettiği dinsel düşüncenin, algının ve eylemin sonucu

olarak günümüze ulaşmış ve şekillenmiş – kutsallıkların modern toplumlarda dünyevîleştirilmeye çalışıldığını veya dünyevîleşmeye başladığını iddia etmek okuyucunun bir kısmı için cüretkâr bir tavır olarak görülebilir. Ne ki, bu, modernliğin, onu var eden en temel unsurların başında gelen düşünce biçiminin kendine özgülüğünün ve koşullarının olağan bir sonucudur. Bu şekliyle modernlik, bir bakıma, dinsel olanın dünyevîleştirilmesi, sekülerize edilmesidir.

Modernliğin bizzat kendisinin, ifade ettikleri bakımından, devinimi devam eden bir süreci tanımlamak için kullanılıyor olmasının onun tanımlanmasında bir takım sıkıntılar yaratabileceğini biliyoruz. Ancak, bundan daha önemlisi, modernliği ele alış biçimimizin onu tanımlarken kullanacağımız argümanlarla çakışmasıdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, modernliğin hem devam eden bir sürecin kavramsal olarak ifade ediliş biçimine karşılık gelmesi hem de çok yönlü ve kuşatıcı doğasının alabildiğince uzayan hacmi, söz konusu kavramı tanıtlamak bakımından zorluklar yaratmaktadır. Biz gerek daha yalın olması ve gerekse de incelemeye çalıştığımız konu ile uyumluluk göstermesi bakımından modernliği, mümkün olabildiği ölçüde, paranteze alınmış biçimi ile kutsallıkla olan ilişkisi üzerinden tanımlamaya çalışacağız.

Buna göre modernlik, kutsallıklarla bağını koparmış veya en azından mesafeli duran, doğayı anılan sürecin baş aktörü olan insan (birey) açısından kendisini korumak zorunda olduğu bir yer olarak değil, biçimlendirmek, işlemek ve keşfetmek istediği eğlenceli ancak sorumluluk sahibi bir mekânsal kavrayışla görmeye başlayan bir bakış açısına sahiptir. Bunlardan başka modernlik, gücü tanrısala değil insana bahşeden (hem aklın kullanımı hem de niteliksel olarak değer verme bakımından) ve bunun beklendik sonucu olarak insanı evrenin merkezine yerleştiren yeni bir dünyadır.

Bu yenedünyanın kozmogonik bir hikâyesi yok ne yazık ki... Dahası bugünden bakıldığında tedricen ben geliyorum diyen ve kurulumunu geleneksel olanın üzerine bina eden bir dünya modernlik. Modernliğin Kıta Avrupa'sının özgün koşullarının bir sonucu olduğunu ve Ortaçağ'dan beri devam eden, temelde ekonomik

olmasına karşın birçok unsurun devriminin birkaç yüzyıl önce kendine yer etmesinin bir sonucu olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda bu bölümün girişinde modernliğin yalın ve kitabi bir derlemesini yapmaktansa –bu çokça yapılmıştır, yapılmaktadır- çalışmanın hem kendisine sadık kalacağını hem de zenginleştireceğini düşündüğümüz bir modernlik serüveni serilmlemeyi düşünüyoruz.

Kapitalizmin ve dolayısıyla modernliğin öncüllerinin pre-modern biçimlerinin izinin Ortaçağ Avrupa'sında sürülebileceğini ve modernliğin temellerinin anılan coğrafyada Ortaçağ'da atıldığını biliyoruz.¹ Benzer biçimde bizde, farklı bir açıdan (kutsal olanın dünyevîleştirilmesi bağlamında) modernliğin temellerinin Ortaçağ Avrupa'sında atıldığını tekrar edeceğiz ve kutsallıkların/dinsel olanın dünyevîleştirilmeye başlanmasının izlerini burada süreceğiz.

Bu bağlamda, Ortaçağ'ın siyasal, sosyal ve ekonomik özgünlüğünün tek tek gelişiminin ve farklılaşımının modernliğe açılan yolda önemli kilometre taşları olduğunu ve hatta bunlar arasında, tüccar sınıfının kendi başına bir sınıf olarak kabul edilmeye başlamasıyla birlikte bunun etkilerinin tüm alanlarda hissedilmeye başlandığını biliyoruz. Ancak, bu çok bildik, modernliğe giden yolu yeniden arşınlamaktansa, bunun kadar üzerinde durulmayan ancak bizce modernliğin kendisini var edecek argümanları geliştirmesinde son derece önemli olduğunu düşündüğümüz ortaçağ halk kültürü ve dünyayı algılayış biçiminin etkileri ile başlamak daha ilgi çekici olacağı gibi kutsallıkların dünyevîleştirme çabalarının pre-modern örneklerini ve belki de temellerini göstermesi bakımından da yararlı olacaktır.

A. Rabelais “Ortaçağ'ın Gülen Yüzü”

Bahtin, Ortaçağ dünyasının gülen yüzünü ve bu gülmenin sanıldığından ya da düşünülebilecek olandan daha derin etkilerini

¹ H. Pirenne'nin sözü edilen eseri için bkz. Pirenne, Henri, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, Çev: Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1990.

Rebalais* ve onun eserleri üzerinden incelerken halka özgü gülüşün (mizah biçimi ve algısının) anılan dönemin başlarında yalnızca orta sınıfa sızmakla kalmayıp kilisenin en yüksek çevrelerini bile etkisi altına aldığını söyler. Halk mizahının çekim gücü o denli güçlüdür ki, genç feodal hiyerarşinin hem ruhban sınıfı hem de ruhban sınıfı dışından katılımcıları vardır. Ona göre bu durumu açıklayabilecek birkaç unsurdan biri de Kilise'nin, Hristiyanlaştırma faaliyetleri çerçevesinde yorumlayarak, Hristiyan bayramlarının zamanlarını yerel pagan ayinlerine uyarlamaları ve bunların gülme (mizah) kültürleri ile ilişkilendirilmeleri idi.² Bahtin burada, Pirenne'nin *Ortaçağ Kentleri* adlı kitabında, insanlığı mo-

* Ortaçağ ile Yeniçağ arasında köprü kuran önemli isimlerin başında gelen François Rabelais ya da takma adıyla Maitre Alcofribas Naiser, 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başlarında (doğum tarihi kesin olarak bilinmiyor) Montaigne'de doğmuştur. Babası dava vekili bir soylu olan Rabelais dört kardeşin en küçüğüdür. Rabelais 1511 yılında bir manastıra girerek keşiş olur. Ancak yapıtlarında acı taşlamalarıyla yerdiği keşişliğin kendisine göre olmadığını anlamakta gecikmez. Zamanın hümanistleri ile ilişkiler kurar ve aydın, güçlü kilise ileri gelenlerinden koruyucular edinir kendine ve böylece manastırdan çıkmayı başarır (Bir yıllık bir deneme sürecinden sonra kadın ya da erkek manastırın asli üyesi kabul edilen keşişlerin ömür boyunca manastırdan ayrılmaları yasaktır). Bu bir bakıma onun din adamı iken toplum içerisinde "secular" olarak yaşayabileceği anlamına gelir. Montpellier'de 1530'da tıp fakültesine "bachelier" unvanı ile giren Rabelais 1537'de doktor unvanı alarak bu okuldan mezun olur. 16. yüzyılda daha çok filolojik bir meslek olan, dil bilgisine dayanan ilk çağ hekimliğinin Hippokrat'ların, Calinus'ların kitaplarını çevirmek ve yayınlamakla ilgili olan hekimlikte Rabelais iyi bildiği Yunancası ve Latincesiyle başarılıdır. Bu anlamda hekimlikle yetinmeyip gerçek anlamda hekimlikle de ilgilenen ve beden üzerinde (kadavra) araştırmalara girişen -hatta bir keresinde derste asılmış bir adamın cesedini neşretmiştir- Rabelais söz konusu faaliyetleri ve yazdıklarıyla ömrünün sonuna kadar Kilisenin hışmına uğramaktan kaçarak yaşamıştır. 1532'de *Pantagruel*, 1534'te *Gargantua*, 1545'te *Tiers Livre*, 1552'de *Quart Livre* çıkmaları ile yasaklanmaları bir olan eserleridir. Gizli kapaklı dinsizlikle suçlanan Maitre François Rabelais 1553'ün nisan ayında hayata veda eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rabelais, François, **Gargantua**, Fransızca Aslından Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat-Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. x-xvi

² Bahtin, Mihail, **Rabelais ve Dünyası**, Çev: Çiçek Öztekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005. s. 104. Bahtin'in Ortaçağ Mizahı ve bunun yaygın bir türü olan parodileri daha doğrusu kutsal parodileri ele alış biçiminin bir değerlendirmesi için de bkz. Emerson, Caryl, **Rethinking Bakhtin**, Northwestern University Press, USA, 1989, s. 63-87

dernliğin okyanusuna götüren kapitalizmin küçük adacıklarının, ticaretin gelişmesi vasıtasıyla Ortaçağ'da nasıl teşekkül ettiğini anlatmasına benzer bir şekilde; anılan dönemde, gülmenin ve alaya almanın da Kilise'yi ve onun temsil ettiği değerleri nasıl itibarsızlaştırmaya başladığını ve değersizleştirdiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Bu durum, kuşkusuz, modernliğin kendini var ettiği kıtada, bunun mümkün olmasının diğer bir biçimi olan –ilki takdir edilebileceği gibi gelişen ticaret ve hatırı sayılır bir sermaye birikimidir- akla ve deneye dayalı bilginin kabul görmesi ve teolojik otoritelerin yaşama müdahalelerinin sonlandırılmasına katkısı bakımından son derece önemlidir. Denilebilir ki, Bahtin'nin gülme ve alaya alma marifetiyle itibarsızlaştırma biçiminde ifade ettiği süreci biz, kutsallıkların itibarsızlaştırılmaya başlanarak modernliği tüm teolojilerin yıkımına bir katkı veya yardımcı bir unsur biçiminde okuyacağız.

Birkaç örnek vermek gerekirse; kilise civarındaki ortaçağ festival gülmesinin en renkli ve sahici dışavurumlarından biri olan *Deliler Bayramı* ve *Eşek Bayramı* ile başlayabiliriz. Örneğin Eşek Bayramı, Meryem'in bebek olan İsa ile Mısır'a kaçışını kutlayan bir bayramdır. Aktörler bellidir: bir bebek ve genç bir kız. Ancak sergilenen parodide ön plana çıkan eşek ve anırmasıdır. Burada özel 'eşek ayinleri' kutlanmaktadır. Bu ayinler hakkında günümüze kadar kalan ve kilise mensubu Pierre Corbeille tarafından hazırlanan bir programa (*Officium*) göre ayinin her parçasına komik bir anırma eşlik eder ve dinsel törenin sonunda, alışıla gelen dua yerine rahip, anırmayı üç kez tekrarlar. Son Amin'in yerini de anırmanın aldığını söylemeye bile gerek yok. Bahtin gülme ve alaya almaya kilisenin içinde bile izin verildiği Paskalya Bayramından da söz ederken; rahibin vaiz kürsüsünden eğlendirici öyküler anlatıp şakalar yaptığını, *Büyük Perhiz* dönemi yaşağını takiben papazın cemaatin neşeli gülmesini şen şakrak bir yenilenme olarak teşvik ettiğinin altını çizer ve bunun "Paskalya Gülüşü" olarak adlandırıldığını ifade eder. Bahtin'e bakacak olursak, bu bayramlarda yapılan şakalar ve anlatılan öyküler özellikle maddi bedensel yaşamla ilgilidir ve karnaval tipindedir. Gülme, et yeme ve cinsel ilişkiye yeniden

başlama izni –son ikisi Büyük Perhiz dönemi boyunca yasaklanmıştır- Paskalya Bayramı ile verilmekteydi.³

Demek ki, Bahtin'in etkili ve yaratıcı anlatımının da bir anlamı olacak şekilde, modernliğin var olduğu kıta ondan birkaç yüz yıl önce yalnızca halk festivalleriyle değil, bizzat kilisenin de içinde yer aldığı (Paskalya Bayramı) şenliklerle, aklın önünü kendi varlığı ile tıkayan kilise ve onun değerlerini etkisizleştirebilmek için kemirmeye başlamıştır. Hatta ortaçağ Avrupa'sında hem dünyevî hem de dünyevî ötesinin buyurgan gücünü tek elde toplayabilmiş ve söz konusu dönemin en bildik figürü olan "Kral" bile gülme ve alaya alma vasıtasıyla itibarsızlaştırma girdabından kurtulamamıştır.

Krallık ve doğa-üstü etkinliklerin temsiliyetini üstlenmiş olan ruhban sınıfı ya da kilise arasındaki hiyerarşik ilişkilerin yapısına baktığımızda, bu iki gücün Ruhban Kral'da oluşan, bir bakıma özgün bir sentezde daha iyi belirdiğini görüyoruz. Başka bir deyişle bu ilişkilerde yani kral ile kilise arasında öncelik (hiyerarşik olarak) ve inisiyatif simgesel olarak ay karşısında güneş ve kadın karşısında erkekte olduğu gibi, elbette kilise tarafından kutsanmış, kraldadır.⁴ Ne ki Ortaçağ'ın gülme ve alaya alarak itibarsızlaştırma helezonunun içerisinde Kral da "Soytarı Kral" olarak vardır.

Bahtin Ortaçağ'ın halk şenliklerinin vazgeçilmez ögesi olan taklit ve onun hiyerarşik düzeylerin tersine çevrilmesi işlevini hatırlatarak; Deliler Bayramında Kral'ın soytarı, başrahibin şaklaban ve sahte Papa bile seçildiğini, bu deliler hiyerarşisinin üyelerinin ciddi özel ilahiler okuduklarını yazar. Ona göre bu şenliklerde, elbiselerin tersyüz edilerek giyilmesi, pantolonların başa geçirilmesi ve gülme-alaya alma nesnesi olarak sahte kral (soytarı kral), rahip ve Papa seçilmesi, temelde, yukarıdakini aşağıya kaydıramadır. Böylece yüce ve eskiyi, son şeklini almış ve tamamlanmış olanı ölüm ve yeniden doğum için maddi bedensel alt bölgelere gönderme amacı taşımaktadır.⁵ Bu yer değiştirmenin aktörlerinin sah-

³ Bahtin, Mihail, *age.*, s. 105-106

⁴ Evola, Julius, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 119

⁵ Bahtin, Mihail, *Rabelais ve Dünyası*, s. 109

te kimlikleri üzerinden itibarsızlaştırılan kralın ya da Papa'nın dünyevî ve kutsal kimlikleri değildi. Bundan başka itibarsızlaştırılan ve gözden düşürülen normal koşullarda tartışılması dahi yasak olan kimi değerler ve genel kavrayışlardı kuşkusuz.

Foucault, sözünü etmeye çalıştığımız itibarsızlaştırma sürecinin soytarılık ve delilik üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini, anılan kavramları ve özellikle de soytarılığı tarif etmeye çalışırken belirtir. Ona göre soytarı, kendi isteğiyle ya da değil, marjinal bir kişiliktir, genellikle bekardır, aile ve toplum kurallarına uymaz ve onun asıl görevi toplumun normallik tanımları içerisinde kalmış birinin söyleyemeyeceği şeyleri söylemektir. Soytarı insanlara kendi hakikatlerini söylerken bir bakıma da onlara danışmanlık etmekte ve bunu, yalanlarını yüzlerine vurarak, kendini beğenmişliklerini de alaya alarak yapmaktadır. O (soytarı), ifade edilmesine izin verilmiş veya serbest bırakılmış bir hakikattir. Ancak kimseyi incitmesin diye ve normal birinden geldiği zaman yaratacağı etkilerin aynısını yaratmasın diye eli kolu bağlı ve yeterince ironik olarak kabul gören bir hakikattir.⁶ Bu hakikat, yukarıda Bahtin'den de alıntılanarak söylemeye çalıştığımız gibi, Ortaçağ'ın resmi/gayri resmi, dünyevî/öte dünyaya ait veya zaman zaman her ikisinin uzlaşımında beliren hakikatin rakibi ve takipçisi olmanın yanında; onun, gülme ve alaya alarak ya da Foucault'un tabirleriyle soytarılığa ve deliliğe vurarak itibarsızlaştırıcısı, değersizleştiricisidir. Bu hakikat, bizim çalışma konumuza uygun olarak söylersek; kutsallıklarla örülmüş değerlerin dünyevîleştirilmesidir.

Ortaçağ'da soyluların, başları sıkıştıklarında borç bulabildikleri için tüccarların varlığından rahatsız olmadıklarını, ancak bu rahatlıklarının kendi düzenlerinin (feodal düzen) tasfiyesinde etkili olduğunu biliyoruz. Benzer şekilde, kapalı alanlarda ve pazar meydanlarında üzerlerine güldükleri ve eğlendikleri soytarıların ve halkın gülme-alaya alma biçimleri ve mizah anlayışının da yavaş yavaş egemen değerlerinin sonunu getirdiğini ve sözüm ona kutsal düzenlerini kemirdiği söylemek ilgi çekicidir.

⁶ Foucault, Michel, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 222

Dilimize Sabahattin Eyüboğlu ve arkadaşları tarafından çevrilen ve son yıllarda İş Bankası Kültür Yayınları tarafından okuyucuya sunulan, Rabelais'nin *Gargantua* adlı eserinde, sözünü etmeye çalıştığımız, gülerek ve alaya alarak itibarsızlaştırma ve gözden düşürmek marifetiyle düzeni ve kutsallıkları kemirmeye ilişkin sayısız örnek bulabiliriz. Eserin başkahramanı Gargantua daha çocuk yaşlarda (diğer) kitap kahramanları ile girdiği etkileşimde, zaman kaybetmeden, yerleşik değerleri, kurumları ve kişileri alaya alma ve taşlama işine başlamaktadır. Örneğin bir keresinde evlerine gelen misafirler ile çocuk (Gargantua) arasında geçen diyaloga ait şu kısa alıntı, söylemek istediklerimiz açısından bir anlam ifade edebilir:

"Kalsın", dedi kâhya, "bugün için ağzımızın payını aldık yeterince. Seni küçük yumurcak (Gargantua kastediliyor), iyi yutturdun bize. Yakında Papa olursun sen."7

Gargantua'nın metnin alıntı öncesini oluşturan kısmında, bir konu ile ilgili olarak, afacan, yaramaz veya haylaz bir çocuğun da yapacağı gibi, yetişkin insanları (misafirleri) kandırmış olması değil, ancak bir çocuk tarafından kandırılmış olanların kandırma ediminin altını çizerek *yakında papa olursun sen* biçiminde karşılık vermeleri üzerinde durulmaya değerdir. Yazar burada kandırmak, aldatmak (hatta yutturmak) edimleri ile Papa olmak arasında dolaysız bir bağıntı kuruyor. Bu bağlamda Rabelais'in eserleri olsun bu eserlere esin kaynağı olan halk kültürünün mizah anlayışı olsun, anlaşılan o ki, Papa dâhil, düzenin yerleşik değerleri ve kutsallıkları komik olan üzerinden itibarsızlaştırmanın/değersizleştirmenin ağına bir kere tutulmuş durumdadır.

Söz konusu olan itibarsızlaştırmak veya gözden düşürmek ise bunu dolaysız bir biçimde kutsallıkları kullanarak ya da kutsallıkların enikonu bilinen simgelerini alay konusu ederek yapmakta mahir olan Rabelais, anılan eserinin başkahramanı Gargantua'ya Notre Dame Kilisesi'nin çanlarını çaldırarak bunlara bir yenisini daha ekler. Üstelik Gargantua çaldığı kilise çanlarını kendi kısra-

⁷ Rabelais, François, *Gargantua*, s. 60

ğının boynuna çingirak olarak takarak⁸ istediği mesajın okuyucusuna daha açık ve net bir biçimde ulaşmasını ister.

Rabelais Gargantua'da düzenin yerleşik değerlerini ve bunların somutlaştığı kişilikleri (örneğin yargıçları), dini inançları ve bundan türetilen kutsallıkları, kurumları, simgeleri ve kişilikleri kimi zaman oyunun bir parçası olarak açıkça ama çoğunlukla da ima yoluyla alaya alarak, komikleştirilmiş mizansenler içerisinde yerden yere vurur. Hatta yok etmeye, öldürmeye çalışır ama onları açıktan mahkûm etmez, edemez. Bu tavrın yani açıktan mahkûm edememesine karşın yine de temelde yapılmaya çalışılanın yerine getirilmesinin mümkün olmasında mizaha dayandırmasının son derece önemli olduğunu görüyoruz.

Agamben, *sacratio*'nun yapısının; öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilememesi şeklindeki iki özelliğin bağlaşımdan doğduğunu düşünmektedir. Ona göre kutsal hayat, kurban edilemeyen, fakat öldürülebilen bir hayattır.⁹ Benzer şekilde, ortaçağ'ın dokunulamaz görülen dünyevî güçleri ve öte dünyayı temsil eden otoriteleri gülme ve alaya almanın merkezleri olarak takdim edilen halk festivalleri ve karnavalları ile kurban edilemeyen ama öldürülebilen duruma düşürülmüşlerdir. Çünkü bir itibarsızlaştırma, değersizleştirme veya gözden düşürme biçimi olarak değerlendirilen ve öyle de kullanılmak istenen mizah anlayışı ve bunun serimlenişinin, süreç içerisinde dünyevî iktidar ile birlikte kilise otoritesini de kemirdiğini ve bunlara ait değerlerin itibarsızlaştırılarak modernliğe giden yolu araladığı düşünebilecek güçlü bir olasılıktır.

Ticaretin gelişmeye başlaması, yeni ticari yolların keşfi ve sermaye birikiminin sonrası için anlamlı olacak biçimde büyümesinin modernliğe giden yolun maddi unsurlarını oluşturduğunu söyleyebiliyoruz. Benzer şekilde, ortaçağ halk kültürünün yerel ve kilise otoriteleri ile ilişkisinin eleştirel dışı vurumunun (bizim burada yer verdiğimiz biçimi olan gülme ve alaya almanın sergilen-

⁸ Rabelais, François, *age.*, s. 83

⁹ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 111-112

diği) halk şenlikleri, festivaller ve buralarda oluşan kültürel tutumların da, modernliğin sosyal temellerinin atılmasında birer tuğla vazifesi görmüşlerdir. Bunlar arasında, yer vereceğimiz, asıl ilgi alanımız olan (modernlikle birlikte) kutsallıkların dünyevîleştirilmesine tarihsel bir zemin hazırladığını düşündüğümüz için, kutsal parodiler olacak.

Kutsal parodi; Hristiyan Batı tarihi içerisinde kendine yer bulabilmiş, kutsal metinde her bir olayın veya bu dinle ilgili tapımın, ibadetin ya da bir vaizin (nasihatın) sözlü ya da sözsüz taklit edilmesi vasıtasıyla gülünçleştirilmesi ve bu suretle kilisenin taşlanmasıdır (eleştirilmesidir).¹⁰ Buradan da anlaşılacağı gibi kutsal parodilerin asıl amacı 'yer etmiş' olanı bozmaktır. İsa peygamber veya annesi Meryem gibi isimlerden *Son Akşam Yemeği** gibi İncil'de de anlatılan dini bir olaya kadar, kutsal olan, gülünçleştirilen bir taklit ve alaya alma ile bozulur, itibarsızlaştırılır.¹¹ Ortaçağ'da gelişen parodi yazınının ortaya çıkışında alt sınıflar, orta düzey kilise görevlileri, skolastik dünya görüşlü dönemin bilginleri ve lonca üyeleri etkili olmuşlardır veya başka bir deyişle katkıda bulunmuşlardır. Kutsal parodiler genellikle şölen (yortu veya bayram vb.) günlerinde ve özgür-serbest olarak anlatıla gelen eğlencelerde normallik tanımının dışında kalan bir yazındır. Bunların en eskisi grotesk parodidir ("Cyprian's Supper"-15-16. yy.). Sonraki yüzyıllarda kutsal parodiler; dualardan ilahilere, karşılıklı okunan dualardan tapım, ayin, birtakım dini ilkeler, Papa ile ilgili zırvalar, vaazlar, öğütler (dini) ve mezar yazıtlarına kadar yayılmıştır.¹²

¹⁰ Zitser, A. Ernest, *The Transfigured Kingdom*, Cornell University Press, New York, 2004, s. 4

* Son Akşam Yemeği Hristiyan dininin merkezi dinsel törenlerinden biridir. Söz konusu törensel anlamla ilgili detaylı bilgi için bkz. Paulson, Ronald, *Hogart's Harlot: Sacred Parody in Enlightenment England*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, s.1

¹¹ Desmond, William, *Is There a Sabbath for Thought?: Between Religion and Philosophy*, Fordham University Press, USA, 2005, s. 186

¹² Docker, John, *Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 173

Ortaçağ parodicişi için istisnasız her şeyin gülünç, gülmenin de en az ciddiyet kadar evrensel bir tutum ve tarihe, tüm toplumlara, ideolojiye yönelik olduğunu söyleyen Bahtin'e göre parodi, dünyanın her şeye uzanan ya da kendisinden hiçbir şeyin uzak tutulamayacağı ikinci hakikatidir. Parodi, tüm öğeleri ile dünyanın bütününün şenlikli boyutunu ve dünyanın gülmeye ikinci kez tecelli edişidir. Kaldı ki, o, ortaçağ parodisinin, resmi ideolojinin bakış açısından en kutsal olan her şeyle amansız bir oyuna (mücadeleye) girişmesinin nedenini de bunda görür.¹³

Dinsel (Hıristiyanlıkla ilgili) eleştirel propagandanın yazınsal bir formu olarak kurgulanan kutsal parodiler¹⁴ özellikle XI. yüzyılda Kilise'nin resmi öğretisi ve kültürünün tüm temalarını ve genelde dünyaya yönelik ciddi tutumunu kendi oyununa dahil etmiştir. Parodiciler o denli teklifsizdirler ki, kilise ayinlerine dahi el atmakta tereddüt göstermemişlerdir. Örneğin "*sarhoşlar ayini*", "*kumarbazlar ayini*" ve "*para ayini*" bunlardan bazılarıdır. Bundan başka parodilerin kapsamına alınarak gülünçleştirilen şeylerin başında dört İncil de gelmektedir. Bahtin, Rabelais'in romanında düşük sınıftan bir ruhban sınıfın üyesi olarak takdim edilen Rahip Jean ile ilgili olarak anlatılanları da bu kapsam içerisinde değerlendirir: Yani "kutsal şeylerle ilgili" (sacral) olay, olgu ve kişiliklerin gülünçleştirilmek suretiyle itibarsızlaştırılması. Rahip Jean romanın bir yerinde Ortaçağ groteski için tipik olan bir ifade kullanır: *Ad formam nasi cognoscitur ad te levavi (Burnumun şeklinden (nasıl) kaldırdığımı anlarsın.* Bahtin o günlerde (tarihlerde) bu cümle- nin, hekimler arasında bile yaygın olduğu şekliyle, fallusun büyüklüğünün burnun büyüklüğü ile kestirilebileceği varsayımı ile ilişkili olduğunu söyler.¹⁵ Ancak burada bir din adamına burnunun şekliyle ilintilendirerek sarf ettirilen sözler, daha eski toplumlarda bereket sembolü ve benzeri anlamlarla yüceltilen fallu-

¹³ Bahtin, Mihail, **Rabelais ve Dünyası**, s. 112

¹⁴ Fiskin, Beth Wynne, "The Art of Sacred Parody in Mary Sidney's Psalmes", **Tulsa Studies in Women's Literature**, Tulsa University Press, Vol: 8, No:2 (Autumn 1989), s. 223

¹⁵ Bahtin, Mihail, **Rabelais ve Dünyası**, s. 113-114.

sun peşinen itibarsızlaştırılma amacı güdülen dinsel değer ve otoritenin temsilcisi olarak Rahip Jean'ın şahsında bir itibarsızlaştırma aracına dönüştüğünü görüyoruz. Böylece hem fallus imgesi, geçmiş toplumlar açısından bakarsak, itibarsızlaştırılıyor hem de bu imgelemi kullanan rahibin temsil ettiği dinsel otorite dünyevîleştirilmeye çalışılıyor.

Ortaçağ Avrupa'sında, kilisenin neredeyse her şeye egemen olarak yaşamı belirlediği dönemlerde, dış dünyanın (doğanın) tekinsiz bir yer oluşu (özellikle 13. yüzyılda kıyamet beklentilerinin hatırı sayılır bir yaygınlık kazanmasını eklemeliyiz), bu dönem insanların imgelem dünyalarını resmetmeye çalışanlar için yalnızca koyu renkleri alternatif olarak sunulacaktır kuşkusuz. Marjorie, anılan yüzyılın sonlarında son şeylerin yaklaşıyor olması üzerine (kıyamet) Paris ve Oxford'ta akademik tartışmalar yapıldığını belirtirken; kilisenin bu umutsuz durum karşısında insanları yatıştırmaya çabaladığından söz eder.¹⁶ İşte tamda böylesi bir atmosferde, gülmenin, koyu renklerden rengârenk bir renk cümbüşüne geçişin ifadesi olduğu kadar, bir o kadar da değerli olduğunu söylemeye bile gerek yok.

Bahtin bu gülüşün (Ortaçağ mizah anlayışının) ortaçağ ciddiyetinin kendisini kayıtlayan aynı nesneye yönelmiş olduğunu söylerken haklıdır. Ona göre Ortaçağ gülmesi resmi dünyaya karşı kendi dünyasını, kiliseye karşı kendi kilisesini ve resmi devlete karşı kendi devletini kurmuştur. Bu bağlamda gülme; kendi takdis ayinlerini kutlar, kendi ibadetini yerine getirir, evlilik törenleri ve cenaze merasimlerini kendine göre düzenler, kendi mezar yazıtlarını yazar, kendi krallarını ve piskoposlarını seçer. Öyle ki, en küçük ortaçağ parodisi bile daima bütünlüklü bir biçimde bu komik dünyanın bir parçası olarak inşa edilir.¹⁷ İnşa edilmeye çalışılan,

¹⁶ Reeves, Marjorie, "Tarihte Geç Dönem Ortaçağ ve Rönesans Dönemlerinde Model ve Amaçlar" **Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları**, s. 103

¹⁷ Bahtin, Mihail, **Rabelais ve Dünyası**, s. 115. Söz konusu inşanın yani mevcut olanla olmasına özlem duyulunun istenenin trajik bir biçimde sağlamlasının yapıldığı bir örnekte Rabelais, Gargantua'nın katkılarıyla Rahip Jean'nun *Theleme Manastırı*'nı kurarken ve onu faaliyete geçirdiğinde burası ile ilgili anlatıtları burada anmaya değerdir. Örneğin, bu manastırın etrafına uzun duvarlar

bu dünya yani umutsuzluk ve korku dünyası karşısında, belki de korku bulutlarını dağıtabilecek tek rüzgâr olan gülmedir.

Modernliğin adım adım gelişen ve biriktirilen yeni bir dünya olduğu doğrudur. Ne ki, söz konusu gelişmeleri ve biriktirilenleri yalnızca maddi unsurlar olarak değerlendirmemek gerekecektir. Çünkü modernlik karanlık olan karşısında aydınlık, korku karşısında korkusuzluk ve kendine güven şeklinde de tanımlanabilecek bir tavır/duruş ise; bir parçada olsa, Bahtin'in bize gösterdiği gibi, bunda ortaçağ gülüşünün ve bu mizah anlayışının üzerinde biçimlendiği nesnel dünyanın değişmeye zorlanması bir önemi olmalıdır. Hatta dünyevileştirmeyi bir yönüyle de gülünçleştirmek biçiminde düşünecek olursak; gülme ediminin kendisi, gülünçleştirmek ile itibarsızlaştırmak arasında kurulan ilişkide kutsallıkları gökyüzünden yeryüzüne indirecek ve onların dünyevileşmelerinin etkili yollarından biri olacaktır.

Buraya kadar ortaçağ gülüşünün, bizim ilgilendiğimiz yönüyle, kutsallıkların yeryüzüne indirilmesi ve onların itibarsızlaştırılarak, sıradanlaştırılarak dünyevileştirilmeye çalışıldığı ve bunun da modern toplumlarda, bizim tanımlamamızca, kutsallıkların dünyevileştirilmesinin önünü açan unsurlardan biri olduğu ile ilgili kısa bir değerlendirme yaptık ve yapmaya da devam edeceğiz. Ancak burada, okuyucuyu Ortaçağ mizah anlayışı ve kutsallıkların dünyevileştirilmeye çalışılması arasında kurmaya çalıştığımız ilişkide daha ikna edici bir yerde tutabilmek için, gülme ediminin bizzat kendisini ortaya çıkaran şeyin ne olduğunu, başka bir ifadeyle gülünç olanın kendisinin nasıl kurgulandığını belirtmek istiyoruz. Bu bağlamda gülünç olanın/olmanın, üzerine gülünmenin veya alaya alınmanın belirleyicilerinden bir de gülünen alaya alınan nesnenin, varlığın ya da olayın toplumun ve insan

örülmemiş çünkü -Rahip Jean'ın da söylediği gibi- manastır duvarlarının olduğu yerlerde bol bol homurtu, kıskançlık ve alttan alta kumpaslar vardır. Ayrıca, manastırda, bütün dinlerde her şey saatle ayarlanmış, sınırlanmış ve kurallara bağlanmış olduğu için duvar veya güneş saatine yer verilmeyecektir. Gargantua'ya göre asıl zaman kaybı saatleri saymak ve dünyadaki en büyük aptallık da, insanın hayatını, sağduyusuna ve aklına göre değil de, bir çan sesine göre ayarlamasıdır. Daha ayrıntılı bit bilgi için bkz. Rabelais, François, **Gargantua**, s. 229-231

kavrayışının normallik ölçüsü dışında değerlendirilmesidir. Bu şekliyle gülünç olmanın ve gülünen nesneyi kavrayışın bir biçimi de toplumun ve insanın grotesk imgelem dünyasıdır.

Grotesk, varlıkların, nesnelerin nitelikleriyle ilgili olarak, kurmaca bir tarzla kavranan ve sunulan, acayiplik, abartı, aşırılık, ölçüsüzlük ve benzeri şekillerde ifade edilir.¹⁸ Grotesk düşlemin varlığının oldukça eski olduğunu düşünebiliriz. Çünkü tek başına mitolojik anlatılar ve tasvirler bile insanın imgelem dünyasında doğa gerçekliğinin dışında bir gerçeklik dünyası kurulmaya çalışılmasını göstermesi bakımından önemlidir. Grotesk gerçekliğin terim olarak ifade edilmeye başlanması ve çeşitli alanlarda ağır ağır da olsa kapsamını genişletmesi 15. ve 16. yüzyıllarda olmuştur. Öyle ki, grotesk gerçeklik, Ortaçağ halk mizah kültürünün yarattığı bir imgeler sistemiyle yeşermiş ve Rönesans edebiyatı ile zirveye oturmuştur. Ne ki, onun (grotesk imgelem dünyası ve kavrayışının) daha kapsamlı ve derin bir şekilde anlaşılması için 18. yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, daha sonraki süreçlerde yeni grotesk biçimleri (romantik grotesk), bizim asıl ilgi alanımızın içine dâhil etmeye çalıştığımız, doğrudan halk kültürüyle ilişkili olan Ortaçağ ve Rönesans groteskinin aksine, mahrem bir salon özelliği kazanmıştır.¹⁹

Gülme ve söz konusu edimin üzerine yöneltildiği nesne arasındaki ilişki (bu ilişkiye fırsat/izin verilen pazar yeri şenlikleri, karnavallar veya festivallerin eğlenceli güleş yüzünün arkasında yer alan hakikat), bir yönüyle de, insanların (halkın) baskısını hissettikleri düzenin ve bu düzenin onlara dayatılmalarından duydukları hüznün gözyaşlarına boğulur.

Bu bağlamda, anılan olumsuzluklarla mücadele etmenin bir yolu olarak düşündüğümüzde gülme-gülüş, insanı, siyasal otoritenin baskınlığından ve bu baskınlığın törensel biçimleri olan resmi törenlerden, gündelik yaşamın spekülâtif yorumlarından (daha önce de sözünü ettiğimiz eskatolojik kehanet ve beklentiler gibi) ve sıkıcı

¹⁸ Ronay, I. Csicsery, "On the Grotesque in Science Fiction", *Science Fiction Studies*, Vol: 29, No: 1, (Mar., 2002), s. 71-73

¹⁹ Bahtin, Mihail, *Rabelais ve Dünyası*, s. 58-65

toplumsal kurallardan (en basitinden görgü kurallarından vb.) kurtardığı²⁰ gibi verili politik, sosyal ve kutsal yapıların da tedricen tavisyesini mümkün kılarak modernliğe bir bakıma göz kırpmıştır.

Gülmenin-gülüşün, politik otoritelerden kutsallıklara varıncaya dek yayılan ve bunları itibarsızlaştıran ve dünyevîleştirici etkisini bir kenara bırakarak, tüm bu dolaylı ya da dolaysız çabanın Rönesans ile birlikte daha da yerini sağlamlaştırmaya başladığını ve artık kendi özgünlükleri üzerine eserler vermeye başladıklarını söyleyebiliriz.

B. Rönesans “Kutsallıkların Kâbusu”

Rönesans taptaze yeni bir sınıfın yükselişi ve insanoğlunun hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşudur der Bloch ve mimar Alberti’nin anılan dönemin duygularını yalın ancak etkili bir biçimde ifade ettiği *insan etkin olmak için yaratıldı, yararlı olmak onun yazgısıdır* ifadesi üzerinden bunu dile getirmeye çalışır.²¹ Burada, yeryüzünde daha önce kayıtlanmayan yeni bir sınıfın yükselişi ve onun etkin olmaya yazgılı oluşunun daha net anlatılmaktadır. Artık belli-belirsiz ya da dolaylı-dolaysız bir biçimde dünyevî olanı taşıyan ve bunu bizim yukarıdaki satırlarda ifade etmeye çalıştığımız mizah anlayışıyla serimlemeye çalışan halk kültüründen başka, ancak zaman içerisinde onu da kucaklamak isteyecek yeni bir insan tipidir ortaya çıkan.

Foucault bu insan tipinin ortaya çıkışının sonraki yüzyıllarda olduğunda ısrarcıdır. O, 18. yüzyıl öncesinde insanın var olmadığını iddia ederken söylemeye çalıştığı; insanın -anılan dönem öncesi kastedilerek- epistemolojik bilinci diye bir şeyin söz konusu olmadığı gibi spesifik olarak da özel bir alanının bulunmadığıdır. Ona göre, doğuşu modernliğin eşiğini temsil eden bu insan, bütün şeyleri bilmemize aracılık eden varlıktır.²²

²⁰ Docker, John, *Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History*, s. 174

²¹ Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, Çev: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 7

²² Bernauer, James W., *Foucault’nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 135

Modernliği, özellikle de bu çalışmanın sınırları düşünöldüğünde bir yönüyle, Tanrısal²³dan insana biçiminde salınan bir evrimsel hat olarak düşündüğümüzde bunun mitolojik kökenini Prometheus'a dayandırmak gerekir! Çünkü gökten ateşi çalan ve insanlara veren usta hırsız odur. Onun ateşi armağan ettiği insanlar Zeus'un insanlarından daha üstündür. Bacon bu izleği, o (Prometheus), insan gücünü sonsuza kadar çoğaltacak ve tanrılara karşı çıkartacak insan egemenliğinin kurucusu olan yaratıcı bir zekâya sahipti şeklindeki övgüsü ile takip eder.²³ Söz konusu yaratıcı zekânın doğa üzerindeki egemenlik ile perçinlenmesine aracılık eden ne olursa olsun –Prometheus'un ateşi veya bilim-teknoloji- burada önemli olan failliğın ya da muhataplığın adresinin insan olmasıdır. Yaratma, diyor Bloch, yaratıcıdan öndedir, yaratma kavramı yaratıcıdan daha aydınlıktır.²⁴ Rönesans'la birlikte özne olarak ortaya çıkmaya aday olan birey yaratıcısının karşısına yaratma edimini kendine mal etmeye başlayarak dikilir. Daha önce kendi edimi dışında yaratıcısının tasarrufu ile gerçekleştiğine inandığı pek çok şeyi bizzat kendisi yaratmaya kalkar. Böylece modernlik öncesinin tanrısal yaratımları –ki biz bunlara kutsallıklar diyebiliriz- dünyevîleşmeye başlar.

Dünyevîleşme, yeryüzünün kozmosla ve başka dünyalarla olan bağlarına sınırlamalar getirmeye başlar. Artık yeryüzü, insanların merakına açılmış ve onun şeytanların oturduğu bir yer olduğu fikri terk edilmeye başlanmıştır. Yeryüzü bundan böyle, kefaretin de, öte dünyaya yönelik yapılan hazırlıkların da, çileciliğın de mekânı olmayacaktır. Yerin tanrısallıkla ve manevîyatla bağları gevşedikçe dünya, insani etkinliğın biçimlendirdiği bir yer haline gelmeye başlayacak ve artık sonsuzluk, aşkınlık yeryüzünden uzaklarda değil, dünyevî ve maddi ayrımların içinde aranacaktır.²⁵ Bu bağlamda, Rönesans ile birlikte bu dünya yaratımının (dünyevîleşmenin) bir sonucu olarak öte dünya ve tanrısal olanla sürekli

²³ Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, s. 111

²⁴ Bloch, Ernst, *age.*, s. 16

²⁵ Taburoğlu, Özgür, *Dünyevî ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, s. 58

iletişimi zorunlu kılan kutsallıklar yavaş yavaş gözden düşmeye başlayacaktır.

Modernliği dünyevîleşmek biçiminde değerlendirdikçe ve dünyevîleşmeyi de yeryüzünün sınırları/sınırlılıkları içerisinde fail olan insan merkezinde ele aldıkça modernliğin bizzat kendisinin verili kutsallıkları dünyevî olanın parçası yapmasının ne denli beklendik bir sonuç olduğu da daha net görünmeye başlar. Bu bağlamda modernliği, tarihsel bir sıralamaya bağlı ve hemen her şeyden söz etme zorunluluğu hissetmeden yukarıdaki üslup devam ettirilerek incelemek/tarif etmeye çalışmak ve ele aldığımız noktalarda kutsallıkların dünyevîleşmesine değinerek devam etmeyi yararlı görüyoruz.

Modernliğin ve dünyevîliğin ayırt edici niteliklerinden biri de, bu çalışmanın sınırları içerisinde öncelikli olarak söz edilmesi gereken, beden ve bedenleşmeye gösterilen dolaysız ilgidir. Bu anatomik ilginin muhatabı ve nesnesi olarak beden, başka bağlantılarından kurtarılarak bağımsız bir çalışma alanı haline gelmiştir. Bu durumun beklenen sonuçlarından biri olarak, beden artık kutsallığın bir sureti/temsil edeni değildir.²⁶ Bedenin öte dünyanın denetiminden bağımsız bir nesne/varlık olarak algılanmaya başlanması en önemli etkilerinden birini de bedenle yakın akrabalığı olan hastalığın da günahtan arındırılmış olmaya başlamasında görüyoruz.²⁷ Bunun tersi de doğrudur. Yani hastalıkla günah arasında kurulan ilişkinin gevşemesi bedenle kutsallık arasında kurulan ilişkiyi de zorunlu olarak gevşetmekte ve bedeni yalnızca yerçekiminin denetiminde düşünmeyi kolaylaştırmaktadır.

Antropomorfik* düşüncenin yaygınlığı veya Hristiyan inancında gözlemlediğimiz enkarnasyon yani İsa'nın insan biçimini almış Tanrı olduğu inanışını –Tanrının ete-kemiğe bürünmesi- düşündüğümüzde bedenin kutsalın kimi durumlarda bir izdüşümü

²⁶ Özellikle Rönesans resminde, sözü edilen, anatomi bilgisindeki artışın izleri kolaylıkla görülebileceği gibi insan bedenini en mahrem kıvrımlarını bile izlemek olasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taburoğlu, Özgür, *age.*, s. 115-118

²⁷ Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, s. 63

* Tanrı'yı insan biçimli olarak tahayyül etmek.

kimi durumlarda ise eseri olarak kayıtlanmış varlığıyla oynamak veya bunu değiştirmek hiç de kolay olmamıştır.

Modern tıbbın şekillenmesini 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başı olarak kayıtlayan Foucault, tıbbın ilerleyişini, çağımızın kendini kavramsallaştırma biçimi olan modernitede insanın siyasal, ekonomik ve zihinsel (entelektüel) özgürleşiminin bir parçası olarak görmekte haklıdır. Çünkü dinin, geleneksel ahlâkın ve geçmişe ait önyargıların anatomisinin önüne koyduğu yasakların yavaş yavaş ortadan kalkması ile tıbbın gelişimi arasında kurulan koşutluk²⁸ aynı şekilde sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda insanın özgürleşiminin de temel nedenidir.

İnsanın varlığının dünyevî temsilinin anıtı olan bedenin, pozitif bilimin nesnesi yapılması, onun dünyevî sahiciliğinin de kuşkuya yer bırakılmaksızın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda gerçeklik ya da başka bir ifadelendirme ile sahiciliğin sınırları, insan aklı ve onun deneye dayalı bilme yetisi ile sınırlandırılmakta ve bu şekliyle sahicilik ile yeryüzünde oluş arasında dolaysız bir ilişki kurulmaktadır. Sahicilik /gerçeklik ile yeryüzünde oluş arasındaki zorunlu koşutluğun tahrip edeceği alan, insanın yeryüzünün dışında kalan sonsuzluk, aşkınlık ve dolayısıyla buralara atfettiği anlamlarla beslenen kutsallıklardır.

Gerçekliğin matematiksel olarak kavranması²⁹ yalnızca bedenin bu dünyanın bir parçası olarak pozitif bilimin nesnesi yapılmasında değil, doğanın ve nesnel dünyanın bir bütün olarak sahiciliğin merkezine oturtularak rakamlara dökülmesine de neden olmuştur. Geçmişte ve özellikle de ortaçağ'da gizemli gerçekleri, hakikatleri ifade ettiğine inanılan sayıların –Kabala ve Hurifilik ve benzeri örneklerde izleyebildiğimiz- modern dönemde gerçekliği ölçebilen ve ifade edebilen tek biçim olan matematiğe temel teşkil ederek dünyevîleşmesi okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Geçmişte gizemi, sırrı ve yüce/tanrısal hakikati kodlayan rakamlar

²⁸ Bernauer, James W., **Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, s. 99-101

²⁹ Bloch, Ernst, **Rönesans Felsefesi**, s. 114

modern toplumlarda gerçekliğin ifade ediliş biçimine bürünerek dünyevîleşmişlerdir.

Bir tarafta yaşama bakışın niteliksel yönü (geleneksel toplumlarda) diğer yanda ise onun daha doğrusu yaşamın kendisinin nicel –matematiksel- olarak hesaplanabilir, somutlaştırılabilir, sonlu, sınırlı boyutu. Bu ayırmamaya modern öncesi toplum / topluluklarda kutsallıklar açısından baktığımızda tablo daha bir belirgin hale gelir. Kutsallaştırmak hammadde anlam olan bir değer atfetmektir şeylere veya oluşlara, yani nitelendirmektir kısaca dünyevî olanı. Oysa modern toplumların en belirgin özelliği olan somuta, niceliksel olana dönüştürme pratiği kutsallıkların kendisini de somuta, bu dünyaya, ölçülebilir, hesaplanabilir bir maddeye dönüştürür yani dünyevîleştirir. Başka bir biçimde ifade etmemiz gerekirse; geleneksel toplumların doğaya niteliksel bakışının bir sonucu olarak gerçekleştiğini vurguladığımız, dünyevî olanın (şeylerin ve oluşların) kutsallaştırılması pratiği; modern toplumlarda doğanın hesaplanabilir, ölçülebilir bir deney tahtası olarak tasarlamaya başladığı niceliksel bakışla bu sefer, kutsal olanın dünyevîleşmesi biçimine dönüşüverir.

Bacon bu durumu açıklarken bilginin amacının doğa üzerinde egemenlik kurmak olduğunu söyleyerek ve bu egemenliğin de insan yararına olduğunu ekler. Başka bir ifadeyle Bacon'a göre kendi başına gerçeklik, kendi başına bilgi yoktur. Tüm bilgi insana yararlı olmalıdır. Daha doğrusu bilgi insanın mutluluğuna hizmet etmelidir ve insanlık doğaya egemen olmak ve dolayısıyla da mutlu olmak istiyorsa, kendi duyu organlarına güvenmeli ve gerçeklikle ilişkiyi de duyu organları ile kurmalıdır. Brono'yu izleyen Bacon, insan diyor, doğayı (dünyayı) güvence altına alabilecek iki kapıyı kullanmalıdır; bunlar duyumsallık ve akıldır.³⁰

Görüldüğü gibi Bacon bilgiyi önemli bir güç olarak kayıtlıyor. Evet, bilgi güçtür ama bu güç insana hizmet etmelidir. Modernlik öncesi dönemlerde, geleneksel toplumlarda bilginin özellikle de toplumumuz gereği kutsalın bilgisinin amacı, tartışmasız, insana (halka-

³⁰ Bloch, Ernst, *age.*, s. 93-95

yığına) karşı egemenliğin etkili aracını oluşturmasydı. Modernliğin sözünü etmeye çalıştığımız çeşitli felsefi temelli eskiden çark edişleri arasında, bilginin ve paranteze alacağımız biçimiyle kutsalın bilgisinin doğaya egemen olmak ve insanın mutluluğunun bir aracı olarak yeniden tasarlanmasının oldukça önemli sonuçları olmuştur. Bu kutsallıkların dünyevîleşmesinin kaçınılmaz oluşunu açıklayabileceğimiz temel önermelerden biridir.

Kopernik devrimine kadar dünyanın, evrenin merkezi olduğu ve güneş dahil tüm gezegenlerin onun etrafında döndüğü inanışının bir sonucu olarak dünyanın doğal hali durmak/durağanlıktı. Bu kutsal dinginliği bozan Kopernik devriminin³¹ açtığı çığır, dünyayı hareketin alanı olarak kavramakla yani yaşamı devinim içerisinde ve sürekli bir oluş olarak kodlamakla kalmamış, başta dünyanın kendisinin diğer gezegenler gibi alalade bir gezegen olarak imtiyazını elinden almış ve onu evrenin merkezinden kaydırarak büyüünün bozulmaya başlamasında önemli bir adım atmıştır. Bu büyü bozumu yani dünyanın büyüünün bozulması nasıl gerçekleşmiştir? Bunu kısaca Paden'in Mekân ve bağlam arasında kurduğu dolaysız ilişkiden faydalanarak açıklamaya çalışalım:

*Bağlam kavramının temelinde mekân unsuru var[dır]. Mekân, bağlamı yaratır, yani bağlamın dayandığı temeli oluşturur. Mekân, sadece coğrafi değil aynı zamanda algısal konumu da içerir. Mekân ayrıca, ideolojik ve dinsel anlam şemsiyeleri, kültürel değer yönelimleri, sosyal protokolleri yöneten ilkeler, uzamdaki (space) bölgesel ortam ve noktalar, zamandaki ve tarihteki anlar, biyografik faktörler, yakın iletişim halkaları ve içinde bulunulan durumlar ile şekillenmektedir. Bir dünya, bunun gibi faktörler tarafından oluşturulan bir mekân etrafında ortaya çıkar.*³²

³¹ Rönesans ile birlikte yermerkezli evren görüşü (Aristoteles'in ısrarla savunduğu, yerin durağan olduğu ve Ptolemaios'un yerin evrenin merkezinde yer aldığı ve güneşin yeryüzünün etrafında döndüğüne ilişkin kuramı –ki sonraları bu görüş kilise tarafından bir tür doğma haline getirilecektir) terk edilmiş ve onun yerine, Kopernik Devriminin bir sonucu olarak, güneş merkezli evren görüşü (güneşin sabit olduğu ve dünya dâhil diğer gezegenlerin güneşin etrafında döndüğü) almıştır. Bu ve yer merkezli evren görüşünün terk edilişi ile dünyanın kutsal dinginliğinin bozulması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bloch, Ernst, *age*, s.10, 118-119

³² Paden, William, E., *Kutsalın Yorumu*, s. 150

Kopernik devrimi sonrasında, yeryüzünün, güneş merkezli evrenin parçalarından sadece biri oluşunun ortaya çıkması, burayı geleneksel biçimde kavrayan ve bu şekliyle de çeşitli anlamlar atfeden düşünceleri itibarsızlaştırmasından başka ve yine söz konusu itibarsızlaştırmanın doğası gereği daha önemli bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Anılan sonuç, yazarın üslubuna dokunmadan yaptığımız bu uzun alıntının da gösterdiği gibi, mekânsal tasavvurun ve bunun etrafında oluşturulan bağlamın bu dünyayı kuran şey olduğunu kavradığımızda ortaya çıkmaktadır. Yani Merkez değil uydu/çevre; durağan/dingin değil hareketli; gizemli değil gözlemlenebilir ve gerçek olarak kavranan yeryüzü, başta din olmak üzere yaşamın yeniden algılanan mekân içerisinde kurulmasına neden olmuş ve böylece eski dünyanın büyüğü bozulmuştur. Alelade olmasa da güneş sisteminin bir parçası olduğu anlaşılan gezegenin sakinleri, merkezden kaydırılan dünyalarının hareketli, gözlemlenebilir ve keşfedilebilir bir gerçeklik olduğuna bilimin yol göstericiliğinde git gide daha fazla ikna oldukça bu durumdan kendi paylarına da bir şeyler çıkarmaya başlamışlardır. Yaşantıladıkları dünyaya ilişkin mekânsal tasarruflarının soyutlamalardan gittikçe kurtularak, özellikle de kendilerinin (insan) eylemliliğinin mekânı kavrayış biçimini değiştirmeye başlaması, insanın da söz konusu mekân içerisindeki zihinsel konumlandırmalarında daha önce hayal bile edemeyeceği terfilendirmeye neden olmaya başlamıştır. Böylece insan bu yenedünyanın merkezi olmaya diğer her şeyden daha yakındır artık. Onun (insanın) modernlik olarak adlandırılan serüvende geleneksel dünyanın sakini olarak kendini konumlandığı, yerden ayrılarak daha yükseklere çıkmış olmasını, sayısız form içinde takip etmek olanaklıysa da biz bunu onun varoluşunun ve sonlu yazgısının trajik kavrayışının belirttiği ölüm ve ölümsüzlük dolayımındaki değişen algı ve tutumlarında izlemeye çalışacağız.

C. Ölüm-Ölümsüzlük ve Kıyamet Algısının Dünyevîleşmesi

Geleneksel dünyanın temel değerlerinin ya da geleneksel dünyayı kuran değerlerin ters düz edilmeye başlamasının, dünyanın büyü-şünün bozulmasının ana nedenleri olduğunu ve bunun gerek or-

taçağ halk mizahında beliren cılız etkilerle gerekse de Rönesans'da geleneksel olanın üzerine kâbus gibi çöken güçlü etkilerle nasıl gerçekleştiğini buraya kadar anlattıklarımızla ifade edebildiğimizi umuyoruz.

Şimdi, modern dünyanın kendi içinden ve kendi seçeceğimiz bağımsız konularla (ki bunlar arasında, okuyucuya bir karşılaştırma imkânı sağlayabilsin diye, bir önceki bölümde yer verilen örneklerle de yer verilecektir) yeni bir dünya olarak nitelendirdiğimiz modernlikte kutsal olanın nasıl dünyevîleştiğini gösterebileceğimizi düşünüyoruz. Ve çalışmanın bir önceki bölümünde, dünyevî olanın kutsallaştırılması genel bağlamı gözetilerek, çok kısa da olsa sözü edilen konulardan biri olan ölüm-ölümsüzlük arayışları ile tüm bunları aşacak ya da anlamsız kılacak olan dünyanın sonlu olduğuna dair inancın (eskatoloji) modernlikle birlikte esaslı değişimlere muhatap olduğunu belirterek işe koyulmayı uygun buluyoruz.

Modernliğin üstesinden gelmekle görevli olduğu kutsallıkları dünyevîleştirmekle onları yok etmediği aksine bu dünya içerisinde tekrar kullanım değeri olabilecek şeylere dönüştürdüğü; ölüm-ölümsüzlük ve ölüm sonrasının bilgisi üzerinde değerlendirildiğinde ne gibi sonuçlar verecektir? Şimdi cevabını arayacağımız soru budur.

Kendinde veya kendisi için bir varlık olarak ya da değil, öte dünyanın varsayılan sonsuz mutluluğunu burada ve şimdide olmaya tercih edenler için ölüm dehşet verici bir şey olmasa gerek. Ancak bu ifade modern insanın uzunca bir zamandır geride bıraktığı bir kavrayış biçimidir. O burada ve şimdide olmaya tutkuyla bağlı olan ve dahası bu bağlılığı yaşam stratejisinin temel belirleyicisi olarak gören bir varlıktır.

Modernlik öncesinde, öncelikle, ölümden sonra bir yaşam olduğu kavrayışının, tarihe kayıtlanan dinsel inanışların neredeyse tümünde, sürekli canlı tutulması, bir bakıma, tarihin bu dönemlerinde gerçek anlamda ölümsüzlük olarak anlaşılması gerekenin

mekânı olarak öte dünyayı göstermektedir.³³ Bu bağlamda ölümsüzlük öte dünya ile ilişkilendirilen bir temadır. Oysa modernlikle birlikte ölümsüzlük, bir bakıma, bu dünyaya kazınmakla dünyevîleşmiştir.

Modernlik öncesinin çeşitli toplumlarından ve bunların inanış biçimlerinden çıkarsanacağı gibi ölüm bir son değil, bir aşamadır. Hatta ölmek ölümsüzlüğe ulaştırdığı için bir bakıma 'zafer' sayılabilecek bir olaydır. Örneğin Eski Yunan'da kahramanların ve yarı-Tanrı olarak kabul edilen ölümlerin başları üzerinde bulunan, Zafer Tanrıçası tarafından armağan edildiğine inanılan mersin yaprağı biçiminde bir taç bulunmasını anılan zaferin bir işaretleyicisi olarak kabul edebiliriz. Yine Katolik dini törenlerinde sıkça kullanılan 'Tanrısal Doğum' da kahramanca ölümleri ifade etmek için kullanılan bir ifade olduğundan ölümü bir başlangıç aşaması olarak kodlamaktadır. Son olarak Eski Mısır'da kutsal sayılan ölümlerin mezarlarına 'Ölümsüzlerin Evleri' denmesi de bu bakımdan oldukça anlamlıdır.³⁴ Demek ki, bir aşama olarak ölüm beklenen bir durumdur ve evcilleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle, ölüm, modernlik öncesinde, bu sonlu yazgıdan kaçış olmadığının kavrandığı ölçüde evcilleştirilmiştir. İnsan bu yazgıdan yakınabilir, nefretini dışa vurabilir ancak onun gölgesinde yaşamak zorundadır. Bu bağlamda, modern öncesinin insanının aklına gelmeyen tek şey; ölümlülüğün sınırlarının geri çekilebileceği ve ölümün seyrine yön verilebileceğidir. Ölümün bu boyun eğilmiş ağırbaşlılığının en iyi tarifi, geçmişte (modernlik öncesinde) ölümün sık sık, zamanından önce, nedensiz ve deyim yerindeyse hiçbir uyarı vermeden geliyor olmasıydı; ölüm her gün ve sıklıkla görülen bir durumdu, ne gizli ne de olağan dışı bir olaydı.³⁵ Oysa ölümün ertelenebilir, nedenleri saptanabilir ve her bir ölüm nedenine savaş açılabilir bir durumda olduğu modern dünyada, daha da ileri gidilerek; insanın (özellikle çaresi bulunmayan hastalıklara yakalanmış olanla-

³³ Evola, Julius, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 91

³⁴ Evola, Julius, *age.*, s. 94-95

³⁵ Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 129

rın) dondurularak tekrar hayata döndürülmesinden³⁶ kök hücre çalışmalarına ve insan klonlama faaliyetlerine kadar sınırlarları genişletilmiş durumdadır. Bu bağlamda modernliğin yaptığı şey tam da ölümü öldürmek ve onu bu dünyanın sınırlarına hapsedmek olmuştur.

Modernlikte sadece ölüm değil, yaşam da kendi kimyası dışında yönlendirilmek ve biçimlendirilmek istenmektedir. Örneğin son derece saygın ve ciddi bilim adamları akıllara durgunluk verecek şu olasılıkları tartışmaktadırlar: Beslenme sorununu çözmek veya en azından hafifletmek için saman ve otlar beslenecek şekilde sığırlar gibi işkembeleri olan insanlar mı üretelim? İşçileri, işlerine uygun olacak şekilde, biyolojik açıdan değiştirilebilir mi? Süratle tepki verebilmeleri için pilotların sinir sistemlerini mi değiştirelim?³⁷

Kabul edelim ki ya da şükürler olsun ki, yukarıdaki olasılıklar hala bilimkurgunun ilgi alanı içerisinde. Ancak yaşamın, öncelikle de kişisel yaşamın, daha uzun yaşayabilmek ya da ölümü mümkün olduğunca erteleyebilmek için spor salonlarına hapsedilmeye çalışılmasından, mısır gevreği veya haşlanmış patates ve yeşillikten oluşmuş beslenme programlarına ve bağımlısı yapılmak istenircesine tavsiye edilen vitamin haplarına kadar modern yaşam, üyelerine kendisini nasıl yaşantılayacaklarını dayatmaktır. Birkaç sayfa geride kısaca ifade etmeye çalıştığımız bedenün dünyevîleşmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak onun (bedenin) sağlığı ve bildik ölüm nedenlerine karşı her an tedbirli olmayı gerektirecek bir donanıma sahip olması bireyin çağın insanı olarak yerine getirmesi için verilen biricik ödevi olarak değerlendirilmektedir.

Gerçekte, modernliğin ilgilenilecek başka bir konuya yer bırakmaksızın bütün dikkatleri üzerine çekmeye çalıştığı şeylerden biri de] bedenün gelecekte neyi başarmaya yöneldiği değil, beden sağlığıdır.³⁸ Öyle ki, insan severliğin bir ölçütü veya kişilerin diğerleriyle olan etkileşimlerinde kalıplaşmaya başlayan bir form olarak

³⁶ Bauman, Zygmunt, *age*, s. 192

³⁷ Toffler, Alvin, *Üçüncü Dalga: Bir Fütürist Ekonomi Analizi Klasığı*, Çev: Selim Yeneri, Koridor Yayınları, İstanbul, 2008, s. 186

³⁸ Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 47

başkalarının sağlıklarına, beslenmelerine, barınmalarına kısacası yaşamalarına karışmak, bireysel ve kurumsal düzlemlerde çokça karıksanmış ve sık karşılaşılan bir durumdur.³⁹ Beden sağlığına bu dolaysız ilginin kurumsal biçimleri olarak sağlık ve hayat sigortaları (devlet veya özel kuruluşlarca yapılan) ön planda olan 'karışma biçimlerinden biridir. Örneğin hayat sigortası poliçeleri, ölümün ertelenebilir, nedenlerinin üstesinden gelinebilir ve bu (ölüm) gerçekleşse bile karlı bir alışverişin nesnesi yapılabilir olduğunun kurumsal göstergesidir. Hayat sigortası poliçesine sahip olmakla ölümü daha az kayıpla atlatılabilir bir belirsiz geleceğe hapsettiğini düşünen modern insan donanımlı/her şey dâhil özel sağlık sigortaları ile de ölüme meydan okur. Bu poliçeler, şimdiye, burada olmaya duyulan tutkuy-la ölümün ertelenen soğuk yüzü arasında kalın bir duvar örür.

Günde ne kadar yüründüğünden haftada kaç kez egzersiz yapıldığına; günlük kalori miktarının denetiminden ne yiyip içildiğine; genel sağlık taramasının ne sıklıkla yaptırıldığından aileye bağlı hastalık riski haritasının çıkartılmasına ve donanımlı/her şey dâhil sağlık sigortalarından hayat/ölüm sigortalarına kadar modern yaşam, üyeleri ve tüm kurumlarıyla bireyi ölümsüz kılmak istemektedir. Geleneksel dünyada sadece tanrıların, kahramanların, azizlerin, şehitlerin vb. ölümsüzlüğüne imrenen geleneksel kitlelerin ardılları şimdilerde ölümsüzlüğü en tabii hakları olarak bu dünyada dayatmakta hatta bunu hukuki, siyasi ve bir insan hakkı olarak görmektedirler.

Modernliğin yeni dünyasında ölümsüzlüğe çeşitli biçimlerde ve çeşitli yan anlam düzeylerinde de olsa erişebilmenin en kestirme yolu kuşkusuz ölüme meydan okumak ya da onu unutmaya, unutturmaya çalışmaktır. Ölümle başa çıkmanın evrensel olan ve sürekli uygulanan çıkış yolu, der Bauman, ölüyü dışlama yoluyla yaşam ve ölümü birbirinden uzay bağlamında ayırmak olmuştur. Bu bağlamda mezarlıklar gettoların ilk örnekleridir. Birbirlerinden farklı biçimlerde düzenlenmiş olsalar da bütün ölüm törenlerinin birer dışlama hareketi (ritüeli), ölünün ise

³⁹ Foucault, Michel, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar* 4, s. 45

anormal, tehlikeli ve kendisinden uzak durulması gereken bir şey olduğunu söyleyen Bauman'a göre, ölümler, tıpkı, bulaşıcı mikrop taşıyan hastalar, deliler ya da suçlular gibi gözetim altına alınır. Ölüm bir tür kapatım yeri olarak mezarlıklara hapsedilir.⁴⁰

Tolstoy, *Ölüm Manifestosu* adlı kitabının *İvan İlyiç'in Ölümü* bölümünde gerek ölümlerin gerekse ölümün dışlanması örneklerini etkili anlatımıyla okuyucusuyla buluşturmuştur: Bir hukukçu olan İvan İlyiç'in 1882'de ölmesi bir gazete ilanı ile duyurulur. İlyiç'in ölüm haberini gazete ilanından öğrenen arkadaş ve meslektaşlarının o anda ilk akıllarına gelen bu ölümün kendilerinin ve tanıdıklarının terfilerinde nasıl bir rol oynayacağıdır. Ayrıca, Tolstoy, hikâyesinde bu ölümün, terfi düşüncesinin yanı sıra, tanıdığı ölen her insanda olduğu gibi hukukçu arkadaşlarında veya meslektaşlarında da ölenin kendileri değil de bir başkası olduğundan gizli bir sevinç yarattığını da söylemekten çekinmez. Burada, ölümün ve ölümlerin dışlanması/yok sayılmasının ya da görmezden gelinmesinin pek çok örneğini birarada görmek mümkündür. Örneğin, İvan İlyiç'in hukuk fakültesinden beri arkadaşı olan Piyotr Ivanoviç'in, arkadaşının cenaze merasimine katılımı ve İlyiç'in karısının onunla kocasının ölümünün kendisine sağlayacağı parasal getirinin arttırılıp arttırılamayacağı üzerine, kocasının cansız bedeni henüz yan odadayken konuşması en dikkat çekici olanıdır. Ancak, talihsiz bir hastalığa yakalanan İlyiç'in ölüme sürüklenişi ve ailesinin bu durum karşısındaki kayıtsızlığıyla hikâyesini sonlandıran Tolstoy, ölüm işaretlerinin, düşüncesinin ve kendisinin muhatabı olan kişi ile birlikte dışlanmasını çok iyi serimlemiştir.⁴¹

Modernlikte ölümün hayatta olmakla olmamak arasındaki trajik ayrıklıkta olduğunun unutulduğunu ve ölümün doğal, evcil ve herkes için her zaman beklenilebilir bir durum oluşunun değiştiğini⁴² Tolstoy'un *Ölüm Manifestosu*'nu okurken de, sessizce, teyit

⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 39-40

⁴¹ Tolstoy, Lev, *Ölüm Manifestosu*, Yayına Haz: Serkan Özburun - S. Neval Şimşek, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1997. s. 9-64

⁴² Freud, Sigmund, *Uygarlık Din ve Toplum*, Çev: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1995, s. 75

ediyoruz. İlyiç hasta yatağında yatarken, karısı alanlarında tanınmış iki hekimi eve çağırarak onu muayene ettirir. Hasta ve doktorlar arasındaki soru-cevaplarla İvan İlyiç'in biricik meselesi olan hayat ve ölüm arasında sınırda oluşunun kişisel kaygısı görmezlikten gelinerek ölüm, böbrek-bağırsak meselesine dönüştürülür.⁴³ Geçmişte ölüm her an beklenen, olağan ve tanrısal bir durumdu. Yani sebebi veba salgını, savaş ya da başka bir şey de olsa ölüm, zaten, ölüneceği için ölündüğünün algısına bağlı olarak sırada beklenen bir şeydi. Oysa modernlikte ölüm, ertelenebilir, nedenleri ile baş edilebilir ve bu dünyaya kazınarak elde edilmek istenen ölümsüzlük arzuları ile sırada değil, sınırda olmayı dayatır insanlara. Sırada olmak, kaçınılmaz son anlamında, ne kadar güvenli ise sınırda olmak o denli heyecan verici ve ürkütücüdür. Bu yüzden modern insan ölümü unutmak, dışlamak ve onunla mümkün olduğunca karşılaşmamak hatta kendince ölümsüzlük saydığı şeyleri başarmış olarak onunla (ölümle) karşılaşmak ister. Böylece ne ölüm ne de ölümsüzlük tanrısaldır onun için. Çünkü hem ölüm, baş edilememiş bir dünyevî nedene, hem de ölümsüzlük, aksine baş edilmiş, başarılmış bir dünyevî kazanıma dayandırılmaktadır. Benzer şekilde, bir tıp tarihçisinin de vurguladığı gibi; *gittikçe laikleşen bir toplumda sağlığa [da] Tanrının verdiği bir hediye olarak değil bireye düşen sorumluluklardan biri olarak gittikçe daha fazla bakılı[r] hale geldi.*"⁴⁴ Bu bir bakıma modernlikle birlikte dünyevîleşen beden üzerindeki insan tasavvurunun yaşam ile ölüme de, hükmetmek istedikleri listesinde yer vermek istemesinden kaynaklanmaktadır.

Modern insan, der Bauman, ölüm döşeğindeki insanla iletişim kurmakta son derece başarısızdır ve bu onun, belirli bir süre boyunca üzerinden korkunç ölüm imgesinin silindiği yaşam lüksü karşılığında ödediği bedeldir.⁴⁵ Burada zannedildiği gibi, ölüm,

⁴³ Tolstoy, Lev, *Ölüm Manifestosu*, s. 52

⁴⁴ Outram, Dorinda, *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture*, (New Haven: Yale University Press, 1989), s. 48. Aktaran: Sennett, Richard, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 233

⁴⁵ Bauman, Zygmunt, *Ölümülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 174

yaşamdan ve yaşamsal olaylardan ayrı tutulmamaktadır; (Öyle ki, modern politik sistemler ölen üyelerinin yurttaşlık haklarını ve haklarını devam ettirme –ki, bu modern zamanlara özgü bir ölüm-süzlük biçimi olarak da okunabilir- işini de üstlenmektedirler.)⁴⁶ aksine ölüm yaşayanlarca görmezden gelinmekle, ondan tiksiniilmekle ve gizlenilmek istenmekle düşünsel anlamda da olsa yok sayılmaktadır. Bu bakımdan yukarıda Bauman'ın ifade etmeye çalıştığı şekliyle modern insan ölüm döşegindeki insanla iletişim kurabilme noktasında yetenezsizdir.

İvan İlyiç'in Ölümünün anlatıldığı bölümde Tolstoy bu konuyu da (yani ölüm döşeginde veya ölmek üzere olan biri ile iletişim kuramama konusunu), kahramanlarının diyalogları ve özellikle İlyiç'in ölmek üzere olan biri olarak düşünceleri üzerinden göstermeye çalışır. İlyiç'i çılgına çeviren şey, artık umutların tükendiği ve kendisi gibi ailesi ve tanıdıklarının da öleceğini bilmelerine rağmen, herkesin sanki ölmek üzere değil de, tedavi olursa iyileşeceği bir hasta gibi davranmaları ve gerçeği ört bas etmeye çalışmalarıdır. Ölmek üzereyken çevresini kaplayan bu sahtelik çok iğrenç gelmektedir İlyiç'e... Onu çılgına çeviren ölüm gibi korkunç bir olayın, çevresindekilerin tutumlarında günlük ziyaretler ya da ev eşyaları gibi son derece sıradan olaylar gibi değerlendirilmesidir.⁴⁷ Çevresindekiler, ölümü hatırlamamak, onun varlığını duyumsamamak için ölmek üzere olan biri ile iletişim kurarken/kuramazken onun durumunu görmezlikten geliyor, daha kötüsü bunu bir parça hastanın morali için olsa bile kendi morali için de yapıyorlardı. Yaşayanların moralini düzelten şey ise; ölümlü yok saymak ve etrafında ölümle yüzleşmek zorunda kalanlarla ölümü konuşmamaktır.

Pazardan dönerken ölüm ile karşılaşan ve onun kendisini tehdit ettiğini sanan asker hemen saraya koşarak durumu krala anlatır ve kendisinden en iyi atını ona vermesini ister. Amacı bütün

⁴⁶ Kearl, M. C.-Rinadi, A., "The Political Uses of The Dead as Symbols in Contemporary Civil Religions", *Social Forces*, Vol: 61, No: 3, University of North Carolina Press, 1983, s. 693

⁴⁷ Tolstoy, Lev, *Ölüm Manifestosu*, s. 47

gece at sürerek ölümden kaçmak, uzaklara ta Semerkand'a gitmektir. Askerinin durumuna üzülen kral derhal ölümü huzuruna çağırır ve onu kullarından birini korkuttuğu için azarlar. Ölüm şaşkınlık içerisinde şu cevabı verir: niyetim asla onu korkutmak değildi. Askeri buralarda görmek beni şaşırttığı için öyle yaptım. Çünkü yarından sonra Semerkand'ta buluşmak üzere sözleşmiştik der. Bu hikâyeyi anlattıktan sonra Baudrillard, insanın kendi kaderinden kaçmaya çabalarken ona en kısa yoldan ulaşacağını ve ölüm söz konusu ise herkesin kendi ölümünü arayacağını söyler. Bu hikâyede şaşırtıcı olan Pazar yerinden dönerken, asker ile ölümün rastlantısal olarak orada karşılaşmasıdır (çünkü bu karşılaşmaya ölümün kendisi de şaşırır), der Baudrillard ve son noktayı koyar: ölüm de gerçekleşmek ya da kendini gerçekleştirebilmek için 'baştan çıkarma'nın/ayartmanın bulunduğu noktadan geçmek zorundadır. Demek ki, ölüm, kendisinin bile gelmemelik edemeyeceği bir randevudur.⁴⁸ Bugün söz konusu randevuyu veren son derece gelişmiş tıbbi referanslardır. Bu randevuya olabildiğince geç gidilmesi için de insanları baştan çıkartan ya da ayartan da yukarıdaki hikâyede anlatıldığı gibi kör tesadüfler değil, pozitif bir bilim olan tıptır.

Ölüme ilişkin metafizik ilgiyi bir tarafa bırakıp, formda ve zinde kalmak, egzersiz yapmak, lifli yiyecekler tüketip mümkün olduğunca yağlı yiyeceklerden uzak durmak, sigara içenlerin yanına yaklaşmamak ve benzeri edimler çeşitli kaynaklardan modern insana telkin edilmekte ve birçoklarınınca da tüm bunlar kolayca yerine getirilebilir görevler olarak görülmektedir. Bu görevler, başa çıkılamayan ölüm sorununu tamamıyla başa çıkılabilir sorun olarak yeniden tanımlayan⁴⁹ ve ölümsüzlüğü 'baştan çıkartan'/ayartan'

⁴⁸ Baudrillard, Jean, **Baştan Çıkarma Üzerine**, Çev: Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2005, s. 91-93

⁴⁹ Bauman, Zygmunt, **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, s. 173. Ya da, Freud'un ifade ettiği şekliyle ölümün talihe bağlı nedenselliğini (kaza, hastalık, yaşlılık) vurgulamayı alışkanlık haline getirerek, ölümü bir zorunluluktan rastlantıyla indirgemeye çalışırız. Ayrıntılı bilgi için bkz. Freud, Sigmund, **Uygarlık Din ve Toplum**, s. 76

görevlerdir. Bu bağlamda ölümsüzlüğü dağıtan ölümlüler ölüm-süzlüğü kovalayan ölümlüleri ayartmakta, baştan çıkarmaktadırlar.

Yalnızca yaşayanların ve canlılar içerisinde de insanların problemi olan ölüm ve ölüm korkusu, dikkat çekici bir biçimde 14 yüzyılda tüm Avrupa'ya yayılmaya başladığında, -ki, veba salgınları söz konusu coğrafyada nüfus yapısını bir hayli değiştirmiştir- vaizler ve dilenci keşişlerin insanları ölüm korkusu etrafında yoğunlaştırmalarını ve ölüm korkusunu yaşamın bir parçası yapmaya başladıklarını belirtmek gerekir.⁵⁰ Modern dönemlerin aksine burada ölümü ölümlülerin dağıttığını, ölüm korkusunu etkili kılarak ölümü baştan çıkarttıklarını görmek önemlidir. Demek ki, modernlik öncesinde baştan çıkartılan/ayartılan ölüm iken modernlikte baştan çıkartılan/ayartılan ölümsüzlüktür. Yine modernlik öncesinde ölümsüzlük zaman ve mekândan soyutlanmış bir öte dünya tasavvuruyla ilişkilendirilirken; modernlikte ölümsüzlük, yukarıdaki satırlarda da belirttiğimiz gibi bu dünyada aranmaktadır.

Şimdi, geleneksel dünyanın eskatolojik kavrayışının modernlikte nasıl bir dönüşüme uğradığına geçmeden önce, Agamben'e dayanarak, okuyucu için de oldukça ufuk açıcı olacağını düşündüğümüz ve modern dünyada ölümün tanımının bile değişiyor veya değişmekte olduğuna ilişkin bir parantez açmak istiyoruz.

Agamben, koma, organ nakli, beden ölümü ve beyin ölümü kavramlarının ifade ettiklerinin farklılığı ve tüm bunlarla ilgili olarak hem değişen hem de birbiriyle çelişen tıbbi ve hukuki kararlara gönderme de bulunarak şöyle diyor:

*"Hayat ve ölüm, tam olarak bilimsel kavramlar değil; siyasal kavramlardır ve tam da sadece ağızdan çıkacak bir kararla siyasallaşan kavramlardır."*⁵¹

Agamben'i yukarıdaki cümleyi kurmaya iten şeyin öyküsü kısaca şöyledir. 1959 yılında *Revue Neurologique*'de (Nöroloji Dergisi)

⁵⁰ Elias, Norbert- Jephcott, Edmund, **The Loneliness of the Dying**, Trans: Edmund Jephcott, Continuum International Publishing Group, New York-London, 2001, s. 3, 14

⁵¹ Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s. 213

P. Mollaret ve M. Goulon adlı iki Fransız nöro-fizyolog yayımladıkları makalelerinde *üst koma* biçiminden hareketle ölümün yeniden tanımlanmasının gerekliliğini tartışmaktadırlar. Agamben bu makaleden yola çıkarak, modernlik öncesinde kalp durması ve solunumun kesilmesine bağlı olarak doktorlar tarafından verilen ölüm kararının/ölümün tanımlanma biçiminin, günümüzde beyin ölümü gerçekleşmiş ancak yaşam destek ünitesine bağlı olarak yaşatılan üst koma durumunda olan insanlar göz önüne alındığında nasıl verildiğiyle ilgilenmektedir. Ona göre üst-koma halinde bulunan insanların durumu, beyin ölümü gerçekleşmiş olduğundan organ nakli için ideal bir durum oluşturmaktadır. Ancak organ naklini yapacak olan doktorun üst koma halinde yaşatılan insana müdahalede bulunurken cinayetle suçlanmaması için ölüm anının ve ölümün yeniden tanımlanması gerekmektedir.⁵² Yani ölüm, alışlageldiği biçimiyle, kalbin durmasına bağlı olarak solunumun kesilmesi ile mi tanımlanacaktır? Yoksa gelişen tıp biliminin olanakları elverdiği ölçüde yaşam destek ünitesine bağlı olarak yaşatılan –solunumu ve dolaşım sistemi çalışan- ancak beyin ölümü gerçekleşmiş birinin, bu geriye döndürülemez duruma bağlı olarak beyin ölümü ile mi tanımlanacaktır?

Ölümün, solunumun durması ile üst komanın, solunuma rağmen beyin ölümünün gerçekleşmiş olması arasındaki kararsızlığa bir cevap niteliğindeki adli vaka ve buna bağlı olarak verilen hukuki karar, 1974 yılında Kaliforniya'daki bir mahkeme kayıtlarına düşmüştür. Buna göre birini tabanca ile vurmak suretiyle öldüren katilin avukatı, kurbanın ölüm nedeninin, müvekkilinin tabancasından çıkan kurşun olmadığını; ona müdahalede bulunan doktorun organ nakli operasyonu için beyin ölümü gerçekleşen kurbanın kalbini alması olduğunu söyleyerek mahkemeye itirazda bulunmuş ve öldürme fiilini işleyen, doktor olduğunu ileri sürmüştür. Ancak itirazı değerlendiren mahkeme, beyni ölen herkesin, beyin, nakli yapılamayan tek organ olduğu için ölü kabul edilmesi gerektiğine karar vermiştir. Şimdi bu örneğe dayanarak Agamben sormaktadır: Acaba ilerleyen yıllarda beyin nakli müm-

⁵² Agamben, Giorgio, *age.*, s. 208-210

kün olduğunda ölümün tanımını yeniden mi yapacağız ve şayet ilk beyin nakli gerçekleştiğinde beyin ölümü ölüm olmaktan çıkacaksa ölüm, organ nakli teknolojisinin bir alt fenomenine indirgenmekte değil midir?⁵³

Ölümün klasik tanımlanma biçimi olan kalbin durması ve solunumun kesilmesinin ilerleyen tıbbi olanaklar ile tekrar aktif hale getirilebilir oluşu karşısında, beyin ölümü gerçekleşmiş birinin, yaşam destek ünitesine bağlı olarak yaşatılsa bile ölmüş sayılması ve ölüm ile beyin ölümü arasında kurulan dolaysız ilişkinin kabulü şimdilik konuya açıklık getiriyor. Ancak bundan sonra, yani beyin nakli gerçekleştirilebilir olduğunda ölümü nasıl tanımlanması gerekecektir bilemiyoruz. Ne ki, bu süreçte daha önemli olan ve bizim dikkatleri çekmek istediğimiz, ölüm anının ve kararının geçmişte olduğu biçimiyle tanrısal olmadığı ve değişen/değişmekte olan ve değişeceğini umduğumuz bir tıbbi (dünyevî) tanımlama biçimi haline geldiğidir.

Ölüm geleneksel dünyanın ölüm kavrayışı ile karşılaştırıldığında o denli dünyevîleşmiştir ki, ölmek üzere olanlar ve ölümler için geleneksel dünyada hemen ve öncelikle bir din adamı getirilirken; günümüzde bu durumda olanlar kesinlikle hastaneye kaldırılırlar. Çünkü dünyevîleşmiş olmasının en önemli kanıtı olarak ölüm, öncelikle fiziksel bir olaya olarak görülür. Bu durumda rahip ya da hocadan önce doktorun çağrılıyor oluşu, insanın ölümlülüğünün kavranışına dair çok şey söyler bize... Buna göre, ölüm, temelde doğal bir şeyden çok bir hastalık ve sapma olarak ele alınır ve doktorun hem ölümü doğrulaması hem de nedenini belirtmesi/belirlemesi beklenir.⁵⁴

Beyin ölümünün, bir kesinlik taşıması bakımından, solunum ve dolaşım sistemi aktif tutulabilse de ölümün kendisi olarak takdir edilmesinin sonuçlarından, on yıllarda oldukça yaygınlaşan, organ naklinin, belirtmeden geçemeyeceğimiz, bakiyelerinden biri;

⁵³ Agamben, Giorgio, *age.*, s. 212-213

⁵⁴ Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 184. İçinde: Prior, Lindsay, *The Social Organization of Death: Medical Discourse and Social Practices in Belfast*, (London: Macmillan, 1982), s. 26-33.

ölümün, organ nakli vasıtasıyla, ölümü geciktiren, erteleyen ve engelleyen bir dünyevî amaca hizmet etmesidir. Diğer ise, yine aynı şekilde, ölümün, organ nakli vasıtasıyla ölecek olan kişi ve yakınları tarafından ölümsüzlüğün bir biçimi olarak algılanmasıdır.

Günümüzde, gerek eğitim kurumlarında, eğitici seminerlerde ve yazılı-görsel medyada, gerekse de kısmen dini kurumların söylemlerinde, organ naklinin yaşamsal tehlikesi bulunan hastaların hayata tutunabilmelerinin çoğu zaman tek yolu olduğu belirtilmektedir. Üstelik aynı söylemlerde organ naklinin en mühim ve kutsal insani vazifelerimizden biri sayılabileceği ve bu yola ölen tek kişinin bir kaç kişiye hayat verebileceği teşvik edici bir ton ve üslup kullanılarak dile getirilmektedir. Bu, ölümün kendisinin ölümü yenmesinde (dünyevîleşmesinde) ya da ölümün ölümsüzlüğü sağlamasında (dünyevîleşmesinde) oldukça ilgi çekici bir algısal zemin bilgisi sunmaktadır bize. İlk olarak beyin ölümü gerçekleşmiş veya ölecek olması tıbben reddedilemez biçimde tanımlanmış olan kimselerin organlarının, ölümün kendisi araçsal bir forma indirgenerek, yaşamsal bir amaç için kullanılması ve bunun yüceltilmesinin gösterdiği biçimiyle ölüm, dünyevîleşmiş ve kendi gerçekliğinin yadsınacağı bir kavrayışın araçsal formuna sokulmuştur. İkincisi, beyin ölümü sonrasında koşullar sağlanmışsa gerçekleştirilen organ nakli ile ölenin ölümsüzlüğü arasında kurulan ilişkiden söz edilmektedir. Tam da bu noktada, yani hep bir ağızdan, söz konusu ölümsüzlüğün dillendirilmesinin de gösterdiği gibi geleneksel dünyanın tersine modernlikte insanın ölümsüzlüğü taşımakta ısrar ettiği ve bunun için de çeşitli çarelere başvurduğu yer mekânsal olarak, bir önceki bölümde başka başka örneklerde de göstermeye çalıştığımız gibi öte dünya değil, bu dünyadır. Bu bağlamda modernlikte yalnızca ölüm değil, ölümsüzlük de kutsallıklarla/kutsalla yolarını ayırmış ve dünyevîleşmiştir.

Ölüm anının ve kararının tanrısaldan dünyevîye doğru salınımından, ölüm sonrasında, geleneksel dünyada Tanrının emaneti olarak görülen, bederin (bedene ait organların) üzerindeki tasarruf hakkının tıbbi ve hukuki bir karar olarak aile ve hastaneye bırakılmasına bakılacak olursa; geçmişte kutsal sayılan beden mo-

dern dünyada kamunun malıdır ve kamusal iktidara aittir. Öyle ki, beyin ölümü gerçekleşmiş bir kişinin bedensel ölümüne karar vermek veya söz konusu beden üzerinde müdahalede bulunmaya yalnızca devlet karar vermeli görüşleri, giderek daha sık duyulur olmaktadır.⁵⁵ Buna giden yolun basamaklarından biri olarak devletin ölümü gerçekleşmiş üyelerine hayattayken kişinin fikrinin de bir önemi olmaksızın ve öldükten sonra yakınlarının rızası gözetilmeksizin, gerek görüldüğünde, yapılması zorunlu gösterilen otopsi işlemleri örnek olarak verilebilir.

Tıpkı ölüm ve ölümsüzlüğün kavranış biçiminin tanrısalardan dünyevîye doğru çevrimine benzer biçimde; dünyanın sonuna ilişkin beklentilerin de, modernlikte, tanrısalardan dünyevîye doğru salınmakta olduğu bir algılama biçimi ile karşılandığı belirtmemiz gerekir. Ancak hemen buraya sıkıştırmak gerekir ki, insanın bir son beklentisinde esaslı bir değişim yoktur. Yani hem geleneksel hem de modern dünya günün birinde her şeyi sonlandıracak bir beklentinin varlığına inanmakta benzeşirler. Ancak beklenen sonun kaynağı ve biçimi modernlikte değişmiş ve en azından ifade edilmek istenen sonun kaynağı ve biçimleri (kıyamet ve dünyanın sonu senaryoları veya bunun ne şekilde gerçekleşeceği noktasındaki düşünceler) dünyevîleşmiştir.

Daha önce de vurguladığımız gibi, geleneksel dünyanın zamandizinsel yayılımının tüm dönemlerinde kıyamet anlatıları, neredeyse tüm inanç biçimlerinde esaslı farklılıklar göstermemişlerdir. Örneğin en bildik kıyamet klişeleri şunlar olmuştur: Ahlâk giderek çökecek, insanlar birbirlerini boğazlamaya (öldürmeye) başlayacak, yer sarsılıp ve büyük depremler oluşacak, güneş ışığını kaybedecek (aslında kaybolan Tanrı'nın ışığıdır) ve karacaktır. Modernlikte, insanların geleneksel dünyada kıyamet alameti olarak saydığı oluşlarla; sosyoloji, hukuk ve jeoloji gibi pozitif bilim dalları ilgilenmekte ve bunlar beklenen bir sonun işaretleyicileri ya da sona ilişkin tanrısal işaretler olarak değil dünyevî problemler olarak değerlendirilmektedirler. O halde, en başından belirtmeliyiz ki, modernlikte ilk

⁵⁵ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 214

olarak geleneksel dünyanın en bildik kıyamet nedenleri dünyevîleşmiş ve bunların tanrısalla olan bağları kopartılarak bu dünyanın sorunları olarak ele alınmışlardır.

Kıyametin de tıpkı ölüm gibi Tanrısal olmaktan çıkarılışının, modernlikte, göze çarpan en bildik nedenleri arasında, ekolojik dengelerin bozulmasından nükleer felaketlere ve biyolojik salgınlara kadar insan merkezli bir bozgunun bu dünyanın sonunu getirebileceğine verilen ihtimalin ve korkunun artması gösterilebilir. O halde 'ölüm'de olduğu gibi dünyanın sonu da ertelenebilir ve bu sonu sağlayacağı düşünülen sorunlarla mücadele edilebilir bir dünya ya da dünyevî bir sorun biçiminde değerlendirilebilir. Evet tıpkı ölümün kendisinde olduğu gibi belirsiz bir gelecekte de dünya yok olacaktır, ama bundan önce ve buna imkân vermemek bir yönüyle insanın elindedir.

Dine dayalı dinsel kıyamet teorilerinin kavrayışının doğal bir sonucu olarak tarih sonlu bir süreçtir. Geleneksel dünyada, dinlerin kendilerine özgü yaklaşım biçimleri farklı olsa da kıyametin kopacağı zaman ve bunun ne şekilde gerçekleşeceği Tanrısal kudretin bir edimi olarak değerlendirilmekteydi. Oysa modern dünyanın kıyamet teorilerinde, dünyanın sonunun ne zaman ve ne şekilde geleceği Tanrısal bir edimin beklendik bir sonucu olarak değil, insanlığın bu dünyayı koruma ve onu yok edecek teknolojileri sınırlandırma meselesi olarak görülmektedir. Bu bağlamda ilk biçimde insanın sonlu yazgısının bir gün gelecek olmasında kutsal bir güç belirleyici iken; ikincisinde, bir gün sona erecekse de, dünya insanların koruyacağı ya da sonunu getirecekleri bir gezegendir sadece.

Kutsal olana da kaynaklık ettiği düşünülen öte dünya inancı ve söz konusu inancın odaklandığı otoritenin (Tanrı) belirlediğine inanılan "Kıyamet" (eskatoloji) algı ve anlayışında modern dönemlerde meydana gelen değişimlerin, kutsal olanın modernlikle birlikte dünyevîleştirildiği hipotezimizi sınamak adına oldukça ilgi çekici bir örneklem teşkil ettiğini belirtmeye gerek yok. "Kıyametin Dünyevîleşmesi" olarak da ifade edebileceğimiz değişim kısaca; farklı dinlerin farklı tarihsel dönemlerde geliştirdikleri

eskatolojik sonu içeren kıyamet algı ve hikayelerinin, ekolojik değişimlerden nükleer silah tehdidine varan çeşitlilikte nasıl bilimsel izaha döküldüğüdür. Ayrıca belirtmek gerekir ki, sadece dünyanın sonu değil, dünyanın oluşumu da (kozmozgoni) modernliğin kuşatıcılığından kurtulamamıştır. Bir önceki bölümde birçok örneğe yer verdiğimiz kozmogonik kavrayışın da dünyevîleşmesi/dünyevîleştirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Geleneksel dünyada çeşitli inançlar ve bunlara koşut birçok kozmogoni miti ya da kitabı anlatıya zıt bir kozmogonik arayış: “Dünyanın Oluşunun Deneylemeye Tabi Tutulması”dır. “Kozmogoninin Dünyevîleşmesi” olarak da ifade edebileceğimiz söz konusu deney artık herkesçe bilinen ve takip edilen CERN’dir.

Bedenin dünyevîleşmeye başlamasının hem nedeni hem de bir sonucu olarak değerlendirilebilecek olan ölümün dünyevîleşmesinden sonra yine bedenin dünyevîleşmesinin bir sonucu olarak ele alınması gereken cinselliğin dünyevîleşmesi ile devam etmek okuyucu içinde ilgi çekici olacaktır.

D. Cinselliğin Dünyevîleşmesi-Dünyevîleşen Erillik ve Kadın Bedeni

Geleneksel toplumlarla dünyevî olanın kutsallaştırıldığının çeşitli başlıklarda incelenmeye çalışıldığı ikinci bölümde ele alınan konulardan biri de, hatırlanacağı gibi, cinsiyet/cinsellik ve kutsallık arasındaki ilişkiydi. Ve yine burada cinsiyet/cinselliğin, modernlik öncesinde, farklı cinsiyetler üzerinden ya da bizzat cinsellik ediminin kendisi üzerinden, çeşitli inanç sistemlerinde hem kutsallıkla irtibatlandırılan ve hem de kutsallık karşısında değerlendirilen, ancak sonuçta kutsallık etrafında kavranan bir gerçeklik olduğunu gördük. Şimdi kutsallıkların modernlikle birlikte dünyevîleştiğini göstermeye çalışan bu başlık altında cinselliğin anılan geçmişten farklı olarak nasıl kavrandığını ve bu ölçüde de nasıl dünyevîleştiğini genel olarak ifade etmeye çalışacağız.

Ölümün ve özellikle de bedenin dünyevîleşmesinin kaçınılmaz sonuçlarından biri de cinsiyetin/cinselliğin dünyevîleşmeye başlamasıdır. Burada cinsellik sözcüğünü kullanırken kavramı, cinsi-

yete dayalı toplumsal kurulumdan yani eril tahakkümden ve söz konusu tahakkümün kutsallıklarla bağının çözülmeye başlamasının ortaya çıkardığı değişimlerden, cinsellik ediminin kendisinden ve bir özgürleşim sorunu olarak takdim edilen kadın bedeninin kavranış biçimine kadar genişletmek gerekecektir. Ne ki, bu geniş alan içerisinde bizim hareket sahamız alt başlığımızla sınırlıdır.

Modernlik öncesinin kayıtlanabilen ve aktarılabilen sınırlı ar-talanına dayanarak cinsiyet/cinsellik ve kutsallıklar arasında bir ilişki aramaya çalıştığımız ikinci bölümde, insanlığın yaşamını de-ğiştiren en önemli sıçramaların üretim biçimine bağlı olarak ger-çekleştiğini ve bu sıçramaların cinsiyet ve cinselliğin kavranış bi-çimi üzerinde de hatırı sayılır farklılıklar yarattığını ifade etmeye çalıştık. Bu bağlamda modernlik denilen bu yeni dünyanın da üre-tim biçiminin değişmesine bağlı olarak inşa edildiğini düşündü-ğümüzde, cinsiyetin ve cinselliğin söz konusu inşa içerisinde nasıl yaşantılandığı ve tanımlanmaya başladığını, kısacası söz konusu üretim biçimi ile ilişkisini sorgulamanın doğru olacağını düşünü-yoruz. Buna göre en baştan belirtmek gerekir ki, bilime ve serma-yeye sırtını dayayan sanayi toplumları kendinden önceki toplum-lardan farklı olarak doğaya uyumlu ve ona boyun eğen bir yaşam ve kavrayış geliştiren toplumlar değil; aksine doğayı inşa etmek is-teyen ve kendine bağımlı kılma arzusunda olan toplumlardır. Bu bakımdan, geleneksel toplumların, doğanın devinimini model ala-rak inançlarını oluşturdukları ve yaşam pratiklerini anlamlandır-maya çalıştıkları dönemlerde cinsiyeti ve cinselliği de anılan devi-nime koşut bir gözle görme ve yaşama evresinin tarihe mal oldu-ğunu söylemek çok zor değildir.

Ne ki, Rönesans'tan başlamak üzere beden doğayla yani dış dünyayla uyumlu ve onun gibi devinen (bedensel edimler baki-mından) bir varlık olarak görülmemeye başlanmıştır. Geçmişten farklı olarak beden tamamlanmamışlığını geride bırakmaya baş-lamış ve tamamlanmış bir ürün olarak ortaya çıkmıştır. Burada

vurgulanmaya çalışılan tamamlanmışlık kendi kendine yetebilen ve kendinde bir varlık olarak bireyseldir.⁵⁶

Geçmişin dayattığı, doğa ve dış dünyayla ilişkili inançların beden üzerindeki kavrayışlarının, onu kimi durumlarda kutsalın bir parçası yapan kimi durumlarda ise kutsalın karşıtı bir yerde konumlandırıan anlayışların değişmesi, cinselliğin de algılanış biçimini değiştirmeye başlamıştır. Öyle ki, cinsellik kutsallığın yanında veya uzağında olmaksızın ondan bağımsız bir biçime gidecek daha fazla bürünür olmuştur. Bu bağlamda denilebilir ki, cinselliğin dünyevîleşmesinin ana nedenlerinden biri de, her şeyde olduğu gibi cinselliğe de modernliğin kendi koşulları içerisinde bakılır hale gelmesinin önemi yadsınamaz. Daha açık bir ifadeyle, dinin modernlik içerisinde etkinliğini yitirmekle kalmayıp teolojik olarak kendini savunma rolüne hapsedildiği bir ortamda cinselliğin dinsel olandan bağımsız bir biçimde ele alınabilme, yorumlanabilme ve deneyimlenebilme imkânının onun dünyevîleşmeye başlamasındaki katkısı göz ardı edilemez.

Geçmişte, dinsel hakikat ya da kavrayışla uyumlu veya uyumsuz, cinsellik ediminin kendisi kutsal olanın belirleyiciliğinden oldukça fazla nasiplenirken- örneğin, cinsel edim (seks) Çinliler için cennetin kapılarını aralayabilecek anahtarlardan biri iken⁵⁷ ya da Hristiyan teolojinin önemli isimlerinden Augustinus, seksi Adem'le Havva'nın soyundan gelenlerin içlerinde var olan ve cinsel organlarla aktarılan ilk günahı taşıyan bir sapkınlık olarak görürken⁵⁸-modernlikle birlikte cinsellik ediminin kendisi neredeyse *hazzın** ve sağlıklı olmanın bir alt fenomenine dönüşmeye başlamıştır.

⁵⁶ Bahtin, Mihail, *Rabelais ve Dünyası*, s. 56-57

⁵⁷ Tannahill, Reay, *Tarihte Cinsellik*, s. 145

⁵⁸ Tannahill, Reay, *age*, s. 124

* Baudrillard, bir model olarak cinselliğin doğal bir enerjiye dayalı bireysel bir girişim biçimine bürünmesi ile modernliğin kurucu unsurlarından biri olan sermayenin biçimi arasında hafife alınamayacak bir ilişki kurar ve bu ilişkiyi "kim üstünse o kazansın" ilkesi etrafında değerlendirir. Ona göre cinsellik bu bakımdan bireysel bir yetkinlik edimi olarak, arzu ve hazzın elde edilmesinin bir yoludur. Böylece denilebilir ki, cinsellik, modernlikte, arzu ve hazzın alt değerleridir yalnızca. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baudrillard, Jean, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 52

Cinselliğin insanlık ve dinler tarihi içerisinde sıklıkla günah kavramının (algılamasının) tacizine maruz kalan en önemli konulardan biri oluşu, modernlikle birlikte, dinin her alandaki yetki ve yönlendirme yetisinin sınırlandırılmaya başlanması ile değişmeye başlamıştır. Bu bakımdan Baudrillard, modernliğin temel görüngülerinden biri olarak takdim ettiği *belirsizlik ilkesinin* yalnızca siyasal ve iktisadi akla değil cinsel akla da el atarak onu yasak ve sınırlamalardan kurtarmaya başladığını söylerken haklıdır.⁵⁹ Gerçekten de geçmişte, modern öncesinin toplumlarında, ensest tabusundan *eşcinselliğin lanetlenmesine*⁶⁰ kadar cinsellik sürekli olarak dinlerin normallik sınırlarının içerisinde şekillendirilmeye çalışılmasına karşın, modernlikle birlikte belirsizlikten doğan bir özgürleşim olarak cinselliğin yasak ve sınırlamalardan kurtulmaya başlaması bu insani edimin de dünyevîleşmesine olanak hazırlamıştır.

Modern çağda cinselliğin geçmişin yasak ve sınırlamalarından kurtularak özgürleşim biçiminde bir belirsizlik kipine dönüşmeye başlamasını Foucault, iktidar ilişkileri etrafında değerlendirerek, bir tür bastırılma ve susturulma biçiminde yorumlasa da, farklı bir üslup kullanmanın dışında, söylemeye çalıştıklarımıza aykırı bir duruş sergilemez. O, cinselliğin çözümlemesini sunduğu önemli başvuru eserinde (Cinselliğin Tarihi) 18. yüzyılda cinsellik alanında siyasal, ekonomik ve teknik bir kışkırtmanın gün ışığına çıktığından söz eder. Öyle ki, artık cinsellik, yalnızca suçlanacak, yasaklanacak ya da hor görülecek değil, iktidar ilişkileri çerçevesinde yönetilecek, yararlılık sistemleri içine monte edilecek ve herkesin iyiliği için düzenlenecek bir şeydir. Bu bağlamda modernlikle birlikte cinselliğe ilişkin söylemler, iktidarın dışında ya da ona karşı değil, tam da iktidarın etkili olduğu yerde ve bu etkinin aracı olarak ortaya çıkmıştır.⁶¹ Gerek Baudrillard'ın belirsizlik ilkesi etrafında değerlendirilsin gerekse de Foucault'un iktidar ilişkileri bağlamında ele alınsın, cinsellik modernlikle birlikte daha dünyevî temalar (ekonomik, sosyal, siyasi, sağlık, bireysellik vb.)

⁵⁹ Baudrillard, Jean, *age*, s. 13

⁶⁰ Tannahill, Reay, *Tarihte Cinsellik*, s. 134-135

⁶¹ Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi* 1, s. 12, 30, 38-39

etrafında ele alınan bir konu olmaya başlamıştır. Çünkü insan her şeyden önce bedensel (biyolojik) bir gerçeklik olarak görülmeye başlanmıştır.

Erkeğin Tanrı için, kadının ise sadece erkeğin içindeki Tanrı için⁶² kavrayışının modernlikle birlikte aşama aşama geride kalmasında modernliğin kendini bu alanda da dayatmasına ilaveten ve bunun bir sonucu olarak kadının da kendisi için yaşamak ve kendisini düşünmek gibi yaşam stratejileri geliştirmiş olmasının büyük önemi vardır. Çünkü kadının erkekten cinsiyet bakımından farklı oluşundan kaynaklanan ve bu farklılık üzerine inşa edilen geleneksel anlayışların modern hukuk tarafından teorik olarak geçersizleştirilmeye başlanmasından sonra kadın siyasal ve ekonomik varlığıyla da anılan hukuksal statüyü sağlama almakla kalmamış, kendi farklılığının üzerine bina ettiği bilinçlilik düzeyi ile özne olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.

Cinselliği, cinsiyete ilişkin duygusal ilişkiler ve çeşitli erotik zevk biçimleri aracılığıyla kişiliğin kurulması olarak tanımlamakla birlikte Touraine, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet (gender) arasında bir ayrım yapmanın gerekliliğini vurgular. Ona göre toplumsal cinsiyet eril tahakkümün belirleyiciliği etrafında anlaşılmaktadır.⁶³ Yani, toplumda kadınlık ve erkeklik üzerine inşa edilen bir bağlam vardır ve bu bağlamda erkeklik durumu merkeze alınarak diğer her şey onun etrafında değerlendirir. Burada, kadınlık ve erkekliğin biyolojik bir temeli olduğu inkâr edilmese de cinsiyetin bu temele indirgenemeyecek genişlikte etkilerinin bulunduğu ifade edilmesi önemlidir.⁶⁴ Çünkü iki farklı biyolojik varlığın top-

⁶² Donovan, Josephtine, **Feminist Teori**, Çev(ler): Aksu Bora - M. Ağduk Gevrek-Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 31

⁶³ Touraine, Alain, **Yeni Bir Paradigma**, Çev: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 263.

⁶⁴ Bora, Aksu, **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 37. Ayrıca Nilgün Çelebi, kadının sadece biyolojik açıdan bir kategori olarak ele alınamayacağını onun aynı zamanda sosyal açıdan da bir kategori olarak ele alınıp incelenebileceğinden hareketle, söz konusu sosyal kategorilerin insan birlikteliklerinin diğer formlarından (birincil ve ikincil gruplar) farklı olarak zihni inşalar olması üzerinde önemle durur. Bu inşaların sosyal

lumsal olarak da farklı iki bağlama oturtulmuş olmasının toplumsal cinsiyeti tartışma konusu haline getirişi ile modernlik, modern söylem ve özne kavramlarıyla yakın bir ilişkisi bulunduğunu belirtmek gerekir. Cinsler arası hiyerarşinin yaratıcısı olan iktidar ilişkileri içerisinde toplumsal bir cinsiyet biçimi olarak kadınlığın, erkekliğin buyurucu/şekillendirici söylem ve eylemlerine karşı bir duruş geliştirme çabası son birkaç on yılda ortaya çıkmıştır.

Söz konusu karşı duruşun daha radikal ve entelektüel bir söylem olarak ortaya konduğu feminist teori, kadının üreme ve aile içi rollerinin cinselliğinin kaçınılmaz bir yazgısı biçiminde algılanışına karşı çıkar. Üstelik daha köktenci bir yaklaşımla, kendi cinselliklerinin (kadın cinselliğinin) erkek cinselliğinin taleplerine yönelik bir yanıtla indirgenmemesi anlayışından hareketle zevk alma haklarının ve kendi cinselliklerinin de tanınmasını ister.⁶⁵ Feminizmin son birkaç on yılda, etkili bir biçimde, ortaya çıkışı, sergilediği duruş ve toplumsal bir aktör olarak kadınlık durumu lehine elde edilmiş olan kazanımlar bile tek başına cinselliğin dünyevîleşiyor oluşuna iyi bir örnek teşkil eder. Ancak burada toplumsal bir cinsiyet kategorisi olarak kadınlık durumunun erkeklik karşısında geçmişle kıyaslandığında kimi alanlarda bir tür eşitliğe dahi vardırılabilir bir simetriye kavuşmaya başlamasını feminizmin özgül başarısı olarak saymanın da yersiz olacağını belirtmek isteriz. Çünkü cinsler arası ilişkiler ve bunların toplumsal olan üzerindeki değişimleri (feminizm gibi toplumsal hareketlerin söz konusu değişimleri hızlandırıp bunlara kavramsal olarak tanımlamış olmasının da yabana atılamayacak bir katkı olduğunu akılda tutarak) esas itibarıyla daha çok modernliğin kendi kendine deviniminin uğraklarında gözlemlenen gelişmeler olarak yorumlanmalıdır.

Şimdi, gerek cinsiyetin gerekse de toplumsal cinsiyetin geçmişten farklı bir biçime büründüğünü söyleyebiliyoruz. Tam da bu nokta da, modern toplumlarda, eril (erkeklik) karşısında ka-

bir kategori olarak tanımlanan toplumsal cinsiyetle ilişkisi bağlamında bkz. Çelebi, Nilgün, *Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları*, Sebat Ofset, Konya, 1990, s. 1

⁶⁵ Touraine, Alain, *Yeni Bir Paradigma*, s. 271

dınlık durumunun konumuna bağılı olarak bir dünyevileşmeden söz edilebilir mi?

Kadının, kendi cinselliğinin modernlik öncesi geleneksel dünyada neredeyse tek anlamı olarak görülen üreme yeteneği üzerindeki rolünün ve denetiminin arttığı bir gerçekliktir. Bu bağlamda, söz konusu denetimin çoğunlukla kendi tekelinde tutulması ve üremenin dolaysız olarak Tanrısal edimin yeryüzünde tekrarlanan bir modeli olarak kavranışı üzerindeki değişiklikler de cinselliğin dünyevileşmesi bakımından yorumlanmaya muhtaçtır..

Modernlikte erkeklik karşısında kadınlık durumunun, genel anlamda, cinselliğin dünyevileşiyor olmasıyla ilişkisinin bulunup bulunmadığını sorgulayabilmek için, modernlik öncesinin toplumlarında erilliğin (erkekliğin) ne tür bir kavrayışla kutsal ve Tanrısal olanın yeryüzündeki sayısız temsilcilerinden biri olduğuna kısaca bakılması gerekmektedir.

İlkel topluluklardan, bir uygarlık olarak söz edebileceğimiz eski toplumlara ve daha yakın zamana kadar varlığını korumuş olan geleneksel toplumlara kadar, modernlik öncesinde, erkekliğin kadınlık karşısında çeşitli bakımlardan ayrıcalıklı bir cinsiyet/tür olduğu ve kimi durumlarda söz konusu ayrıcalığı besleyen unsurun dinsel inançlar olduğunu ikinci bölümde sıklıkla dile getirmiştik.

Malinowski'ye göre, anasoylu topluluklarda dahi erkekler daha ayrıcalıklı bir türdür. O, İkel toplulukların cinsel yaşamı hakkında yayımladığı kitabında, tarihsel olarak erkeklerin imtiyazlı konumlarının kadınların soyun sürdürücülüğü gibi son derece önemli bir toplumsal işlevi yerine getirdiği toplumlarda bile devam ettiğini söyler. Ona göre, anasoylu ilkel topluluklarda aile üzerindeki velayetin kadına değil de erkek kardeşine düşmesinin anlamı, her kuşak için soyu kadın sürdürmesine rağmen, temsil erkektedir. Yani her ailenin gücü ve asaleti, kadınlarca miras alınmasına rağmen, her kuşağın erkeklerindedir.⁶⁶ Bu bağlamda soyu

⁶⁶ Malinowski, Bronislaw, **Vahşilerin Cinsel Yaşamı**, Çev: Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 39

kadının sürdürmesine rağmen temsilin erkekte olmasına ve aile içi iş bölümünden, ticarete ve dinsel törenlere kadar erkeğin, bakış açısına göre değişebilmekle birlikte, hep ön planda oluşu; anasoylu kabile topluluklarında dahi bir şekilde eril kutsallığın varlığını sezdirildiğini görüyoruz.

Pagan inancının yerleşikliğindeki eski Yunan'da kadın ve erkek arasındaki farklılıklar, evlilik gibi toplumsal bir birliktelikte dahi erkeğin lehinedir. Üstelik erkeğin site yaşamının devamı için gerekli oluşu, türün devamına yönelik Tanrıların muhatabı olarak kabul edilmesine⁶⁷ neden olmuştur. Eski Roma'da ise, aile reisinin göz kamaştırıcı imtiyazlarına ve Tanrısallığına⁶⁸ ve nihayet tek Tanrılı büyük dinlerdeki erkek (eril) vurgusunun Kadın (dişilik) karşısındaki üstünlüğüne kadar modernlik öncesinde, kesin olarak, inançların/tanrıların referans olduğu bir eril kutsallıktan söz etmek mümkündür. Ancak belirtmek gerekir ki, geçmişten farklı olarak, eril (erkek) kutsallık imtiyazlı bir tür olarak modernlikte bu özelliğini kaybetmesine rağmen, söz konusu değişikliğin eril tahakkümün varlığında bir eksiltme yapıp yapmadığı ya da bunun bir biçimde eril tahakkümün çözülmesi şeklinde okunup okunamayacağı tartışmalı bir konudur ve bu çalışmanın amaçlarının dışındadır.

Geleneksel dünyanın pek çok toplumunda ahlâk erkek ya da kadından gittikçe daha fazla kendileri olmalarını; erkeğin erkekliğini kadının ise kadınlığını daha net çizgilerle ortaya koymasını dayatmasına karşın, modern uygarlık gittikçe eşitlemeye ve daha yoğun bir bireyselliğe gidişi içermektedir.⁶⁹ Modernlik cinslerin, cinsiyet farklarını görmezden gelerek değil, ancak bu farklılıklar üzerinden bir tutum geliştirmeyi olabildiğince ortadan kaldırmaya çalışır. Hukuksal düzenlemeler başta olmak üzere, kadını siyasal

⁶⁷ Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi Cilt: 2**, Çev: Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1988, s. 156-157

⁶⁸ Sennett, Richard, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, s. 103-104. Ayrıca Roma'lı aile reisinin (erkeğin) dinsel kudreti için bkz. Evola, Julius, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, s. 248

⁶⁹ Evola, Julius, **age**, s. 251-252

bir aktör olarak kabul etmesinden, onun ekonomik devinim içerisinde karşı cinsleri gibi bir varoluş yarışına girmesine imkân tanıyan olanaklara kadar modernlik kadınlık durumu için eşitleyici imkânlar sunmaktadır. Tüm bunların gündelik yaşamdaki kadın rollerinin geçmişten kalın çizgilerle ayrılmasıyla sonuçlanmasının bize gösterdiği sonuçlardan biri de, cinsiyetin/cinselliğin ya da toplumsal cinsiyetin dünyevîleşmesinin özel bir biçimi olarak erilliğin (erkekliğin) dünyevîleşmesidir.

Cinselliğin dünyevîleşmesinin özgül bir alanı olarak erilliğin (erkekliğin) dünyevîleşmesinin modern toplumlarda yeniden üretildiği alanlar oldukça fazladır ve bunlar birbirlerini tamamlarlar. Hukuk, siyaset ve eğitim kurumları, aile, mesleki kuruluşlar, sanat ve reklamcılık (medya)/sinema sektörü ve tüm bunların biçimlendirdiği gündelik yaşamın kendisi dünyevîleşen erilliğin yeniden üretildiği alanlardır. Modern toplumlarda bu saydığımız alanların geleneksel toplumlardaki muadillerinin kadın ve erkek kategorilerine ilişkin tutum ve uygulamaları arasında okuyucunun yapacağı oldukça genel bir karşılaştırmada bile erilliğin dünyevîleşmesinin kısa bir zihinsel yolculuğuna çıkma olasılığı sağlayacaktır.

Toplumsal olarak kutsanan her şeyin sorgulandığı modern toplumlarda erkeklik de, kutsallıklarla dolaylı ya da dolaysız ilişki içerisinde görüldüğü dönemlerden farklı olarak, sorgulama nesnesi olmaktan kurtulamamıştır. Söz konusu sorgulamanın modernliğin kendi koşullarının beklenen sonuçlarından biri olmasına karşın sorgulamanın kimilerince başarıyla yürütülmesinde feminist teorisinin de katkılarının gözden uzak tutulmaması gerektiğine ilişkin bir yargıdan da söz edilebilir.

Bourdieu, eril tahakkümün bir alt fenomeni olarak kurulan kadınlık durumuna bir açıklama getirirken, yukarıda erillik karşısında kadınlık durumunun ya da bu durumun yaratıcısı olarak erilliğin sorgulama nesnesi yapılışına eşlik eden temel argümanlara ilişkin de bilgi vermektedir. Ona göre anılan tahakküm biçiminin oluşması ve sürekliliğinin sağlanabilmesinde sembolik nesneler olarak konumlandırılan dişiliğin bu düzeyde tutulabilmesinde bedensel güvensizlik ve sembolik bağıllık hayati bir önem

sahiptir. Öyle ki, hem erkeklerin kadınlardan beklentileri hem de kadınların kendi kendilerinin nasıl olmaları gerektiğine ilişkin tutumları/ön bilgileri büyük bir benzeşim gösterir. Buna göre, kadınlar, güler yüzlü, dost canlısı, kibar, uysal, ağır başlı olmaları beklenen varlıklardır. Burada sıralanan her bir edimin gerçekleştirilebilir olması temel olarak bağıllık ilkesine dayanır. Başka bir deyişle kadınlık durumunun temel belirleyicisi bağıllıktır.⁷⁰ İşte tam da bu nokta da feminist teorinin, sorgulama nesnesi yaptığı veya saldırdığı şey anılan bağıllıktır.

Daha kestirmeden söylemeye çalışırsak; kendini (kadınları) özne olarak kurabilmek için ötekine (erkeklerle) nesne rolü veren feminist teori, ötekini (ötekine) bağıllık üzerinden sorgulayarak dışlıyor olmakla tam olarak var olmanın bir gereğini yerine getirmiş olmakla kalmıyor⁷¹ ötekinin dünyevîleşmesinin de yol arkadaşı oluyor. Bu durum hiç kuşkusuz, modernliğin kendi koşullarının bir gereği olarak, kadınların kamusal alanın her metrekaresine formel bağlarla kanca atmasının ve son birkaç on yılda geri döndürülemez kazanımlarla gündelik yaşamın asli unsurları olarak kendilerini kabul ettirmelerinin öngörülebilecek bir sonucudur ve bu, adım adım erilliğin dünyevîleşmiş olmasının araladığı olanakların, kadınlık durumunun erillik karşısındaki eşitleme çabalarına hizmet etmektedir.⁷²

Cinselliğin dünyevîleşmesinin ya da dünyevîleşiyor olduğunun özgül bir örneği olarak ifade etmeye çalıştığımız erilliğin dünyevîleşmesinden sonra şimdi birkaç sayfa geride sorduğumuz sorulardan ikincisine de bir yanıt arayabiliriz. Buna göre, insan türünün devamını sağlayabilmesinin tek koşulu olan üreme yeteneğinin geçmişte kadın söz konusu ise bunun kadın cinselliğini tanımlayan ya da başka bir ifadeyle üremenin (asli unsuru olmasa da aracılık

⁷⁰ Bourdieu, Pierre, **Masculine Domination**, Stanford University Press, Stanford, 2001, s. 66

⁷¹ Donovan, Josephtine, **Feminist Teori**, s. 229

⁷² Kadınlarla erkekler arasındaki farklılıkların (uçurumun) başta eğitim olmak üzere kapanmaya başlaması ile ilgili detaylı bilgi için bkz Bourdieu, Pierre, **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, Trans: Richard Nice, Harvard College and Routledge, 1984, s. 405

bağlamında) kadın cinselliğinin özelliği olduğu şeklindeki anlayışların modernlikle birlikte gerek formel gerekse de toplumsal yapılanmalarda hatırı sayılır biçimde değişmeye başlamasını cinselliğin dünyevîleşmesi bakımından okumak olanaklı mıdır?

Kadim Çin'den Antik Yunan'a, Roma'dan Hristiyan toplumlarına ve neredeyse tüm farklı dinlere mensup toplumlar da dâhil olmak üzere geleneksel toplumlarda evliliği tanımlayan en güçlü unsurların başında cinsellik gelmekle birlikte burada karı-kocanın cinsel birlikteliğine (eylemine) yüklenen anlam ile üreme arasında dolaysız bir ilişki vardır. Oysa cinsel haz söz konusu olduğunda evlilik dışı ve eşcinsel ilişkiler daha belirgin bir biçimde karşımıza çıkar.⁷³

Kadınlık durumunun, zamandizinsel olarak, meşru bir evlilik bağı olmak koşuluyla, cinselliğine ilişkin en güçlü kavrayışın doğurganlık olması, onun cinselliğinin biyolojik özelliğine gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda kültürel olarak da yüklenilmiş bir görev şeklinde kendini açığa vurur. Öyle ki, tam da Dube'nin Narada Smriti'den yaptığı aktarımında olduğu gibi, kadınlar doğurmak için yaratılmışlardır; kadın tarla, kocası ise tarlanın sahibi olarak tohum ekme yetkisine sahip olan kişidir. Burada tohumun toprağa (tarlaya) ekilmesi biçimindeki üreme eğretilmesi, soyun biyolojik simgeleştirilmesinin toplumsal inşasına ve kadın-erkek arasındaki farklılıklara gönderme yapar. Söz konusu eğretilme kadının cinselliğinin algılanma biçimini gösterdiği gibi kadın cinselliği üzerindeki erkek haklarını göstermesi ya da verili hakların meşrulaştırılmasında toplumsal kabulün bakış açısını vermesi bakımından da önemlidir.⁷⁴ Yaradılışa içkin inançlardan kaynaklanan bir üreme modelinin benzeşim üzerinden söyleme döküldüğü tohum ve toprak eğretilmesi, tarihsel bir belleğin biçim verdiği toplumlarda kadının üreme fonksiyonunun bizzat kendisinin, onu erkeğe bağımlı kılan ya da başka bir ifadeyle kadın üzerinde erkek

⁷³ Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi Cilt: 2**, s. 156

⁷⁴ Chawla, Janet, "Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Tohum, Toprak ve Tahılın Cinsiyetlendirilmiş Temsilleri", **Bedenler Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, s. 258-259

mülkiyetini meşrulaştıran bir kavrayışı ortaya çıkarması oldukça ilgi çekicidir. O halde denilebilir ki, geleneksel dünyada -kısmen de olsa modern dünya da bu algılamaya yerleşikliğini korumaktadır- kadın cinselliğinin doğurganlık üzerinden tanımlanması, onun teorik bir zihinsel inşanın nesnesi yapılarak erkeğe bağımlı kılmasında hatırı sayılır bir etkiye sahiptir.

Erkek ve kadın arasındaki farklılığın türün devamının biricik yolu olan üreme yeteneğindeki rolleri üzerinden tanımlanışının geleneksel bilgisinin ortaya çıkardığı eril üstünlüğü ifade etmesi bakımından, baba (erkek) vücuda getirendir. Bu bağlamda erkeklik, birincil ve yaratıcı roldür. Buna karşın kadınlar, soyun sürdürülmesi için vazgeçilmez olmalarına rağmen üreme bağlamındaki rolleri ikincildir.⁷⁵ Türkiye’de, bir Orta Anadolu köyünde araştırmalar yapan Delaney, tohum ve toprak eğretilmesinin dinsel yaradılışa içkin olduğunu ve bunun erkeğin dölleyici (tohum), kadının ise döllen (tarla) varlıklar olarak anlaşılmasının en vurucu sonucunun; erkeğin yaradılıştaki rolü üzerinden Tanrının dünyayı yaratma gücünü temsil etmesi olduğunu söylerken haklıdır. Çünkü geleneksel dünyada erkeklik durumu, cinsellik üzerinden tanımlandığında tanrısallığının temsiline kadar götürülebilmektedir.⁷⁶

Şimdi, tamda bu noktada, kadın ve erkek farklılığının onların cinsiyetleri üzerinden türün devamının sağlayıcısı olan üremedeki rollerinin dinsellikte bir biçimde ilişkilendirilmesinin kayıtladığı cinselliğin kutsallığının, modern dönemlerde nasıl değiştiğini üreme bilgisi, üreme üzerindeki denetimlerde cinsiyetler arası dengeler ve önlemler bakımından kısaca değerlendirebiliriz.

Üreme bilgisindeki değişimler ve bunların dinsel inanışlarla dolaylı-dolaysız ilişkisine dair kavrayışların gevşemeye başlamasıyla, üremenin daha çok tıbbi bir konu olarak ele alındığını biliyoruz. Yanısıra, üreme üzerindeki denetimlerin dinsel söylemin buyruklarının bir kenara bırakılarak yasal mevzuatlara indirgenmesi ve bu süreçte üreme yeteneğinin taraflarının bu edimin ger-

⁷⁵ Delaney, Carol, **Tohum ve Toprak**, Çev(ler): Selda Somuncuoğlu - Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 27-28

⁷⁶ Delaney, Carol, **age**, s. 53

çekleştirilmesinde daha eşitlikçi rolleri üstlendiğine ilişkin algılara da birçok örnek vermek mümkündür. Örneğin doğum kontrol yöntemlerine ilişkin gelişmeler ve özellikle de kürtaj, üremenin dinsel anlamının ve tarafların (kadın-erkek) bu anlam içerisindeki konumlandırışında daha dünyevî bir bakış açısının yerleşmeye başladığını gösteriyor. Tam da bu noktada, cinselliğin dünyevîleşmesinin görünür örneklerinden biri de, cinsel edimin bir sonucu olan gebeliğin –ki burada gebeliğin geleneksel dünyada Tanrısal yaratımın bir biçimi olduğunu akılda tutmak önemlidir- kişisel isteğe bağlı olarak, doğum kontrol yöntemleri ve özellikle de kürtaj yoluyla engellenebilir ya da denetlenebilir olmasıdır. Biyolojik olduğu kadar ve bundan daha fazlası Tanrısal bir yaratım biçimi olarak görülen gebeliğin, oluşun tamamlanmasına imkân verilmeden, sonlandırılmasını (Tanrısal) yaratıma dışsal bir müdahale ile onun kutsallıkla bağlarının koparılması ve dünyevîleştirilmesi biçiminde okumak mümkündür. Dinlerin söz konusu müdahalenin neresinde olduğunun çok da önemi olmaksızın yasaların ve tıbbın bunu belirliyor oluşu da modern toplumlarda üremenin kutsallıkların dünyevîleşmesindeki özgün yerini gösteriyor.

Doğum kontrol yöntemlerinin ve kürtajın üremenin dinsel anlam düzeyini aşındırarak bunun dünyevî temalar etrafında değerlendirilişine modern toplumlar çeşitli vasıtalarla direnmeye çalışmış olsa bile günümüzde gebelik çoğunlukla tarafların eşit katılımlı isteklerine göre gerçekleştirilebilir, ertelenebilir ya da istenilmeden gerçekleşmiş olsa bile sonlandırılabilir bir durumdur.

Doğum kontrol ve kürtaj yoluyla gebeliğin denetlenebilir olmuş ve başta yasalar ve tıp biliminin yönlendiriciliğinde kişisel (insana bırakılan) bir karara indirgenmişti. Öyle ki Coward, her bir kişinin sürekli yeniden doğduğu şeklindeki dinsel inanışların varlığını sürdürdüğü toplumlarda dahi (Hindistan) kürtajın yapıldığı ve gebeliğin çeşitli nedenlerle ve oldukça düzenli o engellendiğini bulgulamıştır. Ona göre son yıllarda Hindistan'da yasaların öngördü-

ğü biçimiyle kürtaın yaygın olarak tercih edilmesinin nedenlerinin başında cinsiyet seçimi ve aile planlaması gelmektedir.⁷⁷

Doğum kontrol yöntemleri ve özellikle de kürtaın tıbbi referanslar çerçevesinde, yasaların belirlediğı ölçüler aşılmaksızın, kişisel bir karara bırakılmasının, üremenin tanrısal hükmüne açık bir saldırı⁷⁸ olarak okumakla, cinselliğın üreme üzerinden de dünyevîleşiyor oluşu sonucuna varabiliriz. Ayrıca, bu bahiste gözden kaçırılmaması gereken konulardan biri de, kadının cinselliğının salt üreme özelliğı üzerinden tanımlanılmaya çalışıldığı geleneksel anlayışların da değışmeye başlamasıdır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, modernlik öncesinde dinsel söylemin meşrulaştırıcılığında kendini tanımlayan eril tahakküm, kadını (kadın bedenini ve cinselliğini) bir bakıma evcilleştirip onu salt üreme ve bununla dolaylı da olsa ilişki içerisinde ev-aile içi sınırlamalara hapseden bir toplumsal kurulumdur. Oysa günümüz modern toplumlarında, kimi vasıtalarla, kadının kendi cinselliğının üreme özelliğine indirgenmişliğinin koşulları ortadan kalktıkça, kadın bedeni, üreme dışındaki cinsellik dolayımından da cinselliğın dünyevîleşmesinin etkin bir öznesi olmaya başlamıştır. Yani bir bakıma modernlikte cinselliğe dair yasak ve sınırlamaların geçmişle kıyaslandığında ortadan kalktığını söylemek; evcilleştirilmiş kadın bedeninin salıverilmesi anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda kadın bedeni de üreme, soyun devamı, aile içi roller ve benzeri bağlamlardan yalıtılarak cinselliğın daha dünyevî konularına dâhil edilmiştir.

⁷⁷ Coward, Harold, "Beden ve Üreme Sağlığı Konusunda Hindu Görüşleri: Etik Konular", **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, s. 228

⁷⁸ Ayrıca belirtmek gerekir ki, herhangi bir canlı türünü ve insanı klonlama yöntemi ile ilgili sürdürülen çalışmalar ve bu yöndeki denemeler, bizim Tanrısal yaratıma bir tür meydan okuma olarak değerlendirebileceğimiz bir başka örnektir. Geleneksel dünyanın dinsel bakış açısının gözleri ile bakacak olursak, burada, Tanrısal olanın etkinlik sahasına açık bir saldırı gerçekleştirilmektedir. Bu da, Tanrısalın, dolayısıyla da kutsalın dünyevîleşmesinin bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Bu örnekte bilim, kutsalı gizemin büyüğü kaskacından almakta, onu gökyüzünden yeryüzüne indirmekte ve olağan, sıradan, dünyevî bir forma sokmaktadır.

Çalışma sanayi toplumlarında nasıl önemli bir yer tutuyorsa, kişinin bedenle ilişkisi de günümüz modern toplumlarında böylesi önemli bir yere sahiptir. Öyle ki, cinsellik, kişiliğin her yönünde ortaya çıkar ve kendimizin kendimiz tarafında inşa edilmesinde büyük bir rol oynar.⁷⁹ Bu bakımdan kadın ve erkek cinselliğinin bedenle ilgili alt başlıklar altında değerlendirilişinin cinselliğin dünyevîleşmesi bağlamındaki en görünür özelliklerinden biri de, cinselliğin, somut ve maddi bir unsur olarak bedenler üzerinden ifade edilebilmesidir. Burada beden, modern insanın yaşantıladığı dünya ile kendisi arasında dolaysız ilişki kurabildiği tek bağdır neredeyse. Kadın ya da erkek, fark etmeksizin her iki cins içinde (kadınlar için daha fazla) birey olabilme bağlamında bağımsızlığının/özgürleşiminin hem amacı hem de aracı bedendir. Çünkü modernlik insanlara kendileri olabilmenin kapılarını bedenler üzerinden açmaktadır. Bu bağlamda o (modernlik), deyim yerindeyse vaat ettiği topraklara ancak kendisinin inşa ettiği ve kitle iletişim araçlarıyla dayattığı bedenlere sahip olanların girebileceğini/ulaşabileceğini söyler gibidir.

Bedenin geleneksel toplumlardan farklı olarak yaşamın kurucu unsurlarından biri haline gelişinin birincil nedeni olarak modernliğin üretim biçimine koşut bir tüketim toplumu şeklinde örgütlenişinin önemine değinen Baudrillard, söz konusu toplumlarda tüketilen şeyler arasında diğer nesnelerden daha güzel, daha eşsiz ve bu bakımdan daha kıymetli bir nesne olarak bedeni göstermektedir. Ona göre kapitalist toplumlarda özel mülkiyetin genel statüsü aynı zamanda bedene, toplumsal pratiğe ve bu pratiğin zihindeki temsiline de uygulanır. Bu bağlamda beden kapitalist amaçlara bağlı olarak bir yatırım nesnesi olarak görülmektedir.⁸⁰

Avrupa'da cinsiyete yönelik yayın yapan dergileri incelediği çalışmasında Sylvette Giet, incelediği dergilerden elde ettiği bulgulara dayanarak bedenin (özellikle de kadın bedenini), tüketime çağrının aracı durumuna gelmiş olduğu sonucuna varır. O bed-

⁷⁹ Touraine, Alain, *Yeni Bir Paradigma*, s. 259-260

⁸⁰ Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev(ler): Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 163,167

nin tüketime çağrının bir aracı durumuna getirilişinin; beden in ve özellikle de kadın bedeninin sergilenmesi ve estetikleştirilmesi aracılığıyla aslında tüketime erotikleştirilmesi üzerinden gerçekleştirilişine dikkatleri çeker.⁸¹ Burada bizim çalışma konumuz açısından vurgulanması gereken, cinsiyetin ve cinselliğin bedenler üzerinden tüketim nesnesine dönüştürülerek dünyevîleştirilmesidir. Öyle ki, modern insan için kendi olmanın biricik vasıtası sayılan beden, artık, düzenlenebilir, eğitilebilir ve yaşamın maddi unsurlarının en gözde ham maddesi olarak kullanılabilir. Sylvette'nin dediği gibi, (beden) ticari bir işleyişin temel araçlarından biri olarak, satın almada baskın bir unsur durumundadır veya en azından kuşkuya yer bırakmayacak şekilde reklamlarda hedeflenen satın alma eylemini dayatmaktadır.⁸²

Cinsiyetin ve cinselliğin modern toplumların kalbi sayılan piyasa koşulları içerisinde karın en cazibeli/çekici unsurlarından biri haline gelişinde, kuşkusuz, onu bu dünya ve insan yaşamı için değerli kılan şeyin aynı zamanda onun bu dünyalılıklaşmasının da temel nedeni olması gerektiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, cinselliğin, bedenler üzerinden ve yine bedenlerin bir tüketim nesnesi olarak kodlanması vasıtasıyla, dünyevîleştiğini iddia ederken, bedeni söz konusu edilen durumun aracı durumuna getiren nedenin de dünyevîleşme iddiamızla uyumlu olması gerekmektedir. Bu bağlamda haz modern insanın bu dünyada olabildiğince çok elde etmek için uğraş verdiği amaç olarak takdim edilebilir. Burada söz edilen (haz) geleneksel dünyanın sakinlerinin çoğunlukla da öte dünyaya bıraktıkları veya erteledikleri ruhsal selamet değildir. O, kanlı ve canlı olarak bu dünyada bedenler üzerinden duyumsanmak istenen bir mutluluk iksiridir. Bu nedenle, Baudrillard, modern insanın kendi bedeni ve diğer bedenlerle ilişkisinin yeni etiğini güzellik ve erotizmin birlikte oluşturduğunu söylerken haklıdır. Burada anılan etiğin kadın ve erkek olmak üzere iki tarafı bulunuyorsa da, yine de dişil model ayrıcalıklı bir

⁸¹ Sylvette, Giet, **Özgürleşin! Bu Bir Emirdir: Kadın ve Erkek Dergilerinde Beden**, Çev: İdil Engindeniz, Dharma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 63

⁸² Sylvette, Giet, **age**, s. 68

yere sahiptir. Öyle ki, güzellik kadın için mutlak ve dinsel bir buyruğa dönüşmüş gibidir.⁸³

Tüm bu ifade edilenlerden sonra genel bir değerlendirme yapmak gerekirse; cinselliğin dünyevîleşmesi başlığı altında ele aldığımız, erilliğin dünyevîleşmesi, cinselliğin insan türünün devamı için vazgeçilmez unsuru olan üremeye ilişkin modern algıların özellikle kadın cinselliğinin geleneksel algılanışı üzerindeki değiştirici etkileri ve son olarak cinselliğin beden üzerinden modernliğin temeli olan piyasa koşullarına entegre bir konu haline gelmesinin, cinselliğin kutsallıklardan olabildiğince uzaklaşmış olduğunu gösterebilmesi bakımından okuyucuyu da ikna etmiş olduğunu düşünüyoruz.

E. Tanrısal Değil Dünyevî!

Modernliğin kutsallıkları dünyevîleştirici doğasına ilişkin, üçüncü bölümün başında, kısa bir değerlendirme yapmaya başlar başlamaz, en sonda söylememiz gerekeni başta sarf etmiş ve *makinelere dua ile çalışmaz* demiştik. Ortaçağ'da başlayan, Rönesans'la istikametini iyiden iyiye belli eden ve Fransız İhtilali-Sanayi Devrimi ile geri dönülmez bir yola giren modern dünyanın kendisinden önceki geleneksel dünyadan farklı olarak kutsal karşısındaki kayıtsızlığımı kimi alt başlıklar altında inceledik. Şimdi herhangi bir konuyu, etraflıca, kutsallıklarla ilişkilerinden sıyrılarak dünyevîleşme bağlamında tartışmaya girmeden önce modernlikle birlikte olup bitenin Tanrısalardan dünyevîye salınımına ilişkin daha serbest ve çeşitlilikte bir genel değerlendirme yaparak bu bölümü bitirmek istiyoruz.

Habermas, mitsel, dinsel-metafizik düşünüş biçimleriyle modern düşünüş biçimleri arasındaki kırılma noktasını tayin etmeye çalışırken bunu temel kavramlar dizgesindeki değişikliklerle karakterize etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, o, aşılmış bir düzeyin yorumlamaları, içeriklerinin bir önemi olmaksızın, bir sonraki düzeye geçişle birlikte kategorisel olarak değerden düşer⁸⁴ derken bi-

⁸³ Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, s. 167-168

⁸⁴ Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 93-94

ze modernlikle birlikte kutsal olanın dünyevîleşmesinin genel bir algılama şemasını sunmaktadır. Bu şemaya göre modernlik kendisinden önceki dünyadan kendisini var eden köklü bir algılama ve düşünüş tarzıyla ayrılır. Basit bir örnekle temellendirmek gerekirse; modern dönemde, geleneksel olarak Tanrısal varlığın ve onun göksel desteğinin hayret verici işaretleri biçiminde anlaşılan kutsal kitapların aktardığı mucizeleri dahi nominal, değerler olarak kavrama eğiliminin kendisini hissettirdiği söylenebilir. Örneğin, kimilerine göre, Musa için Kızıl Denizin ikiye bölünmesine neden olan şey, Tanrısal müdahalenin bir edimi değil med-cezirden kaynaklanan doğal bir fenomendir.⁸⁵ Yani Tanrısal değil, dünyevîdir.

Kutsal metinlerin modernlikle birlikte, geçmişte olduğu gibi belirli bir zümrenin anlama ve yorumlama yetkisi dışında, başta bilim adamları ve herkesçe kendi dillerinde okunup yorumlanmasının, kutsalın daha önceden belirlenmiş yorumları üzerindeki sarsıcı etkisini kitabi dinlerin tümünde görebilmek olanaklıdır.

Örneğin kitabi dinlerin sonuncusu olan İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim modernlikle eş zamanlı olarak vahyedildiği/ indirildiği dilin (Arapça) dışında yaygın olarak farklı dillere sahip Müslüman toplumların dillerine çevrilmiştir. Bunun yanı sıra, modern bilimin ve özellikle doğa bilimlerinin keşifleriyle anılan kutsal kitabın tefsirlerinden çıkarsanan kutsallığa ilişkin yorumlar deyim yerindeyse bir tür rekabet içerisine sokulmuştur. Özellikle, Kur'an-ı açıklamaya dönük akılcı yaklaşımların (Mutezile akımını bir kenara bırakırsak), modern batı biliminin rüştünü ispat ettiği 19. yüzyılın sonlarında kesişmesi bu bakımdan anlamlıdır. Bu dönemlerden sonra (20. yüzyılın başlarında ve sonrasında) modern Müslüman tefsirciler doğa bilimlerinin gelişimleri ve keşifleri karşısında Darwiznimden hidrojen bombasına ve kimya ile biyolojinin yeni keşiflerine kadar pek çok şeyi Kur'an'da bulmaya hatırı sayılır bir mesai harcamışlardır ve harcamaktadırlar.⁸⁶

⁸⁵ Paden, William E., **Kutsalın Yorumu**, s. 39

⁸⁶ Schimmel, Annemarie, **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, Çev: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 217-218

Modern dünyanın, bilimin bulguları üzerinde şekillenen yeni yeni fenomenleri karşısında, Kur'an'ın tefsirlerinin farklı grup ve kişilerce yorumlanmasının çeşitliliği içerisinde, en dikkat çekici olanlardan biri de, dünyevî olanın bilimsel olarak tartışmazlığı karşısında, bir bakıma, dünyevî olana kutsal olanı da ortak etme çabalarıdır. Bu çabalar en hafif tabiriyle, kutsallıklar yorumlanırken dünyevî (olabildiğince bilimsel) bir aksan kullanılmasının zorunluluğunu göstermesi bakımından, kutsalın bilgisinin dünyevî bilgi karşısındaki kendisini yeniden kurarken kaçınılmaz olarak dünyevîleştiğini de göstermektedir.

Modernlik öncesinde kutsalın bilgisi dünyaya hükmederken modernlikte dünyevî (bilimsel) bilgi tartışılmaz hakikat olarak dünyayı şekillendirmekle kalmıyor, kutsallıkların kaynağı olan öte dünyanın da kendisini dünyevî unsurlarla temellendirerek yeniden kurmasına aracılık ediyor. Bu yargımızı daha da anlaşılır kılması için Sızıntı dergisinden birkaç örnekle yetineceğiz.

Sızıntı dergisi, başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere kutsalın bilgisinin dünyevînin bilme/biliş tarzını önceleyen ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığının ya da kutsalın bilgisinin dünyevî olanda apaçık gözler önüne serildiğini neredeyse tüm sayılarında çeşitli başlıklar altında okuyucusuyla paylaşan bir dergidir. Anılan dergi, birazdan aşağıda örneklerini vereceğimiz yorumlamaları ile modernlikle birlikte enikonu öte dünyaya sıkıştırılan kutsallıkları bu dünyaya davet etmektedir..

Dergi, yakın zamanlarda yayınlanan bir sayısının başyazısında, modernlikle birlikte öte dünyanın ve dolayısıyla kutsallıkların bu dünyanın alanından tecrit edilmişliğini okuyucusuna şöyle sezdirmeye çalışmaktadır: *Bir zamanlar bizim dünyamızda her şey çok renkli ve çok derindi; öyle ki, âlemden her zaman sağlam bir dünyevîliğin yanında engin bir uhrevilik göze çarpardı. Onun atmosferine girenler, idrak seviyelerine göre burayı ötelerle birlikte yaşar ve kendilerini bir enginliğin üveyki gibi görürlerdi.*⁸⁷

⁸⁷ Sızıntı Dergisi, "Ne İdik Ne Olduk", Sayı: 335, Ağustos 2008.

Modernliğin kutsallıklarla, insanların ve onların yaşamları arasındaki bağı kopardığını bu ifadelerden de rahatça çıkartabiliyoruz. Yazının okuyucusuna, bir bakıma, şikâyet ettiği şey tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Yani dünyevîlik (insan yaşamı) kutsallıklardan soyutlanmış ve bu durum eski renkli dünyayı alt üst etmiştir. Burada kutsallıklarla (öte dünyayla) uyum içerisinde devinen eski dünyaya güçlü bir özlem dile getirilir, ancak umutsuzlukta söz konusu değildir. Öyle ki, aynı sayının sayfalarını karıştırdığımızda, bu durumun yani öte dünyayla koparılan bağların modern dünyanın insanlarına göstermenin/hatırlatmanın bir biçimi olarak modern bilime başvurulmaktadır. *Tiptaki Gelişmeler İslam'a Davet Ediyor* başlıklı makalesinde İhsan Ömeroğlu şöyle yazmaktadır: “Sağlığı koruyabilmek, kronik hastalıkların tedavisinden daha mühimdir. Koruyucu hekimlik alanında her yıl yayımlanan binlerce çalışma, modern hayat tarzının yol açtığı hastalıklardan korunmak için, temel bazı reçetelerin var olduğunu ortaya koymuştur. Bu reçetelerin gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse Peygamberimizin hadislerinde bir emir, bir yasak veya bir tavsiye şeklinde mevcut olduğu görülür.”⁸⁸

Bu yazıda da paylaşılanlara bakılırsa, kutsalın bilgisi ve yorumu modern bilimin keşiflerini incelemekle kalmıyor bugünün (modernliğin) sıkıntılarına da hazır reçeteleri içerisinde barındırıyor. Bir zamanlar Tanrısala açık bir saygısızlık olarak değerlendirilen anatomi bilgisinden, çağımızda Tanrının varlığının ispatı ve onun insanlar için öngördüğü yaşam biçimi için bir tür referans çerçevesi oluşturmak oldukça ironik bir durumdur. İnsan anatomisinden tıp biliminin verilerini kullanarak Tanrının varlığına deliller getiren *Sızıntı* dergisi, bununla yetinmeyerek, insanın sosyal ilişkileri içerisindeki kimi yapıp etmelerine de, şeytanı yeryüzüne indirerek, onu insanlaştırmak suretiyle eleştiriler de bulunur.

Şeytan ve Çağdaş Takipçileri başlıklı başyazıda dergi, okuyucularına şeytanlaşmış insanları şöyle anlatır: [*Şeytan*] *avladığı tali'sizleri işgal ve propagandalarıyla öylesine beden ve cismaniyetin kulları-köleleri haline getirir ki, artık böylesi zavallıların bir daha da hakiki insan olma*

⁸⁸ Ömeroğlu, İhsan, “Tiptaki Gelişmeler İslam'a Davet Ediyor”, *Sızıntı Dergisi*, Sayı: 335, Ağustos 2008, s. 325

ufkuna yönelmeleri adeta imkânsızlaşır... O, tabiatındaki potansiyel kiskançlık hissi, aldatma cibilliyeti, benlik duygusu, isyan ruhu ve şöhrat zaafıyla günümüzdeki takipçileri gibi isyan ahlâkıyla sürekli köpürüp duran, fesada kilitlenmiş, bayağılardan bayağı bir varlıktır. [O], hususiyle de bir kısım karakter problemi olanları kendine benzetmeye çalışır ve böylelerine mütemadiyen şeytani mülâhazalar üfler...⁸⁹

İyilikle kötülüğün, gündüzle gecenin yeryüzünün bir gerçeği olması gibi insan suretinde şeytani eller varsa bunun karşısında bir de kutsal eller de olacaktır kuşkusuz. İşte derginin vermek istediği mesaj budur. Modern dünyanın modern şeytanlarını ayırt edebilmek ve onlar karşısında Tanrısal hakikate sadık kalarak bir yaşam biçimi seçmek gerekliliği sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Bu türden sayısız örneğe ulaşabileceğimiz Sızıntı Dergisi ve benzeri yayınlardan çokça örnek vermek konuyu gereksiz yere uzatmak olacağından bu yayınların ve bunlar içerisinde dünyevî bilgi (bilimsel bilgi) ile kutsal bilgisinin uzlaştırılarak ulaşılan yorum ve bağlamların kutsallıkların dünyevîleştirilmesinin kendine özgü bir biçimi olduğunu söylemekle yetinmek istiyoruz. Çünkü, özellikle Tanrının varlığının modern dünyayı yaşantı-layanlara modern bir izahını yapma gayreti gibi gözükten bu çabalara daha bir dikkatli baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Görünmez olanın gizemi ile donanmış olan Tanrı tasavvurunu, somut bir gerçeklik olarak kanıtlamaya çalışmak, söz konusu gizemin de katkısıyla, kutsalın temel kaynağı olarak sayılan yaratıcı imgesini bir bakıma dünyevîleştirmektir. Bu durum aynı zamanda zihinlerde belli belirsiz tasavvurlar olarak yer alan kutsallıkları da cisimlendirir ve yaygın bir cisimlendirilmiş bilgi deposu ortaya çıkarır ki, bir sonraki bölümde, yapay kutsallıklar bahsinde, bu bilgi deposunun nasıl bir işlev gördüğü üzerinde duracağız.

“Dünyada olmak” modernliğin en can alıcı özelliklerinden biridir. Dünyada olmak anlamı anlamının da dünyevî bir kılık içerisine girildiğinde ya da ancak bedenleştğinde mümkün olabilirli-

⁸⁹ Sızıntı Dergisi, “Şeytan ve Çağdaş Takipçileri”, Sayı: 353, Haziran 2008.

ğini dayatır.⁹⁰ Bu bağlamda Tanrısal kelamın ya da kutsalın yorumlanmasında da, dünyevî cisimleşmiş bilginin en önemli referans çerçevesini oluşturmaya şaşkınlıkla yaklaşmak gerekir. Anlamı anlamamanın bir düşünce meselesi olduğu modernlik sürekli bir kaygı ve kaygılanmanın da merkezinde yer alır. O, kendi kendinin farkında olan, bilinçli bir pratik olduğunun bilincinde olan ve durduğu veya sadece yavaşladığı takdirde ortaya çıkabilecek bir boşluktan sürekli sakınan bir pratiktir.⁹¹ Her şeyi görmek ve duymak ister. Bununla da yetinmez düzenlemek ister. O halde kutsallıklar da bu yeni dünyanın yaşamsal temaları etrafında ele alınacaklardır. Yani görülebilir, duyulabilir olacaklar ve daha önemlisi düzenlenebileceklerdir. Görülebilir ve duyulabilir olmaları onları dünyevileştirirken, düzenlenebilir duruma getirilmeleri de onları yapaylaştıracaktır.

Kutsal metinlerin modernlikle birlikte orijinal dillerinden farklı farklı toplumların dillerine tercüme edilmesinin kutsalın yorumu üzerindeki dünyevî etkisinden söz etmişken; ülkemizdeki dil devriminin de kutsalın bilgisi üzerindeki dünyevileştirici etkisini kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

19. yüzyılın ayırt edici özelliklerinden biri olan okur-yazarlık (bir yüzyıl sonra Türkiye’de) halk dili temelinde bir birlik oluşturma doğrultusunda güçlü etkiler yaratmıştır.⁹² Böylece ulusal düzeyde oluşturulan yayın dili ile başta edebi yayınlar olmak üzere tüm alanlarda, geçmişte kutsallıklarla dolaysız ilişki kurulabilen bir dilden, hem bilginin inşası hem de aktarımında dünyevî bir dile geçilmiş olundu. Burada edebi yazın üzerinden kısa bir açılım yapmayı denemek oldukça ilgi çekici olabilir. Böylece edebi yazının dünyevileşmesi üzerinden Türk Harf İnkılâbının günümüzde de tartışma konusu yapılan ana arterlerine dokunmak olanaklı olacaktır.

⁹⁰ Taburoğlu, Özgür, *Dünyevî ve Kutsal*, s. 271

⁹¹ Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 14

⁹² Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 94

Dil devriminin dünyevîleştirici doğasını ortaya çıkartabilmek üzere geçmişteki yazının kutsallıklarla ilişkisini ortaya koymak adına Osmanlı edebi yazınının son önemli temsilcilerinden Şeyh Galib ve onun özellikle de Hüsni ü Aşk'ında billurlaşan algı dünyasını serimlemeye çalışmak yeterli olabilir. Biz bu bağlamı ortaya koyabilmek adına Osmanlı edebi geçmişinin doruğu sayılan Şeyh Galib'in Hüsni ü Aşk'ının poetikası çerçevesinde Osmanlı şiirini betimleyen Holbrook'un *Aşkın Okunmaz Kıtıları* isimli çalışmasının oldukça kısa bir özetini okuyucuyla paylaşacağız.

Yazar, kitabında, bir binyılın Türk şiirinin doruğu olarak sayılan Hüsni ü Aşk'a ve onu vücuda getiren Şeyh Galib'e geçmeden önce Osmanlı edebi kültürü ile bu kültürün Türk Dil Devrimi ve sonrasında yeni devletçe bastırılmış bir Osmanlı geçmişinin göstereni olması üzerinde kısaca durur. Bundan sonra Osmanlı edebi yazınının en önemli özelliklerinden birinin, bu yazın türünün öte dünyalarla/kutsallıklarla bağlantı kurulabilmesinde aracı bir role sahipliğine ilişkin kanılara yer veren Holbrook, bir nazım türü olarak mesnevi, daha sonra şerh geleneği ve tezkire hakkında okuyucusunu bilgilendirir. Mevlana'nın, İslam ülkelerinde, Kur'an'dan sonra en çok okunan kitaplar arasında yer alan Mesnevisinden söz eden ve Mevlana ile Galib arasında zaman zaman karşılaştırmalar yapan yazar, söylemek istediklerinin inceleme nesnesi yaptığı Şeyh Galib ve onun Hüsni ü Aşk'ını ayrıntılarıyla incelemeye koyulur. Ona göre Hüsni ü Aşk'ın yazarı ve en büyük Osmanlı edebi şahsiyetlerinden sonuncusu sayılan Şeyh Galib'i izleyenlerin modern Türk edebiyatının önde gelen isimleri oluşu anlamlıdır. Ancak, 19. yüzyıla bir kala (1799) ölen Galib, daha uzun yaşasaydı Osmanlı'nın edebi yazınının bir parçası olarak kalmaktansa modern mi icat ederdi bilinmez ama onun en önemli eseri olan Hüsni ü Aşk temelde tasavvufi bir eserdir. Dünyevî bir hikaye değildir. Çünkü, o (Hüsni ü Aşk), şairin ilahi olanla ilişkisi aracılığıyla var olabilmıştır. Yazar, şairin kutsal olanla dolaysız ilişki içerisinde olabileceğinin kanıtını sunarken Galib'in dizelerinden faydalanmaktadır. Bu bağlamda Galib, bu konuda, o denli ileri gidebilmektedir ki, bir dizesinde şöyle demektedir: Şiir ve fesahat yok ol-

sa, Kur'an'ın bütün üstünlüğü ortadan kalkar. Holbrook'a göre, şairin ve şiirin ilahi olanla dolaysız temasına verilebilecek örneklerden biri de şudur: Gerek mesnevi gerekse de diğer İslami edebiyat türleri geleneksel olarak (usulen), Allah'ı öven bir önsöz bölümüyle başlarlar. Burada şairin Allah'ı övmesi Allah'ı bildiğini göstermektedir. Epistemolojik sorun da budur; övmek için bilmek gerekir ve kutsalın betimlenmesinde şer'i birtakım sınırlamalar hep var olmuşsa da Galib bu sınırlandırmalara bir dizesinde şöyle cevap verir: "Söylemiye ruhsat veren Allah'a hamdolsun". Burada, şairi imtiyazlı konuma getiren bir tür "gönül vahyi"dir. Buna göre, şair betimlenecek şeyler aramaz, o, gönül vahyi aracılığıyla hayal eder. Ve böylece şiir, Allah'ın yaratmak için kullandığı sözle ("ol")* ilişkili olur ve bu yaratanla yaratılan arasındaki çok önemli bir bağlantı olarak görülür.⁹³

Holbrook'un bu göz kamaştırıcı eserini okuyunca bir kez daha görüyoruz ki, Osmanlı edebi artalanında şair ve şiir, sıradanlıkların ötesine geçebilmiş, bu dünya ile öte dünya arasında duran, yetenekleri kendilerinden menkul varlıklar ve onların ürünleridir. Şairler kutsal bir dilin harfleriyle Tanrının onların kalbine doldurduğu esinle oynar ve kalemlerini kullanmak suretiyle mucizeler yaratırlar.

Kur'an'ın yazıldığı Arap alfabesi Osmanlı edebi yazınında da o denli önemli bir yer tutmaktadır ki, anılan geleneğin en büyük atalarından olan Mevlana, insanın bir kalem veya baş hattatça yazılmış harfler biçiminde tasavvur edilmesini Divan-ı Kebir'de şöyle serimler:

"Gönlüm, bir sevgilinin elindeki kaleme döndü; bu gece z harfini yazıyor, yarınsa f harfini yazacak".⁹⁴ Demek ki, şeylere nüfus edebilen ve her türlü varlıkla arasında aşk ilişkisi kurabilen marifet sahip-

* "Ol" sözcüğü Kur'an'da şöyle geçmektedir: "(O), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece «Ol» der, ve o da hemen olur". Kur'an, 2;117.

⁹³ Holbrook, Victoria R., *Aşkın Okunmaz Kırıları*, Çev(ler): Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008.

⁹⁴ Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 202

leri (ki burada şairler), kutsal varlıkların da kımıldatılmasına eşlik edebilen sismik bir yetiyle donatılmış kişilerdir.⁹⁵

Kelam, Tanrı'dan gelmesi ve onun iradesini açıklaması nedeniyle İslam dininde temel bir öneme sahiptir.⁹⁶ Bu bakımdan kelamın aktarıldığı dil (Arapça) ayrıcalıklı bir yere sahip olmakla kalmamış çoğu kez kutsal sayılmıştır. Bu alfabenin kutsallığı, Müslüman toplumlarında o denli yer etmiştir ki, günümüzde dahi (Türkiye'de) kimi insanlar yedikleri çikolatanın ambalajını sırf üzerinde Arap harfleri yer aldığı için çöp kutusuna atmaktan imtina ederler. Bu bakımdan Latin alfabesine geçilmesinin rasyonel gerekçelerinin bugün bile toplumun bazı kesimlerince anlaşılmaz oluşunu, terk edilen alfabenin varsayılan kutsallığının yerleşikliğiyle açıklama imkânı vardır.

Ancak, Türkiye'de Arap alfabesinin Latin alfabesi ile değiştirilmesinin öncesinde, terk edilen alfabenin üzerine oturtulmuş yüzlerce yıllık sözlü ve özellikle yazılı edebi geleneğin Osmanlı modernleşmesi ile Tanzimat'tan sonra dünyevileşmeye başlamasını yeni bir edebi tür olarak romana gösterilen büyük ilgiden de görebiliyoruz. Moran'a göre Osmanlı edebi yazını, Tanzimat'tan sonra modernleşme çabalarının her alanda kendini hissettirdiği bir dönemde ve sonrasında yine bizzat edebiyatçılar tarafından gözden düşürülmüştür. Örneğin Namık Kemal *Mukaddime-i Celal* de geçmişin edebi yazını romandan farklı ve aşağı bulur. Ona göre geçmişin edebi yazını tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp yazarın hokkasından çıkmak ya da dağ yarmak gibi doğa ve gerçeklik dışı konuları ele almalarına karşın, roman gerçek bir olayı değilse bile olabilecek bir olayı konu edinir. Bu bakımdan Namık Kemal Hüsn ü Aşk gibi manzumeleri gerek konuları gerekse yazılış tarzları bakımından bir tasavvuf risalesi sayar.⁹⁷

Görüldüğü gibi geçmişte kutsallıklarla neredeyse dolaysız ilişki kurabilen edebi şahsiyetler ve eserleri modernlikle birlikte göz-

⁹⁵ Taburoğlu, Özgür, *Dünyevî ve Kutsal*, s. 212

⁹⁶ Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 152

⁹⁷ Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 10

den düşmeye başlamışlar ve onların yerlerini daha modern ve dünyevî bir yazın türü olarak roman almaya başlamış ve bununla kalmayıp Cumhuriyet dönemindeki alfabe değişikliğiyle edebi yazında geri döndürülemez bir dünyevîleşme girdabına girmiştir. Yani edebi yazın da artık, Tanrısal değil dünyevîdir.

Modernliği tanımlayan temel parametrelerden biri olarak milliyetçiliğin, öncelikle, onu betimleyen ve etrafında bir bütün meydana getiren bir dilin inşasına dayandığından yukarıda söz etmiştik. Geçmişten farklı olarak, yani kutsalın tınlarını taşıyan dilden (söylemden) dünyevînin gerçekliklerini ifade eden bir dile geçildikten sonra, dilin yaşamı biçimlendiren söylem gücü Tanrısalardan dünyevîye geçmiş oldu. Bu bağlamda modern toplumlarda itibarlı olan; dinsel kurumların/otoritelerin söylemi değil bilimin ve hukukun söylemedir (elbette burada siyasetin bu iki söylem biçimini etkileme gücü akılda tutulmalıdır). Ne ki, kutsallıkların denetiminden çıkarak dünyevî olanın buyurganlığına teslim olan söylem gücü ve bunun etrafında oluşturulan anlamlar, modern öncesi dünyada kutsallıklar referans alınarak gerçekleştirilen kimi edimlerin, ambalaj olarak dinsel bir renk verilmeye çalışılsa bile, dünyevî olduğunun sınamak adına oldukça ufuk açıcı gözükmektedir. Örneğin “soykırım” bu bağlam içerisinde değerlendirilebilir.

Hatırlanacağı gibi ikinci bölümde insanın insan tarafından kıyıcılığına bir örnek olarak ele aldığımız savaşın/savaşma ediminin kutsallıklarla belirlenen bir söylemin etrafında şekillendiğini göstermeye çalışmıştık. Şimdi ise söz konusu kıyıcılığın kimi örneklerde dinsel bir arka plan sağlanmaya çalışılsa da ya da bu şekilde de yorumlansa bile dünyevî bir söylemin harekete geçiriciliği etrafında kutsallıklarla bağlarını koparmış olduğunu sınamak adına, soykırım üzerinden kısa bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Soykırım kavramı ilk kez 1944 yılında, bugün kullanıldığı biçimiyle, hukuk uzmanı olan Lemkin tarafından tanımlanmıştır. O, soykırımı, dinsel ya da ırksal amaçlar/tasarımlar doğrultusunda bir ulusun planlı bir biçimde yok edilmeye çalışılması olarak ta-

nımladıktan sonra⁹⁸ 9 Aralık 1948’de Birleşmiş Milletler “soykırım” kavramını aşağıda sıralanacak edimler dolayımında kabul etmiştir. Buna göre kıyıma maruz bırakılması planlanan hedefteki grubun:

A- Üyelerinin öldürülmesi,

B- Bedensel veya zihinsel olarak tehlikeli biçimde incitilmesi, zarar verilmesi,

C-Kasıtlı olarak, fiziksel yok edilmeye neden olarak gösterilen tasarımların/planlamaların dayatılması,

D- Doğumların engellenmesi için planlanan sınırlanmaların zorla kabul ettirilmeye çalışılması ve

E- Güç kullanarak zorla çocukların bir başka gruba verilmesi biçimindeki tasarımlar ve edimler, ulusal, etnik, ırksal veya dinsel özelliklerinden dolayı bir toplumun bir kısmı veya bütününe uygulanmaya çalışılıyorsa bu soykırım olarak adlandırılacaktır.⁹⁹

Savaşın kutsallığından modern zamanlarda soykırımın dayatılmaz dünyevîliğine ilişkin olarak, birincisinin ikincisini de içerdiğini ve ikincisinin birincisinin tanımlanma çerçevesi içerisinde uzak bir geçmişten beri hep var olduğunu akılda tutarak, ikincisinin (soykırım) modern zamanlardaki gerçekleştiriliş biçiminin dünyevî olduğunun oldukça ikna edici açılımını Bauman’da görüyoruz. O, Yahudilere uygulanan soykırımdan çok önce, yukarıda sıralanan (soykırıma ilişkin) özellikleri içerecek biçimde, böylesi bir kıyıcılığın alt yapısını ve görece daha mikro düzeydeki örneklerini göstermeye çalışırken, tüm bunların bilimsel söylemin sınırlarını belirlediği bir algılama atmosferinde gerçekleşmiş olduğunu söylüyor:

⁹⁸ Chalk, Frank, “Redefining Genocide”, **Genocide: Conceptual and Historical Dimensions**, Ed: George J. Andreopoulos, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1997, s. 47-48. Ayrıca bkz. Bartrop P. R. and Totten S., “The History of Genocide”, **Teaching About Genocide: Issues, Approaches and Resources**, Ed: Samuel Totten, Information Age Publishing Inc. 2004, s. 23

⁹⁹ Chalk, Frank, **agm**, s. 48

Bilimin buluşları ve modern dünya görüşü ile övünen, 19. yüzyılın belirgin ideolojilerinden biri olan “Monist Toplum Hareketi” meşruluğunu bilimsel verilere (söyleme) dayandırırken, söz konusu hareketin liderinin saygın bir bilim insanı (Ernst Hückel) oluşuna dikkatleri çeken Bauman, fiziksel imha ile doğumların denetlenmesi gibi iki bilimsel önlemin birlikte uygulanması sayesinde kötü! genlerin aktarımı zayıflayacağından, mahkeme masraflarından hapisane masraflarına ve yoksullara yapılan harcamalar azalacağından, ulus bundan faydalanacaktır şeklindeki çözümlmeleri de modern soykırımın temelini yerleştirir.¹⁰⁰

Soykırımın dünyevîliğine ilişkin ilk temasımızın da gösterdiği şekliyle bu edim bilimsel söylemle harekete geçirilmiş olsa bile uygulama alanına dâhil edilmesi, kuşkusuz, siyasal bir otoriteyi gerektirmektedir. Ne ki, tam da bu noktada Foucault’nun biyo-siyaset kavramı, soykırımın (modern soykırımın) dünyevîliğine ilişkin olarak kullanabileceğimiz oldukça önemli bir kavramsallaştırmadır.

Foucault’ya göre modernleşmeyle birlikte, devlet, canlı varlıklar üzerindeki iktidarını onların canlı varlıklar olduğunu kabul ederek uygulamaya başlamış ve her şeyden önce insanları nüfus olarak gören bir siyaset tekniği (biyo-siyaset) geliştirmiştir. Bu siyaset tekniğinde nüfusla devlet arasında, çoğunlukla devlet tarafından kendi hesabına yorumlanan bir çıkar ilişkisi söz konusu olduğundan, devletin gerektiğinde nüfusu katletme potansiyeli bile vardır. Böyle olduğunda biyo-siyasetin tersi ölüm-siyaseti olarak karşımıza çıkar.¹⁰¹

18. yüzyılda sadece sanayi tekniklerinde değil, siyasal tekniklerde de önemli keşifler olduğunu hatırlatan Foucault, bu tekniklerden en önemlilerini disiplin ve nüfus olarak belirlemiştir. Ona göre, modernlikle birlikte keşfedilen şeylerden biri de iktidarın nüfus üzerinde uygulandığıdır. Bu bağlamda nüfus sadece kalabalık bir grup insan değil, o, biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfus ettiği, emrettiği canlı varlıklardır. Öyle ki, bir nüfusun doğum-

¹⁰⁰ Bauman, Zygmunt, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 47

¹⁰¹ Foucault, Michel, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, Çev(ler): Işık Ergüden - Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 121

ölüm oranı, yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır. Bir nüfus yok olabilir veya tersine gelişebilir. Kısacası, nüfusun keşfi, bireyin ve eğitilebilir vücudunun keşfiyle, çevresinde Batı'nın siyasi yöntemlerinin biçim değiştirdiği büyük bir teknolojik çekirdektir.¹⁰²

Böylelikle modernlikte insan yaşamına doğrudan etkide bulunan, hatta onu yönlendiren/biçimlendiren ve işbirliği içerisinde olan iki unsuru belirlemiş oluyoruz: Bilimsel ve siyasal söylem. Bu iki söylemin gücü, belirledikleri diğer kurumsal söylemlerin de katkılarıyla birlikte, modern yaşamın sınırlarının çizilmesinde, geçmişte bir bakıma kutsallıkların ya da onların temsilcilerinin oynadığı rolü oynamaktadırlar.

Modernliğin insan yaşamı üzerindeki belirleyiciliğinin bizzat modernliğin acentesi olarak bilimin tartışılmaz katkılarıyla iktidar yapıları üzerinden işlediğini veya yaşamın bir iktidar nesnesi haline gelmiş olmasının yaşam ve beden üzerindeki tasavvurların –ki bu insanlık tarihindeki en önemli değişimlerden birdir-¹⁰³ nasıl insan kısıcılığının dünyevîliğini doğruladığını şimdi görebiliriz.

Bilimin (özellikle biyoloji ve tıp biliminin) keşiflerinin iktidar tarafından sosyal yaşam ve toplum üzerinde denenebilir olmasının yaşamın dünyevîliğini tartışılmaz kılan örneklerinden biri Almanya'da 1935 yılında, Nasyonal Sosyalist Doktorlar Cemiyeti'nin liderinin şu ifadelerinden de çıkarsanabilir: “ *Genetik özürlüler için bir milyar marktan fazla harcama yapılıyor. Bunu polise harcanan 776 milyon mark ya da yerel yönetimlere ayrılan 713 milyon mark ile karşılaştırın; bunun normal ve sağlıklı vatandaşlar için nasıl büyük bir yük ve haksızlık olduğunu göreceksiniz*”¹⁰⁴

İşte Foucault'un insanlık tarihinin en büyük değişimlerinden biri olarak –ki o bunu buhar gücünün keşfedilmesi ile kıyaslar-gösterdiği, modernliğin iktidar yapılarının nüfus üzerindeki tasavvurlarına kusursuz bir örnek.

¹⁰² Foucault, Michel, *age*, s. 152

¹⁰³ Foucault, Michel, *age*, s. 152

¹⁰⁴ Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 47-48

Yaşama müdahalenin, şimdilerde şiddetle reddedilen, insanın biyolojik ıslahına ilişkin *Öjenik* düzenleme tavrının modern soykırımın temeli olduğunu ileri süren Bauman'a göre, sadece Almanya'da değil, İngiltere'de de benzer eğilimlere rastlamaktaydı. Örneğin Britanya'da 19. yüzyılda kurulan "Öjenik Eğitim Cemiyeti" eğitilmiş halkın huzuruna şu türden telkinlerle çıkmaktaydı: "Mendelci genetikçilerin hasta buğdayları yok ettiği gibi bazı ciddi kalıtsal hastalıkların soyunu tüketmek ve belki insanlarda genellikle arzulanır olduğu düşünülen zihinsel ve fiziksel yetileri geliştirmek mümkün olamaz mı?"¹⁰⁵

Bu örnekleri çoğaltmadan, toplumun ya da insanlığın biyolojik olarak ıslahının mümkün olabilirliğine dair, kuşkuyla yer veremeyen, bilimsel söylemin çekiciliği ile nüfusun iktidar yapılarının nesnesi haline gelişinin, soykırımın dünyevî temeli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada manzarayı daha da ürkütücü kılan şey, insan yaşamının kendisinin söz konusu yaşamı yaşantılamaya kimlerin değer olduğuna dair bir telkinin ya da propagandanın da, bir dönem, etkisi altında kalmış olmalarıdır. Biyo-siyasetle yani yaşamı siyasallaştırmakla yapılan şey, der Agamben, yaşayan insanların insanlıklarına karar vermektir. Ve bütün tarih boyunca ilk defa, modern çağda, sosyal bilimlerin (ve elbette ki biyoloji ve tıp bilimlerinin de) katkılarıyla hem hayatı korumak hem de soykırıma yetki vermek mümkün olabilmiştir.¹⁰⁶

Şimdi, denilebilir ki, soykırımın temeli olarak sayılabilecek bu sosyo-biyolojik çatı, kesinlikle bir Nazi icadı değildir. Bunlar, zaten Nasyonal Sosyalizmin vücut bulmasından çok önce bilim adına inşa edilmişti. Nazi imha planı, Yahudilere özel bir ilgisi olmayan ve üçüncü Reich döneminden çok önce Almanya'da enikonu kök salmış olan sosyo-biyolojik düşüncelerin ve öjenik doktrinlerin mantıksal bir uzantısıydı. Bu bağlamda Naziler bilimin sonuçlarını sapırtmıyorlardı. Onların yaptığı şey, bilim insanlarının başlattıkları şeyleri uygulamaya koymaktan ibaretti. Irksal olarak saf bir Almanya yönündeki Nazi projesi olmasaydı soykırım olmazdı belki

¹⁰⁵ Bauman, Zygmunt, *age*, s. 49

¹⁰⁶ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 12-17

ama söz konusu projeyi hem düşünülebilir hem de saygın kılan bilim ve teknoloji olmasaydı böyle bir proje de olmazdı.¹⁰⁷

Toparlamak gerekirse, modern öncesi dünyanın insan kıyıcılığının bir biçimi olarak savaş ve kutsallıklar arasında kurduğumuz ilişkiye dair verdiğimiz örnekler ne denli kendi içinde tutarlıysa; modern soykırımın da o denli dünyevî olduğunu iddia edebiliriz. Ve tekrar Bauman'a dönecek olursak, diyebiliriz ki, modernlik, belirli bir amaca yönelik eylemi, ahlâkın denetiminden kopartarak soykırımı mümkün kılmıştır ve bu bağlamda, modernlik, soykırımın yeterli nedeni olmasa da gerekli koşuludur.¹⁰⁸ Hatta, modern çağ soykırım üzerine kurulmuş ve daha fazla soykırımın aracılığıyla ilerlemiştir.¹⁰⁹ Bu bağlamda modern çağın insan kıyıcılığının gerekçeleri de Tanrısal değil dünyevîdir.

Tüm bunlardan, sonra, soykırımın dünyevîliğine ilişkin olarak söylemek istediğimiz son şey; anılan edimle *zalimlik* arasında kurmayı deneyeceğimiz ilişkidir. Şiddetin kimi durumlarda aşırı bir düzeye varması, der Touraine, yok etme ve aşağılama, birtakım halkları insanlık dışına kovma istencini ortaya koymasıdır ki bunları toplumun içine düştüğü bunalımla açıklamak yetersiz kalır. Ona göre zalimlik kurbanları insanlıktan silinmişlerdir. Çünkü insanlık kimi zaman bir ulusla, bir partiyle veya geçmişteki gibi bir dinle özdeşleştirilmiştir.¹¹⁰ Ne ki, günümüzde herhangi bir soykırım girişiminin mağdurlarının ya da zalimlik kurbanlarının dinsel bir duygunun hesabına yaşam haklarının ellerinden alındığına kimseyi inandırmak mümkün değildir. Hatta neredeyse tüm dinler zalimliği/zulmü lanetlerken, açık bir zalimlik edimi olan soykırımın dinsel boyutlarının olduğunu kimse iddia edemez. Salt dünyalı ve dünyevî bir edim olan zalimlik, tarihsel bir olgu olarak her zaman var olmuşsa da, insanlık bugün artık hiç olmadığı kadar, insan kıyıcılığının dinsel bir buyruğun karşı gelinemez bir ge-

¹⁰⁷ Bauman, Zygmunt, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 59-62

¹⁰⁸ Bauman, Zygmunt, **age**, s. 70-71

¹⁰⁹ Bauman, Zygmunt, **Postmodern Etik**, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 274

¹¹⁰ Touraine, Alain, **Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma**, s. 193

rekliliği olarak takdim edilmesi palavralarına kanmayacak durumdadır. Bu bağlam da, modern soykırımı zaten zalimlik ve dünyevî bir insan kıyıcılığı yapan şey tam da bu nokta da ortaya çıkmaktadır. Uzak geçmişte İbranilere zulmeden Firavun(lar) tanrısal varlıklar iken, modern çağda Almanya'da Yahudileri kitleden Adolf Hitler'in bugün anılış biçimi fazlaca bir şeyler söylemeye gerek bırakmıyor. Mısır'da ve başka ülkelerde (müzelerde yer alan) Firavunlar binlerce insan tarafından ziyaret edilirken, Hitler olmayan mezarı başında lanetlenmeye devam ediliyor. Bu durum kuşkusuz, Firavunlarca temsil edilen toplumun tarihselliği kadar onların Tanrısal kişiliklerinin yaptıkları zalimliklerini örtmede bir araç olarak kullanıldığını gösterir. Ne ki, Hitlerin zalim bir insan oluşunu perdeleyecek kutsal bir zırhı yoktur.

Bu bölümü sonlandırmadan önce şunları da paylaşmalıyız. Modernlik ve kutsallıkların dünyevîleştirilmesi ile ilgili olarak tüm söylenenler, özellikle de otuzlu yaşlarını sürenler ve daha alt yaş grupları için kuşkuyla karşılanacak türden bir anlatıma sahip olabilir. Ve bu, okuyucu kendini modern yaşamın bir faili olarak addettikçe bir kafa karışıklığına sebebiyet verebilir. Çünkü, Batı ve Batı dışında, birçoklarına göre, modern çağın insanları olarak bizler bu bölümde anlatılanlardan daha farklı bir dinsel deneyim ve gözleme sahibiz. Bize kutsallıkların dünyevîleştirildiğinin teorik bir izahı olarak anlatılan modernlik uzamından başka bir boyutta yaşıyoruz.

Ötekini ayımlarken dinsel olana başvurabiliyoruz. Bir başkasına kıyarken bunu inancın emri olarak görebiliyor. cinsiyetimizi ve karşı cinsle ilişkilerimizi özel ya da kamusal alan fark etmeksizin inançlarımızla ilişkilendirmeyi ihmal etmiyor veya daha genel ifade etmek gerekirse, siyasal tutumlarımızdan sosyal ilişkilerimize, ekonomik etkinliklerimizden boş zamanlarımızı değerlendirme biçimlerimize kadar dine, yaşama biçimlerimize ait repertuarımızda olabildiğince çok yer veriyoruz. Öyleyse, biz ya modern çağda yaşamıyoruz ya da yaşantıladığımız zaman dilimi modernliğin farklı bir evresine ait...

IV. MODERNLİĞİN FARKLI EVRESİ ve KUTSALLIKLARIN ÖLÜMCÜL SIÇRAYIŞI: “YAPAY KUTSALLIKLAR”

Batı modernliğinin ve bunun diğer coğrafyalara da emsal teşkil edecek yeni dünya vaadinin temel söylemlerinden birisi de efsunun giderek bozulması, efsunlu güçler ve ruhlar dünyasının karmasıydı ve burada bireylere benzeri görülmemiş öncelik veren bir kavrayış vardı. Öyle ki, modernliğin çekirdek yapılarından biri olan söz konusu kavrayış, “birey olmak” anlamında insanları kozmik kutsaldan tamamen kopartarak –ki, bu kopuş insanları toplumsal kutsaldan da kopartır- tasarımcı olarak Tanrıyla yeni bir ilişki önermekteydi.¹ Bunu bir önceki bölümde kimi alt başlıklar içerisinde açıklamaya çalıştık.

Günümüzde, adı nasıl konulursa konulsun (postmodernlik, geç modernlik, çoklu modernlik, ikinci modernlik, başka bir modernlik vb.) genel olarak modernliğin farklı bir evresini deneyimlediğimiz yönündeki görüşlerle daha sık karşılaşıyoruz ve bu konuda hatırı sayılır bir kuram ve yazın birikimi de oluşmuş durumda.

¹ Tylor, Charles, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev: Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 57-58,72

Bu bölümde modernliğin farklı bir evresinin yaşantılandığına ilişkin genel bir değerlendirmeye yer vereceğiz elbette. Ancak çalışmanın sınırları içerisinde kalmak adına anılan farklı modernlik evresini daha çok kutsallıklarla ilişkisi bağlamında serimlemeye çalışacağız. Başka bir deyişle modernliğin yeni görüngüleri içerisinde kutsallıkların klasik modernlik görüngülerinden ne ölçüde farklılaştığını bir sonraki başlıkta inceleyebilmek için bir tür zemin bilgisi ortaya koymaya çalışacağız.

Bugün artık klasik modernliğin zaman ve uzam içerisinde yaşantılanan bakiyesinden süzülen veya modernliğin sonuçları olarak takdim edilen pek çok şeyin, bastırılan kimi unsurların bir tür patlaması olarak kendini gösterdiği ileri sürülmektedir. Burada, özellikle de yeni çalışmaların kışkırttığı olgulardan biri de dindir. Başka bir deyişle klasik modernlik kavrayışı ile din arasında süregelen tartışma zemini günümüzde farklı bir biçimde yeniden gündeme gelmektedir.² Öyleyse birileri sorabilir: Dünyanın büyüsunü bozmak için girişilen, ancak sonunda başarısız(!) olunan uzun soluklu bir modern mücadeleden sonra gelinen nokta, dünyanın yeniden büyüülü hale getirilmesi midir?³ Ya da dile getirildiği biçimiyle dine geri dönüş, doğal bir gelişme olmaktan ziyade, adından başka hiçbir şeyin dini olmadığı siyasi bir olay mıdır?⁴

Bu sorulara ancak bu bölüm içerisinde ulaşmayı ümit ettiğimiz bulgulara dayanarak metin içerisinde ve özellikle de sonuç kısmında cevap vermeyi umuyoruz. Şimdi, öncelikle farklı bir modernlik evresi ile neyin kastedildiğini ve bunun klasik modernlik kavrayışlarından farklılığı ölçüsünde kutsallıkların yorumlanmasında bizim için ne ölçüde faydalı olabileceğini görmeye çalışalım.

² Tracy, David, "Public Theology, Hope and the Mass Media: Can the Muses Stil Inspire?", **God and Globalization: Religion and the Powers of the Common Life**, v1, Ed(s): M. L. Stackhouse-P.J. Paris, Trinity Press International, Harrisburg, 2000, s. 249

³ Bauman, Zygmunt, **Postmodern Etik**, s. 46

⁴ Georges, Corm, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, s. 26-27

A. Farklı Bir Modernlik Evresi

Kumar, pek çoğumuz bir post-modern (veya geç modern, modernlik sonrası, ikinci modern vb) durumda yaşadığımıza inanıyor ya da buna ikna edilebiliyorsak, modernliğin farklı bir evresine göndermede bulunan tüm görüşlerin ve yazının, bir mittten ibaret olduğunda ne kadar ısrar edebiliriz diye sormaktadır.⁵

Tüm bunlar yani modernliğin farklı bir evresine girmiş olduğumuza ilişkin kuramlar ve yaklaşımlar bir mittten ibaretse bile bunun gösterilmesi bağlamında üzerinde durulmaya değerdir. Ne ki, bir de, yaşadıklarımızı tecrübe edilen modern gelenekten farklı görüyorsak farklılığı neyin yarattığını da belirtmek gereklidir. Biz söz konusu ikilem içerisinde, postmodernizm, modernliğin sonu veya ikinci bir modernlik evresi şeklinde bir ayrımın gerekli olduğunda ısrar etmeyecek olsak da, modern deneyime dayalı gelenekten farklı yaşama dünyalarının belirmiş olduğunu kabul ediyor ve bunu en azından modernliğin sonuçları olarak okumayı tercih ediyoruz. Peki, modernliğin sonuçlarının yaşama dünyaları üzerinde kendini daha güçlü hissettiren farklılaştırıcı temsilinin altında neler yatmaktadır?

Günümüzde düşün dünyası, modernliğin farklı bir evresinin "post", "geç", "ikinci" veya "başka" ön takılarla/eklerle yaşantılandığını savunanlarla bunu şiddetle eleştirenler arasında ikiye bölünmüştür. Ancak, her iki grubun da düşüncelerinden yaşantılanan deneyimin kendisine yeni bir ad koyma meselesini/sorununu çıkardığınızda, ortada kalan şey, sosyoloji, ekonomi ve siyaset bilimlerinin de çeşitli kuramlarla ortaya koymaya çalıştıkları şeydir: Modernliğin farklı bir evresi...

Üretim biçiminden, üretim ilişkilerine, sermayenin yerli üretim mekânizmalarına bağımlı oluşundan bu bağımlılığın oldukça gevşediği sermayenin (uluslar arası) akışkanlığına ve bunların bakiyelerinde billurlaşan tüm değişimlere ve nihayet tüketimin gö-

⁵ Kumar, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Çev: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2004, s. 17

rülmedik güçlü belirleyicilerle yaşamı ve onun tüm alanlardaki örgütleniş tarzını etkilemesine kadar bugünün modernliğinin, başta ekonomik olmak üzere siyasal ve toplumsal olarak da klasik döneminden farklılaştığı ortadadır.

Ekonomik olarak geçmişte standartlaştırılmış malları ucuza ve kitlesel ölçekte temin etmede fordizm emsalsizdi. Özellikle vasıfsız emeğin (yürüyen bant üzerinde çalışan işçi gibi) standart mallar üretmek üzere tek amaçlı makineler başında işe koşulduğu fordist üretim örüntüsü bunu sağlayabiliyordu. Ancak, modanın buyurganlığı, yeni yeni hayat tarzlarının ortaya çıkması ve ardı arkası kesilmeyen teknolojik yenilikler malların hızla devretmesini ve üretimdeki değişikliklerin hızla gerçekleştirilmesini gerektirdiğinde işin rengi değişmeye başladı. Böylece yeni fikirlerin yeni ürünlere, daha yeni fikirlerin daha yeni ürünlere dönüştürülmesi baş döndürücü bir hıza ulaştı. Üretim “talebin dünyası” hesaba katılarak yapılmaya ve oldukça özgül isteklere ve sürekli akış halindeki ihtiyaçlara uyumlu hale getirildi. Artık büyük ölçekli ekonomilerin yerini dar kapsamlı ve esnek uzmanlaşmaya dayalı ekonomiler almaktaydı. Bu yeni ve post-fordist olarak adlandırılan biçimde ne fordist türde büyük sanayi kuruluşlarına ne de sayısal olarak oldukça fazla vasıfsız ya da yarı-vasıfsız işçiye ihtiyaç kalmamıştı.⁶ Öyle ki, sermaye ile emek arasındaki bağ kopma noktasına geldi. Sermayenin kendisini bağımlılık ilişkisi içerisinde olduğu emekten soyutlaması onu daha da güçlü kılmıştı. Sermaye artık yerel-ulusal kanunlardan olabildiğince muaf, hafif, yükünü atmış ve yerleşik olmayan bir hale gelmişti.⁷ Sermaye ve bir mübadele aracı olarak para artık her şeyi almaya cüret edebilirdi.

⁶ Kumar, Krishan, age, s. 60,62

⁷ Bauman, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum**, Çev: Yavus Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 37. Emek ile sermaye arasındaki bağın kopuşu, sermayenin yerel-ulusal kanunlar ile mekandan bağımsız hareket kabiliyeti kazanması ve son olarak bilişim teknolojilerinin gelişiminin bir sonucu olarak zamansal kısıtlamalardan da kurtuluşunu No Logo adlı eserinin “Terk Edilen Fabrika” başlıklı bölümünde tartışan Klein, “Ürünler fabrikalarda markalar zihinde üretilir” sözünden hareketle yaşadığımız markalar çağında üretimin küçümseşini etkili ve ikna edici bir biçimde anlatılır. Klein’e göre üretime yönelik söz konusu tavır

Sermaye bu süreçte sadece emekten kendini soyutlamakla kalmamış, özellikle de 20. yüzyılın son çeyreğinde “mekân” a karşı da büyük bir bağımsızlık savaşı vererek olağanüstü bir hareketlik kazanmıştır. Bu bağlamda sermaye dışındaki diğer unsurlar, yani yerel nüfus içinde devşirilen çalışanlar (aile görevleri, sorumluluğu, ev mülkiyeti ve benzeri yükümlülükler onları bağladığından) şirket başka yere taşındığında peşinden kolay kolay gidemeyeceklerdir. Bunun yanı sıra şirkete hammadde ve malzeme sağlayanlar da ucuz nakliye avantajını kaybedip şirketle çalışma imkânları zorlaşacaktır. Sermayenin kurumsallaşmış varlığı olan şirketler mekân üzerinde hareket kabiliyetlerini arttırdıkça, bu yapıların işlerinin yürütülmesinde söz sahibi olanlar arasında, yalnızca hisse sahibi olanlar mekânın ayaklarının altından kayıp gitmesinden etkilenmeyeceklerdir. Bu bakımdan ilke olarak, yatırım yapacak sermayeye sahip olanların veya hissedarlığın dağılımında mekânın hiçbir belirleyiciliği kalmamıştır ve şirket onlara, yalnızca onlara aittir.⁸

Değişimin sermaye ve emek, sermaye ve mekân arasındaki karşılıklı bağımlılık üzerinden kendini gerçekleştirmesi (ki bu, sermayenin coğrafyayla ilişkisinin büyük ölçüde kesilmesi, aynı zamanda coğrafyanın meşru sahibiyle de yani ulus devletlerde ilişkisinin eski kriterler tarafından belirlenemeyeceği anlamına gelir) ve pek çok unsuru da peşinen belirleyen bildik zeminden kaymasını yorumlarken Kumar, bu ikiliklerin yerini enformasyon ve bilginin aldığından söz eder ve ona göre sanayi toplumu sonrasını temsil eden günümüz modern toplumları artık sermaye-emek kuramı üzerinden değil, bilgi ve değer kuramı üzerinden okuna-

değişikliği o denli köklüdür ki, bir önceki dönemde (klasik modernlik evresinde) tüketim malları şirketleri, fabrikalarının dışına logolarını yerleştirirken günümüzün marka tabanlı çok uluslu şirketleri üretim işlerinin yapıldığı yerleri “ticaret sırrı” kapsamında değerlendirmekte, saklamakta ve her ne pahasına olursa olsun korumaktadırlar. Üretimin değişen biçimi ve onun uzantılarının yol açtığı değişikliklerle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Klein, Naomi, **No Logo: Küresel Markalar Hedef Tahtasında**, Çev: Nalan Uysal, Bilgi yayınevi, Ankara, 2002, s. 217, 250

⁸ Bauman, Zygmunt, **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 15-16

caklardır.⁹ Öyleyse, sermaye ve emek kuramı üzerinden değerkendirilmeyi alışkanlık haline getirdiğimiz modern toplumların kendi içlerinde taşıdıkları çelişkilerin, onların sınıflı yapılarının bir gereği olarak ortaya çıkan çatışmalarda su yüzüne çıktıkları kabul etmeliyiz. Buradan hareketle üretilen teorik yapıları ve pratikte karşılaşılan sorunları, bu yapılara dayanarak çözme imkânlarının zayıfladığı ve modern toplumların günümüz koşullarında kendi içlerinde taşıdıkları çelişkinin nasıl ifade edilmesi gerektiği, açıklanması zorunlu bir sorun olarak karşımıza dikilecektir.

Gücün mekân-dışı doğası ile tüm yaşamın mekâna bağlılığının devam ediş arasında beliren asimetriyi öne süren Bauman, sermayeye sahip olanların veya yatırım yapanların çalışanlarına, ama aynı zamanda gençlere, muhtaçlara, henüz doğmamış nesillere ve daha önemlisi hepsinin kendi yaşam koşullarını yeniden üretibilmesine katkıda bulunma görevlerinden kurtulduklarına dikkatleri çekmek ister. Ona göre hareket kabiliyetine sahip yeni sermayenin en can sıkıcı özelliği, ikazda bile bulunmadan taşınabilen bu gücün hem sömürmesi hem de bu sömürünün sonuçlarından sıyrılmakta özgür olmasıdır. Sonuçlardan sorumluluk duymamak veya sonuçların sorumluluğunu üstlenmesini gerektirecek formel bağlardan kurtulmuş olmak, yeni hareket kabiliyetinin yerel-ulusal bağlarını koparmış, her an kullanılabilir sermayeye verdiği en gözde ve sevinçle karşılanan armağandır.¹⁰

Hareket kabiliyetinin, sadece sermayenin temsil ettiği gücün taşınabilir bir hale geliş ve bunun ortaya çıkardığı yeni durumlarla değil, bilginin üretimi ve nakli bakımından da olağanüstü farklılaştırıcı etkileri ve sonuçları olan bir konu olduğuna kuşku yoktur. Bu bağlamda bir yere (mekâna) sabitlenmiş tüm toplumsal ve kültürel bütünlüklerin aşınması ve zayıflaması tipik olarak modern bir süreçtir.¹¹ Ancak özellikle enformasyonun sadece bir kavram olarak değil, bir ideoloji olarak doğuşunu bilgisayar'ın ge-

⁹ Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 25

¹⁰ Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, s. 17

¹¹ Bauman, Zygmunt, *age*, s. 22

lişimi ile ilintilendiren Kumar, ilk ikisi buhar ve elektrik olan birinci ve ikinci sanayi devriminden sonra bir üçüncüsünün bilgisayar'ın icadında simgelendiğini düşünmektedir. O halde sanayi sonrası toplum kavramsallaştırmasındaki farklılığın kendini göstermesi bir hizmet toplumuna geçişi ve profesyonel-teknik istihdamın kaydettiği hızlı büyümeyi içermektedir.¹²

Şimdi, değişen üretim ilişkileri ve sermayenin hareket kabiliyeti kazanmış olması ile iletişimin teknolojinin gelişimine koşut, bilişim alanında ortaya koyduklarından hareketle modernliğin farklı bir evresinin yaşantılanmakta olduğuna dair daha somut birkaç şey söyleyebiliriz.

Gündelik yaşamın rutinlerinden söz konusu rutinleri aşan toplumsal görünümlere ve bunları temsil iddiasında bulunan siyasal yapılanmalara kadar ve ekonomik etkinliklerden sanata, mimariye varıncaya dek oldukça geniş bir alanı arşınlamak gerekebilir. Ne ki, biz bunlar içerisinde ağırlıklı olarak yeni toplumsal görünümlere ilişkin kavramsallaştırmalar ve bunlara ilişkin çözümlemeler üzerinde durmayı tercih edeceğiz.

İnsanlık tarihi içerisinde dönemselleştirilen tüm devirler genel olarak iki temel itki etrafında insan yaşamınca ortaya konulanlar üzerinden elde edilen verilerin çeşitli kriterler etrafında değerlendirilmesiyle de kavranmış ve kavramsallaştırılmıştır dense yanlış olmaz. Biri yaşama arzumuzla diğeri nasıl yaşayacağımızla (yaşadığımızla) ilgili iki genel (temel) itkinin modernliğin farklı bir evresinin yaşantılandığının iddia edildiği günümüz dünyasında (koşullarında) ne şekilde tatmin bulduğu bu başlık altında söylenecek olanların tümünün sınırlarını belirleyecektir.

Modernlik, toplumu ve endüstriyel uygarlığı bir ve aynı anda ifade eden temsili bir kavram olarak, insan müdahalesi ile biçimlendirilmeye açık bir dünya fikrini onaylar. Bu dünya ekonomik bakımdan özellikle endüstriyel üretim ve bu dolayında gerçekleşen Pazar ekonomilerini, ulus devlet ile kitle demokrasilerini de

¹² Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 20,22

içeren siyasal kurumları içerir.¹³ Ve nihayet, modernlik, tüm bunların biçimlendirdiği ve bunları her seferinde yeniden üreten toplumsal yaşam tarzlarını da ifade eden bir kavramdır.

Bugün ise, yukarıda genel bir biçimde tanımlanmaya çalışılan modernliğin klasik evresinin toplumsal gelişmelerinden farklı olan ve bu farklılığı yaratan yeni bir tür ekonominin, yeni bir tür küresel düzenin ve yeni bir tür bireysel yaşamın ortaya çıkmış olduğu görmezden gelinemez bir gerçekliktir.¹⁴ O halde anılan farklılıkları, modernliğin sonuçları içerisinde değerlendirmek gerektiğini unutmadan, ancak bunun yine de modernliğin farklı bir evresi olarak okunmasında ısrar ederek, güzergâhımızı tayin etmesini umduğumuz sorularımıza cevaplar arayarak ortaya koymalıyız.

Bize göre, yukarıda öne sürdüğümüz iki temel itkinin, yani yaşama arzusu ve bunun nasıl gerçekleştirileceği ile ilgili tercihlerin, gündelik yaşamın kendisini ve bunun örgütlenme biçimlerinin şekillendirdiği kurumsal yapıları ele alırken, yaşama arzusunun risk toplumuyla, nasıl yaşayacağımızın ise tüketim toplumu-kültürüyle eşleştirilmesi modernliğin farklı evresinin ortaya konulmasında alternatifli yollardan biridir. Ayrıca bu yol, çalışmamızın temel motifi olan yapay kutsallıkları da anlaşılabilir kılması bakımından kolaylık sağlayacaktır.

Yaşama arzusunun, kendisinde olmasa bile bunun ortaya konuş biçiminde, insan doğaya egemen oldukça bir farklılaşma olduğu ve en azından daha yalın (doğal) bir güdü olan söz konusu arzusunun bir hayli kompleks (teknik) biçimler etrafında duyumsanmaya başlandığı ve değerlendirildiği söylenebilir. Ağacın kökleriyle toprağa sıkı sıkıya sarılmasına benzer bir şekilde beden de yaşama öyle sarılır ne ki, ağaç köklerinden farklı olarak bedenler yaşama sarılmanın en azından anlamlarında ve dolayısıyla biçimlerindeki farklılaşmış dünyalarda yaşamışlardır ve yaşamaya da devam etmektedirler.

¹³ Giddens, Anthony, **Modernliği Anlamlandırmak**, Çev(ler): Serhat Uyurkulak-Murat Sağlam, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 83

¹⁴ Giddens, Anthony, **age**, s. 123-124

Bu genel bağlam etrafında değerlendirdiğimizde, modernlik ve özellikle de bunun farklı bir evresine gönderimde bulunulan son birkaç on yıl göz önüne alındığında, yaşama arzusunun yaşantı-
lananın anlamlandırılmasından türetildiğini düşündüğümüz bi-
çemleri iddia edilen farklılaşmayı ortaya koyabilme de ne denli
operasyoneldir? Ve bundan daha önemlisi yaşama arzusuna her
zaman eşlik etmiş olan kaygıların ve korkuların kaynaklandığı bi-
çemlerin, yaşantılanan evre tarafından ortaya konmuş olmasını
nasıl değerlendirmek gerekir?

Tam da bu noktada genel olarak yaşama istenci etrafında şe-
killenen kaygı ve korkuların modernliğin farklı bir evresinin
yaşantılandığının iddia edildiği son zamanlara özgü bir durum
olmadığını belirtmek gerekir. Söz konusu istenç dolayımında
geçmişte de kaygı ve korku hep var olmuştur. Örneğin Ortaçağ'da
savaş, veba salgınları ve benzeri birçok şey kaygılanılacak, korku-
lacak düzeydedir. Ancak günümüzü geçmişten farklılaştıran şey,
kaygı kaynaklarındaki farklılıktan kaynaklanır. Artık kaygı ve
korkularımız geçmişte olduğu gibi Tanrı'nın bize ne yapabilece-
ğinden ziyade, bizim dünyaya ne yaptığımızla ve bundan sonra
ne yapabileceğimizle belirlenmektedir.¹⁵ Üstelik geçmişte kaygı ve
korkularımızın Tanrısal bir kaynaktan beslenmesi bunlar karşı-
sında eninde sonunda bir kabullenme durumu ortaya çıkarmasına
rağmen, günümüz dünyasında, çoğunlukla doğaya yaptıklarımız
ve yapacaklarımız etrafında şekillenen kaygı ve korkularımızın
sorumluluğu kendi üzerimizde olduğundan bir tür kabullenme
zorluğu yaşamakta ve bundan kaynaklı yeni hayat stratejileri ge-
liştirmektediriz.

¹⁵ Giddens, Anthony, age, s. 106. Benzer bir yaklaşımla Lupton'da Ortaçağ boyunca
Avrupa'da insan yaşamı ve sağlığına yönelik pek çok tehlike ve tehdit
bulunmasından başka söz konusu tehlikeleri karşılamak bakımından köylülerle
aristokrasinin benzeştiği üzerinde durur. Ona göre bu tehlike ve tehditlerin başında
doğa şartları, salgınlar ve savaşlar gelmektedir. Ve tüm bunların algılanma biçimi
Tanrı ve kötü şeytan gibi doğaüstü güçlerin varlığıyla ilintilendirilmektedir.
Ayrıntılı bilgi için bkz. Lupton, Deborah, **Duygusal Yaşantı**, Çev: Mustafa Cemal,
Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 112-113

Sabahları işe girişip dünyayı alt-üst eder, akşamları ellerimizi kaderci bir muslukta yıkarız diyen Beck, biz modernlerin eskitmeyi başardığımız sanayi modernleşmesinin diğer yüzü olan bir risk toplumunda yaşamaya başladığımızı toplumsal, ekolojik ve bireysel risklerin git gide sanayi toplumunun denetim ve emniyet kurumlarının etki alanından çıktığı bir aşama olarak değerlendiren¹⁶ haklıdır. Gerçekten de birkaç on yıl içerisinde kendini daha belirgin bir biçimde ortaya koyduğu şekliyle modernliğin git-tikçe daha tekinsizleşen sularında yüzmeye başladığımız söylenebilir. Modernliğin farklı bir evresinin sonucu olarak ele alınan tekinsizliği modernliğin radikalleşmesi ve genelleşmesi üzerinden tanıtlarken, Giddens, söz konusu sürecin yükselişi ile risk arasında doğrusal bir ilişki öngörür. Ona göre yaşıntıladığımız, bir risk kültürüdür.¹⁷

Yaşama güdümüzün, bugün kendisini hem ortaya koyuş biçiminin ve hem de kendisine yönelen meydan okumalara cevap vermek zorunda kaldığı koşulların, modernliğin farklı evresinde ifade olunan riskli bir hayatı karşılamak zorunda olduğunda anlaşmak çok zor görünmemektedir. Bu bağlamda risk toplumu kuramı, günümüz modernliğinin klasik dönemden farklılığının ortaya konulabilmesinde oldukça ikna edici perspektiflerden biri olabilir.

Giddens, bir postmodernlik önermekten ya da böylesi kavram-sallaştırmalar icat etmekten her geçen gün daha sık deneyimlemek zorunda kaldığımız yeni durumları ifade etmek için modernliğin sonuçlarının yakın zamana kıyasla daha çok radikalleştiği ve evrenselleştiği farklı bir modernlik evresi fikrine daha yakın durur.¹⁸ O, her toplumda, radikalleşen modernliğin, geleneksel işleyiş kayboldukça ve kaygılanılacak bir gelecek ufku belirginleştikçe

¹⁶ Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, s. 32-33

¹⁷ Giddens, Anthony, *Modernliği Anlamlandırmak*, s. 90-91

¹⁸ Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2004, s. 13

risk düşüncesinin merkeze taşındığını vurgular.¹⁹ Burada söz konusu olan yaşamın ve geleceğin tehlikelerle dolu olduğu değil, bunların tehlikeli olduğuna/olacağına ikna olan, üstelik buna yaşamsal deneyimlerimizden kaynaklanan performanslarımızla kendimizin neden olacağımızı toplumsal olarak çıkarsayan bir zihinsel inşadır.

Güven terimi ile birlikte ele alındığında “risk” modernlik öncesinde alın yazısı ya da kader olarak düşünülen şeyin yerine geçmiş gözükmektedir. Başka bir ifade ile risk gizil veya Tanrısal değildir. O artık insani etkinliğin bir uzantısını temsil etmektedir.²⁰ Tanrısal veya gizil güçlerden beklenenler etrafında değerlendirildiğinde riskler ve buna bağlı korkular, ancak Tanrısal müdahalelerle önlenilecekken, insanın yapıp etmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış oldukları düşünülen riskler, ancak insani yapıp etmelerle yani insani güçle ve belki de bu gücün tezahürlerinden sayabileceğimiz yapay kutsallıklarla giderilecektir. “İmal Edilmiş Risk”, der Giddens, dışsal riskten (insanları beklenmedik bir anda dışarıdan vuran olayların yarattığı risktir) ayrı olarak bizzat insanlığın gelişim sürecindeki gelişmelerin, özellikle de bilim ve teknoloji-deki gelişmelerin etkisiyle yaratılır. Buradaki belirsizlik bu risklerin neler olduğunun dahi genellikle bilinmiyor olmasından kaynaklanır. Öyle ki, bilimin ve teknolojinin yarattığı yeni belirsizlikler en az ortadan kaldırdıkları kadar çoktur.²¹ Böylece modernleşme, ereksel akılcılık ve çizgisellik olarak değil de etkileri duyumsanmaya başlanan, dahası duyumsananlar üzerinden yeni yeni hayat stratejilerinin geliştirilmeye çalışıldığı bir yan etkiler yönetimi haline gelmektedir.²² Bu yan etkiler yönetiminde insanlar, sürekli olarak kendi eylemleriyle ilgilenen, dahası eylemleri

¹⁹ Giddens, Anthony, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**, Stanford University Press, Stanford, California, 1991, s. 111

²⁰ Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, s. 36-37

²¹ Giddens, Anthony, **Modernliği Anlamlandırmak**, s. 222-223

²² Beck, Ulrich, **Siyasallığın İcadı**, s. 13

üzerinde düzenli olarak düşününen ve düşünümelerini davranışlarına katan varlıklardır.²³

Gerek yaşamının gerekse de bunun gerçekleştirilmesine ilişkin yolların tıkanmaya başladığını etkili bir biçimde ele alan Beck, “günlük ekmek” temininden çevresel faktörlerin insan sağlığı üzerindeki tehdit edici etkilerine ve sermayenin bir elde toplanması kadar, riskli yaşamın sınırlarını geç modernlikler bağlamına oturtmaya çalışır.²⁴ Öyle ki, klasik modernleşme, geleneksel toplum biçimlerinin öncelikle çözülmesi ve sonrasında devralınması anlamına gelirken; modernliğin farklı bir evresinin yaşantılanıyor olduğunun ileri sürüldüğü düşünümsel modernleşmede sanayi toplum biçimlerinin başka modernlikler tarafından önce çözülmesi sonra devralınması söz konusudur. Burada her iki modernlik evresi arasındaki fark; ilkinde sanayi öncesi geleneklerin diğerinde ise sanayi toplumunun geleneklerinin çözülme ve devralınma sürecinin nesneleri haline gelmeleridir. Bu bağlamda, artık, toplumsal değişimin motoru, ereksel rasyonellik değil, yan etkilerdir: riskler, tehlikeler, (yeni bireyselleşme) ve küreselleşme.²⁵

Bir yan etkiler yönetimi olarak kabul ettiğimizde, riskli yaşam(lar)ın bireyler üzerinde sarsıcı biçimde etkili oluşunu, toplumsal bağın kopuşu (buna göre, aile, arkadaşlık grupları, okul veya mesleki ortamlar gibi yakın çevre grupları her yerde eskisinden daha fazla bunalım içerisindedir) üzerinden de değerlendirmek mümkündür.²⁶ Ya da toplumsal bağın, öne sürülen, kopuşunun riskli yaşamların inşa edilmesindeki belirleyiciliğini gözden uzak tutmamak gerekecektir. İnsanlar modernliğin sonuçlarının veya yan etkilerinin her zamankinden daha fazla yaşamlarını riskli yapan faktörleri karşısında kaygılanırken, toplumsal bağın kopuşunu deneyimledikçe bu kaygıları korkuya dönüşmektedir.

²³ Giddens, Anthony, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki**, Çev: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21

²⁴ Beck, Ulrich, **Risk Society: Towards a New Modernity**, Sage Publications, London, 1992, s. 19-20, 23-24

²⁵ Beck, Ulrich, **Siyasallığın İcadı**, s. 72

²⁶ Touraine, Alain, **Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma**, s. 100-101

Yalnızca insanın doğaya yaptıklarının kendisine ürkütücü olasılıklarla geri dönüşü ile değil, aynı zamanda bilgi toplumundaki toplumsal değişikliklerle de riskli bir yaşamın tam ortasında olduğumuzu hatırlatan Giddens'a göre toplumsal bağın kopuşunu ve zaten gevşek olarak kurulmaya başlandığını aile ve evlilik kurumunun değişen doğası üzerinden de görebiliriz. Buna göre aile ve evlilik henüz geçen nesle kadar yerleşik geleneklerce yapılandırılmışlardı. Ve insanlar evlendiklerinde ne yaptıklarını biliyorlardı. Oysa şimdi yeni risk biçimleri ile birlikte bunlar daha açık bir sistem içerisinde gerçekleşmeye başladı. Artık, evlenen herkes boşanma oranlarının oldukça yüksek olduğunun ve kadının geçmişten bir hayli farklı olarak daha fazla eşitlikçi taleplerle (formel-informel) donanmış olduğunun bilincindedir. Bu bağlamda hem evlilik kararı hem de ailenin inşa edildiği kurulum eskisine göre daha farklıdır. Öyle ki, daha önce hiçbir zaman böylesine yüksek boşanma ve yeniden evlenme oranının kayıtlandığı başka bir toplum görülmemiştir.²⁷ Bunlara anlaşmalı evlilikleri de eklediğimizde ve ilğimiz gereği hep savunula gelen ailenin kutsallığını da aklımızda tutarak şöyle diyebiliriz: Günümüzde, "Allah'ın bir yastıkta kocatmasının" temenni edildiği evliliklerin ve "Allah analı-babalı büyütsün" iyi dilekleri ile genişleyen ailenin değişen koşullarının hesaplanabilir riskler üzerinden düşündüğümüzde varsayılan kutsallığı yapaylaşmamış mıdır?²⁸

Burada evliliklerin ve ailelerin sürekli vurgulanan kutsallığını sahicilikten uzaklaştıran şey, söz konusu olguların yerleşikliğini aşındıran anlam kaymalarıdır. Düşünümsel olarak geçmişte, bir

²⁷ Giddens, Anthony, **Modernliği Anlamlandırmak**, s. 94-95

²⁸ Yukarıda bizim ifade etmeye çalıştığımız yaklaşıma benzer bir yaklaşımı Toffler'de de görüyoruz. İnsanlık tarihinde endüstri devriminin yaptığı değişiklikleri tartışırken Toffler, bu sürecin üretimle tüketimi ve dolayısıyla üretici ile tüketiciyi birbirinden ayırdığını ve bunun etkilerinin davranışlarımızı bir tür alış-veriş dizisi biçiminde etkilediğinden söz eder. Ona göre bugün çiftlerin evlenirken "evlilik sözleşmesine" imza atmaları, geçmişte Tanrı'nın evinde kutsallaştırılan evlilik olgusunun, şimdilerde toplantı masalarında bir alış-veriş dizisine indirgendiğinin göstergesidir. Bkz. Toffler Alvin, **Üçüncü Dalga: Bir Fütürist Ekonomi Analizi Klasığı**, s. 55

yastıkta kocatan ve çocukların analı-babalı büyümelerinin teminatı olarak görülen kutsal hale, dışsal etkilerin/belirleyicilerin daha biçimlendirici hale gelmesiyle devre dışı kaldıkça, evliliğin ve ailenin varsayılan kutsallığı da o oranda sahiciliğinden uzaklaşmakta ve yapaylaşmaktadır.

Yaşama istencimizin dışsal ya da imal edilmiş risklerle baş etmek zorunda olduğu günümüz koşullarında, yukarıdaki örnekte de vurguladığımız şekliyle, kaygı ve korkularımızın teminatı artık aşkın bir varlıkta değil, daha dünyevî bir güçte görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda risk toplumu aşamasına gelinmiş olduğunun önemli göstergelerinden biri de sigorta korumasının (özellikle kişisel) zayıflamaya başlaması, hatta, sanayi, teknik-bilimsel projelerin sigortalanamaz oluşlarıdır.²⁹

Ülkemizde 2009'un en güncel kaygı ve korkularının liste başında yer alan Domuz Gribi (H1N1 Virüsü), riskli bir yaşamın belirsiz bir gelecekle ilişkisi ve tüm bunların içerisinde bireyin durumunun bu satırları okurken okuyucular tarafından gözden geçirilmesi veya tahayyül edilmesi için uygun bir örnek olabilir.

Söz konusu virüsün daha fazla insana bulaşmasına paralel olarak ölüm vakalarındaki artış ve bunun özellikle görsel medyada sıklıkla işlenmesi, insanlarda gelecekleri ile ilgili belirsizliklerin korkuyla beslenmesine yol açtığı gibi bir risk toplumuna girmiş olduğumuz sonucunu da çıkarsayacağımız haberlerin başında yer almasına da neden olmuştur. Bu bağlamda "Özel Sigortalar Masrafları Karşılamayacak" başlıklı haberin detayında gazete okuyucusunu Domuz Gribi ile ilgili olarak, salgın ilan edilirse tedavi ücretlerinin sigorta şirketlerince karşılanmayacağı hususunda bilgilendirmektedir.³⁰

Riskli bir yaşamı deneyimlediğimiz ya da böylesi bir toplum aşamasına gelmiş olduğumuz, "Genetiği Değiştirilmiş Besinler" (GDO) hakkında yapılan haberler ve yorumlar üzerinden de ele alınabilir. Bu türden bir tarım tekniğinin kullanımının nedenleri ve

²⁹ Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, s. 42

³⁰ *Milliyet*, 02. Kasım, 2009

sonuçları bir yana bilgi toplumunda yaşıyor olmanın bir sonucu olarak attığımız her adımın belirli bir hesaplılık üzerinden düşünülmesi riskleri her zamankinden fazla önemsememizin en önemli nedenlerindendir. Başka bir deyişle yememize-içmemize varıncaya dek attığımız her adımı tekinsiz saydığımız yaşam koşullarından kendimizi olabildiğince sakınmak amacıyla attıkça, riskler yaşamımızın bir parçası olmaya başlarlar. Üstelik yalnızca sigortalanabilirlik veya sigortalanamazlık üzerinden hesaplanan unsurlar (örneğin sağlık veya diğer maddi unsurlar gibi) bakımından değil, sosyal yaşamın temel dokusunu oluşturan etkileşim ve iletişim biçimleri bakımından da risk toplumunun kurumsal ve kişiler açısından bireyi bir belirsizlik ve buna bağlı riskli bir yaşamın içine çektiği söylenebilir.

Bu bağlamda yaşantılanan modernliğin farklı evresi, ahlâkî belirsizliklerin de güçlü bir biçimde hissedildiği bir çağ olmaya başlamasıyla klasik modernlik evresinden ayrılır. Bu evrenin bize daha önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunduğu doğrudur. Ne ki, diğer taraftan, daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüt durumuna soktuğu da doğrudur. Bu tereddütler ortamında seçimlerimizden kaynaklanacak şekilde bizi sürekli olarak tedirgin eden, sorumluluğun bir kısmının üzerimizden alınabilmesi için bel bağlayabileceğimiz bir yol göstericinin olmayışıdır. Bu, modernliğin farklı bir evresinin yaşantılanmakta olduğunun bir göstergesi sayabileceğimiz kaosun en ağır ve pratik yönünü oluşturur.³¹ Burada söz konusu olan yalnızca sağlık veya maddi yaşamımızın temel unsurlarının sigortalanabilirlikleri bakımından tartışılması değil, bununla birlikte bireyi yaşamına ilişkin tüm alanlarda tek başına bırakan, onu daha çok konuda sorumluluklarıyla ya da sorumluluğu üstlenmede yalnız bırakan bir risk toplumdur. Bu bağlamda risk toplumunda birey toplumsal uzamdan kovulmuş ya da zaten toplumsal uzam parçalanmış gibidir.

Öyleyse denilebilir ki, klasik modernliğin en tanımlayıcı vizyonlarından biri olan toplumsallık modernliğin farklı evresinin

³¹ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, s. 33

koşullarında değişmekte ve dönüşmektedir. Anılan dönüşümün gündelik yaşamın sıradan örüntülerinden yapılaşmış formlarına kadar değiştirici doğası o denli büyüktür ki, bu, yüzyıllar önce toplumsal yaşamın dinsel temsiline ve biçimlenişine son vermiş olan kopuş kadar büyük bir kopuştur.³² Ne ki, klasik modernlikle yaşanan kopuş, dinsel temsilin yasaklanması iken, modernliğin farklı evresine gönderimde bulunulan kopuş dinsel temsilin sahi-ciliğinden uzaklaştığı (yapaylaştığı) ölçüde yok olmasıdır.

Touraine'e göre toplumsallığın inşa edilebildiği zaman ve uzamın parçalanması o kadar yenidir ki, toz-duman dağılıp ortalıkta kalan bireyler belirdikçe, bunların yerel cemaatçi yapılanmalar tarafından sel sonrası toprak üstünde kalan balıklar gibi kolaylıkla toplanması, bireyciliğin (yeni bireyciliğin) cemaatçiliğe devrilmesidir. Ona göre bu durumda sosyolojiyi toplumsal sistemlerin ve işlevlerinin incelenmesi olarak gören tüm tanımlama biçimlerinden uzaklaşmamız gerekmektedir.³³ Artık sivil bir toplumdan söz etmek oldukça güçleşmiştir. Çünkü yapısı bozulmuş, toplumsal uzamın uzağına fırlatılmış (yeni) bireyselleşmiş dünyada, Aydınlanma filozoflarının önerdiği yurttaşlık değil, tersine bireyi belli bir cemaate katılımının ona dayattığı inanç ve uygulamalarla karşı karşıya bırakan, yeni bir cemaatçilik olan örgütlenme biçimi yerleşmeye başlamıştır.³⁴ Dini veya etnik unsurlara dayanıyor olsun, yeni cemaatçilik ve bunun örgütlenme biçimleri, küçük ölçekli yapılanmalardan devlet gibi büyük örgütlenmelere varıncaya dek modernliğin bir yan etkisi olarak yalnızlaşan bireyleri yeni bireyciliğinin mutlakiyetçilik karşısındaki çaresizliklerinden beslenmektedir. Burada, yapay kutsallıklara olan ilgimizi kıskırtan şey bunların sorumluluğu kendi dışımızda grup veya yapılara aktarabilmede araçsal bir form oluşturmalarıdır. Bu bağlamda bel bağlanan (yapay) kutsallıklar yapıp ettiklerimizin sorumluluğunu taşıyamayacak kadar kendimizi güvensiz hisset-

³² Touraine, Alain, **Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma**, s. 68, 70

³³ Touraine, Alain, **Başka Türü Düşünmek**, Çev: Mehmet Morali, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 18

³⁴ Touraine, Alain, **age**, s. 73

memize neden olan riskli yaşamla mücadelenin bir alt fenomenine indirgenmiştir. Ve zaten kutsallıkları yapaylaştıran unsurlardan biri de budur.

Bir cümle içerisinde ifade etmeyi denersek; risk toplumunun olası tehlikeler karşısında söz konusu tehlikelerin potansiyel kurbanlarını belirsiz akıbetleri ile baş başa bırakması, aktörleri, korularını en aza indirme ya da bunları başka bir yapılanma içerisinde hafifletme arayışına itmiş ve bu arayışlar yeni yeni bağlanma ve bağımlılıklar yaratmıştır. Bu bağlanma ve bağımlılık biçimlerinden en önemlisi yaşamı dinsel tonlarla yorumlayan yeni ve etkili yapılaşmalar ile bunları destekleyen yapay kutsallıklardır. İlgili başlık altında yapay kutsallıklarla ilgili daha somut örnekler üzerinde durmayı deneyeceğiz. Ancak şimdi modernliğin farklı bir evresi, dönemselleştirmemizi destekleyecek ikinci unsur tartışmaya başlamalıyız. “Yaşama istencimizden” sonra “nasıl yaşayacağımız” ile ilgili tercihlerimizi hem biçimlendiren hem de anılan tercihlerle kendisini yeniden ve yeniden üretebilme yeteneğine sahip tüketim toplumunun modernliğin klasik evresinden farklılığı daha önce de vurguladığımız gibi belirtmeye çalıştığımız başkalığın diğer bir belirleyicisidir.

Yaşantılamakta olduğumuz modern evre insanlara “nasıl yaşayacakları” ile ilgili olarak bir “*yaşama deseni*”³⁵ sunar. Bu deseni oluşturan çizgilerin bizler için davetkâr kıvrımlarla tasarlanmış oluşu o kadar kıskırtıcıdır ki, çoğu zaman bu çizgilerin sınırlarını çizdiği yaşam biçiminin dışarısında bir yerde yer almak son derece güçleşmiştir. Sosyolojinin mutfağından yani yaşamın bizzat duyumsanan merkezinden, gündelik yaşamdan ve bunun tasarlanış biçiminden eyleme dökülüşüne kadar gözlemlenenler sözünü ettiğimiz güçlüğü daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

Klasik modernliğin toplumunun üretici olmasına karşın günümüz modern toplumu ya da modernliğin farklı bir evresini yaşantılayan günümüz toplumu tüketicidir. Eski tip modern top-

³⁵ “Yaşama Deseni” ifadesi Nilgün Çelebi’nin dilimize çevirdiği, Fichter’in “Sosyoloji Nedir?” adlı eserinden alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fichter Joseph, **Sosyoloji Nedir?** Çev: Nilgün Çelebi, Toplum Yayınları, Konya, (Tarihsiz), s. 135-136

lum üyelerini üretici ve asker olarak görmek istediğinden insanların nasıl yaşayacaklarına ilişkin belirlenimde de ulus devletler tayin edici veya şekillendirici bir role sahiptirler. Öyle ki, toplumun üyelerine dayattığı ve uymalarını istediği norm, bu iki rolü (üretici ve asker) oynama görevi vasıtasıyla gerektiğinde zorla kabul ettirilir. Oysa şimdilerde modern toplumun ne kitlesel endüstriyel işgücüne ve ne de zorunlu askerliğe ihtiyacı geçmişle kıyaslandığında daha önemsiz bir hale geldiğinden, günümüz toplumu, üyelerini her şeyden önce tüketiciler olarak değerlendirmek ve hatta görmek ihtiyacıdır.³⁶

Tek bir merkezden ve belirlenmiş değerlerce şekillendirilmeye çalışılan dünyanın üretici ve askerleri, merkezsizleşen ve çoklu değerler içerisinde salınan günümüz koşullarında nasıl yaşamaları gerektiğinde kısmen özgür bırakılıyorsa da, bunu gerçekleştirirken ne yapmaları gerektiğinde özgür bırakılmamaktadırlar. Nasıl yaşayacaklarını tercih edebilirler ama bunun bedelini ödemek zorundadırlar: tüketmek. Bu bağlamda nasıl yaşanılacağına ilişkin tasarımlarımız ancak tüketilebildiklerinde gerçekleşebilecek veya en azından bizim gerçekleştiğini duyumsayacağımız şekliyle görünür olacaktır. Başka bir deyişle, “nasıl yaşayacağımızla” ilgili bir tavır oluştururken, seçmiş olduğumuz yaşam tarzının bize uygunluğunu içsel olarak içermlediğimiz değerler tüketilebilir olduklarından ya da tüketilebilir olmaları gerektiğinden sahiplikleri insanları ne kadar tatmin edecektir?

Modernliğin temel dinamikleri olan daha doğrusu Batı modernlik modelinde örgütlenmiş toplumun ana hedefleri olan “güvenlik” ve “refah”³⁷ bakımından modernliğin bu farklı evresinde de söz konusu ana hedeflerden bir sapma söz konusu değildir. Başkalaşım, bu ana hedeflere ulaşım tarzındaki farklılaşmadır. Modernliğin klasik evresinde refah çalışmak, üretmek çizgisi üzerinden çıkarsanırken, modernliğin sözü edilen farklı evresinde refah iş ve ev dışında da yeni yaşam alanları yaratmak ve özellikle

³⁶ Bauman, Zygmunt, **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, s. 92

³⁷ Taylor, Charles, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, s. 23

bu alanlarda tüketmek üzerinden ulaşılabacak bir hedef, dahası kültürel bir hedef olarak kodlanmaktadır.

Batı'da ekonomik yaşamı tamamıyla yöneten ev ve işin birbirinden ayrılması³⁸ ile klasik modernlik evresi arasında kurabileceğimiz dolaysız ilişkiyi, günümüzde, modernliğin yerleştiği ve genelleştiği tüm toplumlarda ev ve iş dışında yeni yaşam alanları yaratılması (gezgin birey) ve bunların tüketim etkinlikleri içerisinde anlam bulmaları bakımından modernliğin farklı evresi arasında da kurabiliriz. Öyle ki, insanların önüne kültürel hedef olarak konulan refahın (parasal-maddi başarının) gerçekleştiği alan da çoğunlukla ev ve iş dışında refah durumunun sınırlarını belirlediği yaşam(a) alanlarıdır. Burada ev ve iş olsa olsa arzulanan yaşam(a) alanlarının –özellikle iş maddi bakımdan yaratılan yaşam alanlarının birincil belirleyicisi olsa da- dekoratif unsurları olarak görülmektedir.

Klasik modernliğin üretici toplumundan tüketici topluma modernliğin farklı evresinde, birey de emeği üzerinden değil bedeninin merkezde olduğu tüketim etkinlikleri ve kendini bir bakıma kusursuzlaştırma arayışının verili kültürce salık verildiği bir çaba içerisinde değerlendirilir. Yaşamın anlamının daha baskın bir biçimde ev ve iş dışındaki popüler yaşam alanlarından çıkarsandığı bir toplumda, bu yaşam alanlarının birincil yaratıcısı olan ekonomik sürecin tüketim oluşu, yaşama anlam katma girişimi olan kültürün de tüketimle onu olumlayan ilişkisinde belirleyici olmaktadır.

Bedene işleyen kültür³⁹ onun (bedenin) dışsal risklerden sakınmasından zevklerine varıncaya dek, boş zaman uğraşları, eğlence endüstrisi ve benzeri biçimlerde isimlendirilen ev ve iş dışında oluşturulan yeni yaşam alanlarının dokusunu örmekle kalmaz. Üstelik her şeyi, buraları var eden temel unsur üzerinden yani tüketim üzerinden yapılandırır ya da tüketim üzerinden yapılandı-

³⁸ Weber, Max, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 21

³⁹ Featherstone, Mike, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 47

rılan etkileşim ve eylemsellikler bu kültürü (tüketim kültürünü) oluşturur.

Tüketim kültürünün nasıl bir ekonomik miras üzerinde yükseldiğini daha net görebilmek için klasik modernlik evresinin en etkili düşünürlerinden Max Weber'e söz verelim: “ Unutma ki para, üretimi güçlendirici ve verimli bir yapıya sahiptir. Para parayı üretir ve ondan elde edilen daha fazlasını ve daha fazlasını üretebilir. Beş shilling katlandığında altı shilling olur, tekrar döndürülerek yedi shilling 3 pence ve 100 pound olana kadar böyle devam eder. Elde edilen çok para oldukça her dönemde daha fazla para üretir ve böylece faiz her seferinde daha çabuk yükselir. Ana domuzu öldüren, bin nesili birden yok etmiş olur. Beş shillingi katleden, onun üretebileceği her şeyi öldürür(!), hatta bütün sterling hesabını.”⁴⁰ Weber, bize, bugünün bakış açısıyla, ancak iflah olmaz bir cimrinin yapabileceklerini söylemiş gibi gözükse de, klasik modern evrede yaşamı çekip çeviren ekonomik devrimin üretim olduğunu etkili bir biçimde sezdirmektedir.

Üretim ve tüketim yalnızca edimlerimize yönelik olarak değil daha önemlisi edimlerimizi yönlendiren düşüncelerimiz bakımından da bambaşka dünyalar yaratacak kadar farklıdırlar. Biri endüstriyel sanayi toplumu ve diğeri tüketim toplumu olarak da ayrımlanan klasik modernlik evresi ile modernliğin farklı evresindeki ayrımlar, çoğunlukla, başkalaşan ekonomik süreçlerin yaşayan toplumsal sistemler üzerindeki etkileri üzerinden değerlendirilir. Tüketim, yaşayan toplumsal sistemlerin fay hattını takip ederek asıl kırılmayı kültür üzerinde yapar. Artık kültür de tüketilebilirdir.

Adorno kültürün tüketilebilir bir üretim döngüsü içerisinde yeniden ve yeniden, dahası, açıkça ve fütursuzca, herhangi bir meta üretimi sektöründeki üretim kurallarına uyan bir sanayi haline gelmiş olduğunu belirtirken⁴¹ kültürel üretimin tüketildikçe kendini üreten yaşam alanlarını yeniden inşa etmekle toplumlar için ne tür bir bağımlılıklar yaratabileceğini de sezdirmeye çalışır.

⁴⁰ Weber, Max, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 43

⁴¹ Adorno, W. Theodor, **Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi**, Çev: Nihat Ünler-Mustafa Tüzel- Elçin Gen, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 19

Kültürün yaşam tarzlarının tüketilebilir oluşu üzerinden pazarlanabilir bir meta statüsüne indirgenmiş olduğunun “tüketim toplumu” yazını içerisinde sıklıkla ifade edilişinin de gösterdiği gibi, modernliğin burada açıklamaya çalışılan farklı evresinin temel belirleyicilerinden en önemlisi, kapitalizmin kültür üzerindeki hâkimiyeti veya kültürün kapitalizme bağımlı bir değişken olarak sınanabilir oluşudur. Burada modernlik, toplumu, kentsel gelişme ve demografik olarak kuşattığında, sözü edilmeye çalışılan verili ekonomik sistemin kültür üzerindeki şekillendirici etkisi de daha belirgin bir hale gelir. Aksi halde modernliğin klasik evresinde de mevcut ekonomik sistemin ve bu sistemin önemli ortaklarından ulus devletlerin kültür üzerinde bir şekillendiricilik etkisi olduğu unutulmamalıdır.

Kapitalizmin kültür üzerindeki hâkimiyetinin ortaya çıkardığı kitle kültürü üzerine yazdığı eserinde Swingewood, modernliğin farklı evresinin bir ürünü olan toplumlarda vurgunun üretimden tüketime geçtiğini belirtir. O, çoğulculuğun toplumsal bilinci ege-menliği altına aldığını ileri sürerken, Bell’e dayanarak, bunun biz-ler için, esas olacak şekilde umutlarımızı gerçekleştirme ve yaşa-mımızı anlamlandırma aracı olarak, din ve çalışmanın yerine kültü-rün geçmiş olduğu anlamına geldiğini bildirmektedir.⁴² Tüketim toplumunda, Weber’in Protestan etik üzerinden birbirine uyarlan-malarının sonuçları bakımından Batı modernliğini açıklamaya ça-lıştığı din ve çalışmanın yerini kültürün aldığı koşullarda, söz ko-nusu olan, her ikisinin de (din ve çalışma) temsil edildiği kültür(ler) değil, her ikisini de pazarlanabilirlikleri üzerinden içerimleyen tü-ketim kültürüdür.

Belli bir kültür ortamında yetişen insanlar, bu kültürün kendi yaşamları içerisinde değiştiğine tanıklık etmiş olabilirler: yeni yeni kelimeler/kavramlar, yeni yeni fikirler ve tarzlar. Kısacası kültür evrilir ve insanlar bu değişimde rol oynarlar. Tüketim tam da bu-radadır. Yani yaşamın merkezinde, kültürün kavgasının verildiği

⁴² Swingewood, Alan, **Kitle Kültürü Efsanesi**, Çev: Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 45, 47

ve biçimlendiği yerdedir.⁴³ Öyle ki, toplumsal gruplar kendi toplumsal koşullarını sınıflandırmaya ve düzenlemeye çalışırken, kültür ürünlerini bazı insanlarla veya dışarıklı gruplarla, aralarında sınır oluşturacak bazı insanlarla ve gruplarla ise köprüler kuracak şekilde, bir tür iletişim vasıtası olarak kullanma eğilimindedirler.⁴⁴ Böylece tüketim nesneleri ayrıştırıcı (veya birleştirici) örüntüler yarattığı ölçüde kültürün görünür (maddi) kısmını oluşturacaklardır.⁴⁵

Modernlik öncesinin kimi tek tanrılı dinlerine (özellikle Yahudi inanışında belirgindir) mensup toplumlarda Tanrı'nın yeryüzü krallığının kurulacağı umulurken; tarihsel bütünlük içerisinde düştüğümüzde çok da uzun sayamayacağımız bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşen, modernliğin farklı evresinin de en belirgin özelliklerinden biri olan, tüketimin, yeryüzünde, kültürel alan içerisinde kendi krallığını kurması olmuştur. Modernliğin farklı evresinin kırılgan bedenleri ile gergin ruhları devindikleri yaşam alanlarında tüketimin teknolojik olarak da onlara ulaşan mesajları ile öylesine kuşatılmışlardır ki, geçmişte hiçbir inanç sistemi ilahi (Tanrısal) mesajlarla böylesine büyük bir kitleyi (artık neredeyse tüm dünya) etkileyebilme kudretine sahip olamamıştır dersek abartıya kaçmamış oluruz. Söz konusu etki o denli güçlüdür ki, tüm dinlerin ortak motifi olan cennet yeryüzüne indirilmiş gibidir. Buraya yani yeryüzü cennetine sahip olmak için oldukça şişkin bir cüzdan veya kredi kartları yeterlidir. Özellikle kredi kartları "önce yaşa sonra ödersin" anlayışın tüketime dayalı ekonomik sistem içerisinde olanaklı olmasını sağlayan araçlar olarak yeryüzü cennetinin kapılarının anahtar(lar)ıdır. Modernliğin klasik evresinde baskılanan geleneksel din anlayışının (özellikle büyük-tek tanrılı dinlerde) yaşam biçim(ler)i üzerinde belirleyici olmak isteyen hakim vurgusunun çilecilik, tutumluluk, israftan kaçınma, yardımlaşma (paylaşma) üzerinden şekillendiği "önce kendini ispatla

⁴³ Douglas, Mary-Isherwood, Baron, **Tüketimin Antropolojisi**, Çev: Erden Atilla Aytekin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 73

⁴⁴ Featherstone, Mike, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, s. 111

⁴⁵ Douglas, Mary - Isherwood, Baron, **Tüketimin Antropolojisi**, s. 82

sonra yaşarsın” anlayışı günümüz tüketim toplumunun temel söylem ve istenciyle taban tabana zıt olduğundan, yalnızca yeryüzünde kurulmuş olmasından değil, işleyiş mantığı bakımından da yeryüzü cennetinin yapay olduğu pekala söylenebilir.

“Tüketime Katedrallerinde” tüketicinin eyleyişini kompleks bir ayinle bağdaşan ve sağlık, eğlence, boş zaman uğraşları, seyahat (tatil) ve benzeri alanlarla bir birleşme içinde gören Clavé,⁴⁶ dinin tüketim alanında da bir nesne oluşunu modernliğin farklı evresinin insanının oldukça önemli kültürel pratiklerinden biri olarak gören Saad⁴⁷ ile aynı yerde durmaktadır.

Bu evrede artık tüketim değeri olmayan hiçbir şey dikkate alınmayacaktır. Çünkü tüketim, kültürel olanın hâkim belirleyicilerinin en tepesindedir. Burada sorulması gereken sorular şunlardır: Gittikçe daha da belirgin hale gelen eğilim gereği, dinin, tüketim kültürlerinin ürettiği herhangi bir yaşam tarzı gibi piyasadan satın alınan özel bir boş zaman uğraşısı haline gelmiş olması mümkün müdür? Buna vereceğimiz cevap olumlu ise o halde, bu değişimin din üzerinde yarattığı etkiyi nasıl değerlendirmek gerekecektir? Ayrıca, tüketim kültürü gösterileri gibi boş zaman tecrübeleri (ki, burada ev ve iş yaşamı dışındaki yaşam alanları son derece belirleyicidir) kutsallık halesine bürünmüş müdür?⁴⁸ Ve son olarak Aydınlanmanın öğütlerini sıkı sıkıya tatbik çalışan modernliğin klasik evresinin reddettiği “Tanrı Fikri” –pozitivizmin özellikle 19. yüzyılda yeni bir din gibi algılanışını akılda tutmak önemlidir- veya Tanrı ile bir barış söz konusu mudur?

Bu sorulara hemen şimdi “*Pardon! Bugüne Kadar Söylenenleri Unutun: Tanrı Varmış..!*” alt başlığı ile cevaplar aramaya başlayacağız. Ancak bundan önce, kısaca, modernliğin farklı evresinin bu çalışma içerisinde yer verilen iki unsur üzerinden açıklanmaya çalışılması ile ilgili olarak bir son söz söylemek veya bir tanımlama yapmak gerekirse şunu söyleyebiliriz:

⁴⁶ Clavé, Salvador Anton, *The Global Theme Park Endustry*, Cabi, UK, 2007, s. 168

⁴⁷ Saad, Gad, *The Evolutionary Bases of Consumption*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., New Jersey, 2007, s. 211

⁴⁸ Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, s. 184-185

Modernliğin farklı evresi ile klasik modernlik evresinin farklılığı, fazlaca detayı gereksiz kılacak şekilde, her iki evrenin de “yaşama arzusu” ve “nasıl yaşanacağı” ile ilgili temel konuları nasıl karşıladıkları üzerinden ortaya konabilir. Buna göre klasik evrede yaşama arzusu, doğrusal bir çizgide hep daha iyiye giden (gidecek olduğuna inanılan) bir umuttan beslenirken; nasıl yaşanacağı ile ilgili tercihler daha çok çalışmak ve üretim mantığına sadık kalınarak şekillenmiştir. Oysa farklı evre olarak ifade edilen günümüzde yaşama arzusu bir risk kültürü ile baş etmek; yaşam tercihleri ise çoklu tarz ya da biçim içerisinde tüketilerek seçilebilecek bir tüketim kültürü tarafından tatmin bulmaktadır.

B. Pardon! Bugüne Kadar Söylenenleri Unutun: Tanrı Varmış! Ama...

İnsanlık tarihi içerisinde insanlığın tehlikeye girmesi (trajedisi), der Gottfried Benn, bugün başlıyor. Şimdiye kadar, insanların arkalarında azizlerin sunakları ve meleklerin kanatları vardı. Kusurlarını ve yaralarını, kâselerden ve kurnalardan taşan sular kaplıyordu. Oysa şimdi, insanların büyük ve çözümsüz felaketlerinin silsilesi başlıyor.⁴⁹ Üstelik Tanrı’ya rağmen!

Yukarıdaki son ifade ile yani “üstelik Tanrı’ya rağmen” vurgusuyla okuyucunun ilgisinin, atılan yeni başlığa çekebilmek amacıyla olduğumuz doğrudur. Ancak bundan başka, bu başlık altında ifade etmeyi düşündüklerimiz açısından, bir önceki bölümde tartışılan riskli bir dünya ve yaşamın nedenleri hatırlanacak olursa, insanın her zamankinden daha çözümsüz sorunlar ve yalnızlıklarla çepeçevre kuşatılmış oluşunun, inanılan bir Tanrı fikrine rağmen mevcudiyetine de özellikle vurgu yapılmak istenmektedir. Başka bir deyişle modernliğin klasik evresinde Tanrı ile ilişkilerini yeniden şekillendirme gereği duyan modern dünya, modernliğin farklı evresinde, bir önceki dönemde neredeyse yok saydığı Tanrı imgesini şimdilerde çeşitli şekil ve düzeylerde oyunun bir parçası yapmaya gönüllü gözükmektedir. Ne ki, yukarıda

⁴⁹ Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, s. 66

da yer verildiği şekliyle, pek çoklarının paylaştığı insani dramlar ve çözümsüz sorunlar (felaketler) karşısında “Tanrı artık insanlarakayıtsız kalmaktadır”. Dahası insanlar bu kayıtsızlığı fark etmekte(bilmekte)-dirler. Ve bize göre, ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı ele alacak olsak da, insanlık tarihi içerisinde bugünün sorunlarını trajediye dönüştüren asıl faktör de budur: İnsanların, trajik saydıkları sorunları, karşısında Tanrı’nın kayıtsızlığının farkında olmaları.

Bu sert girişten sonra, modernliğin farklı evresinin Tanrı’sının bir zamanlar (klasik modernlik evresinde) mevcudiyetinin tartışma konusu yapıldığı hatta öldüğünün ilan edildiği ya da en iyi ihtimalle seküler yaşam alanları içerisinde görmezden geldiği, geçmişin Tanrı imgesinden farklı bir yerde durduğunu sezdirebildiğimizi umarak, bu başlık altında ifade etmeyi tasarladıklarımızı anlatmaya başlayabiliriz.

Hitit dinsel düşüncesinin en özgün mitlerinden sayılan “Kaybolan Tanrı” anlatısı, bize, modernliğin klasik evresi ile bugünü arasında, yaratıcı (Tanrı) imgesi dolayımında, bir karşılaştırma yapmak için ufuk açıcı bir emsal oluşturabilir. Bu bağlamda, başlangıç bölümünün bulunamadığı anlatıya göre kaybolan Tanrı’nın ismi Telepinu’dur. Söz konusu Tanrı’nın insanlardan rahatsız olmaya başladığı için mi yoksa başka nedenlerle mi kaybolduğu bilinmiyor. Ancak, bilinen, kaybolan Tanrı’dan sonra işlerin eskiden olduğu gibi gitmediğidir. Öyle ki ocaklardaki ateşler sönmüş, koyun kuzusunu yüz üstü bırakmış, otlaklar ve su kaynakları kurumuş, hatta Tanrılar ve insanlar kendilerini bitkin hissetmişlerdir. Bu durum karşısında Güneş-Tanrı, Telepinu’yu aramak için ulaklar göndermişse de (fırtına Tanrısı ve diğerleri gibi) bir sonuç alınamamış, ta ki sonunda ana Tanrıça arının kaybolan Tanrı’yı bulmasına kadar. Bir korulukta uyuyan Tanrı’yı bulan ana Tanrıça arı onu sokarak uyandırmış ne ki, öfkeden çılgına dönen Telepinu öyle afetlere, felaketlere yol açmış ki bu tanrıları bile korkutmuş. Onu sakinleştirmek için büyüye başvurulmuş ve bu törenler ve sihirli sözlerle ancak mümkün olabilmiş; Kaybolan Tanrı sakinleştirilmiştir. Burada bir bereket Tanrı’sı olan Telepinu’nun kendi ya-

ratımına, hayatın tüm biçimlerine karşı bir kızgınlığı, kaprisi, kayıtsızlığı söz konusudur ve o, ancak arındırma ritüelleri ile yatıştırılabilmektedir.⁵⁰

Modernliğin klasik evresinin teorik çerçevesini oluşturan *Aydınlanma Dönemi*⁵¹ ve sonrasında olup bitenler ile Hititlerin bereket Tanrı'sı Telepinu'nun kaybolması ve bulunması arasında tahayyül gücümüzün sınırlarını zorlamaya gerek kalmaksızın benzerlikler bulunduğunu iddia etmek mümkündür. Hatta "Kaybolan Tanrı" anlatısından hareketle güçlü bir Tanrı (yaratıcı) imgesine duyulan ihtiyaç ya da başka noktalar üzerinden dönemsel (modernliğin klasik evresi ile bizim ifade etmeye çalıştığımız farklı modernlik evresi) bir karşılaştırma yapabilmek de olanaklı görünmektedir.

Buna göre, Aydınlanma felsefesinin hem ruhunu teşkil eden hem de bu ruhu temsil eden Fransız aydınlanma düşüncesini oluşturan temel düşüncelere baktığımızda, modernliğin klasik evresinin şekillendiği, 18. yüzyıl boyunca "Kaybolan Tanrı" anlatısıyla benzerlikler kurabileceğimiz bir Kaybolan Tanrı değil, ama "Kaybedilen Tanrı" izleğiyle karşılaşabiliriz. İlki dinin kurumsal işleyişinin toplumsal mutsuzlukların ana nedenlerinden biri olduğunun düşünüldüğü bütüncül bir din eleştirisine; ikincisi, politik bağlamda eski rejimin siyasal yapısına bir tepkiyi –ki, bu siyasal yapı içerisinde dinin otoriter biçimlendiriciliği akılda tutulmalıdır– içeren Fransız aydınlanması⁵² en iyi ihtimalle hareketsiz- durağan bir Tanrı imgesini öngörmekteydi. Örneğin, Aydınlanmanın anahar kavramlarından biri olan "tabiat" üzerine yazdıkları ile naturalist materyalizmin kurucularından biri olarak kabul edilen d'Holbach, Descartes'ın hareketin maddenin dışından verildiği tezine karşılık, hareketin maddenin kendinden, yani maddenin özünden (atomlardan) kaynaklandığını savunuyordu. Bunun an-

⁵⁰ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt 1, s. 178-179

⁵¹ İnanmadan bilmeye biçiminde ifade olunan bir akıl çağına gönderimde bulunan Aydınlanma dönemi ile 18 yüzyıl felsefesi kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul, 1994, s. 21-22

⁵² Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 35-36

lamı şuydu: Hareketi nesnelerin kendisine bırakmak, hareketi yaratan nedenleri, hareket ettirici gizemli gücü ortadan kaldırmak anlamına geldiğinden, hareket ettirici bir Tanrı imgesine artık ihtiyaç kalmamaktaydı.⁵³ Bu, Kopernikçi kuram öncesinde gezegenlerin kristal kürelere tutturulmuş olduklarına ve bu küreleri tanrıların ya da meleklerin hareket ettirdikleri inancının da sonunu getiren bir yaklaşımdı. Newton'un genel çekim sistemine ilişkin formülü (GMm/r^2) meleklerin yerine geçmişti. Bu bağlamda, artık yeryüzünde açan her çiçeğin doğrudan tanrısal müdahalenin işi olduğu değil, hormonlar ve bitkilerin büyümesinde ışığın oynadığı role bakılmaya başlanmıştı.⁵⁴

Bu gelişmelerin ateistleri sevindirdiğine kuşku yok, ancak inançlı insanlar için Tanrı imgesine hala yer vardı; öyle ki, hareketi mümkün kılan atomları bilardo toplarına benzettiğimizde, der Toffler, Tanrı ilk hareketi yaratandı. Yani ıstakayı kullanan Yaratıcı idi.⁵⁵

Tanrı'nın ıstakayı kullanmasının gerektiği ya da buna gerek olmadığı tartışmaları bir yana, Diderot, Tanrı'nın varlığı, iyilik, kötülük ve ruhun ölümsüzlüğü benim için çözülmemiş sorunlardır dedikten sonra eklemekteydi: "Ne yani! Bu konularda aydınlanmayı istemek, bir üçgenin iç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğunu anlamaktan daha mı az önemlidir?"⁵⁶

Aydınlanmayla birlikte eskiye ait düzen kendi varlığını devam ettirebilmek için tüm cephelerinde "akıl" ile çarpışmak duru-

⁵³ Çiğdem, Ahmet, *age*, s. 57

⁵⁴ Sagan, Carl, **Tanrı'nın Kapısını Çalan Bilim**, Çev: Raşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 83-84

⁵⁵ Toffler, Alvin, **Üçüncü Dalga: Bir Fütürist Ekonomi Analizi Klasığı**, s. 144-145. ıstakayı kullanan Tanrı yakıştırması ile ilgili olarak denilebilir ki, Newton, kendi kendine işleyen bir makine olarak evren tasarımına en büyük katkıyı yapmış olmanın yanında yine de Tanrı'nın bu mekanizmanın işleticisi olduğu konusunda kuşku duymamaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çiğdem Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 61. Belirtilen ilk neden ile ilgili olarak ayrıca bkz. Outram, Dorinda, **Aydınlanma**, Çev(ler): Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s. 128-129

⁵⁶ Diderot, **Filozofça Düşünceler**, Çev: İsa Öztürk, Can Yayınları, İstanbul, 1963, s. 17

munda kalmaktaydı. İşin şirazesı çıkmıştı bir kere. “İnsan Zekası-nın İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı” adlı eserinde Condorcet, aklın kazandığı yetilerin, insanlık tarihinin bakiyesinde şekillendiğini ve dünya döndükçe insanlığın ilerlemesinin, insanın mükemmelleşmesinin devam edeceğini vurgularken bu süreçte hiçbir zaman bir gerileme ortaya çıkmayacağını iddia ediyordu.⁵⁷

Tanrının varlığını, birliğini, aşkınlığını, kâinatı yaratıp yönettiğini, vahyi, peygamberi, ruhu ve ölümsüzlüğünü ve öte dünyayı ilkesel olarak kabul eden Teizm’den, Tanrı’nın aşkınlığını ve onun akli bir zaruret olarak kavranmasının gerekliliğine işaret etmesine karşın vahyi, peygamberi ve kısaca yönlendirmisi –müdahaleyi reddeden Deizm’e ve – ki bu yaklaşımda Tanrı’nın fonksiyonları bir defalık olarak düşünülmüştür- bunların karşısında içkin bir Tanrı anlayışı geliştirmiş olan Panteizm’e –ki bu anlayış varlığın ve alemin varlık sebebini bizzat o şeylerin özünde var saymaktadır yani yaratanla yaratılanı iç içe saymaktadır-⁵⁸ ve hatta bir Tanrı fikrini gönülü olarak ıskalayan Ateizm’e kadar bu yaklaşımlar Tanrı imgesi ve gücü üzerinde farklılaşan düşünceler geliştirmiş olsalar bile çoğunlukla, onun tekliği (tektanrıcılık) konusunda tereddüt yaşamayarak bir bakıma 19. yüzyıla sarkan din-bilim savaşımında bilimin karşısına Tanrıyı (ya da kimileri için bunun tersi de doğrudur) koymuşlardır.

18. yüzyılın sonuna gelindiğinde doğayı Tanrının düzenleyici elinin bir ifadesi olarak gören “doğa felsefesi” itibarını kaybetmeye başlamıştı bile. Doğa zaman içinde değişen dinamik bir süreç olarak görülmeye başlanmıştı. O, “Yüce Varlıklar Zinciri” (Doğa basitçe Tanrı’dan ve meleklerinden insana ve oradan da azalan bir karmaşıklık ilkesi içerisinde solucanlara ve nihayet taşlara kadar inen iki boyutlu bir yüce varlıklar zinciri biçiminde dü-

⁵⁷ Condorcet, **İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine, Tarihi Bir Tablo Taslağı**, Çev: Oğuz Peltek, Maarif Matbaası, Ankara, 1944, s. 5

⁵⁸ Erdem, Hüsametdin, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 1, 3 Ayrıca, dinin ve Tanrı’nın varlığının akılla kavranabileceği ile ilgili olarak bkz. Hume, David, **Din Üstüne**, Çev: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 5-6

şünölmekteydi) olarak tanımlanmak yerine, birbirinden bağımsız sınıflara bölünüyordu. Bu bağlam içerisinde insanın doğadaki yeri bile sorgulanmış olmuştur. İnsan ondan yararlanması için doğal düzene yerleştirilmiş Tanrı'nın yüce bir yaratığı mıydı, yoksa söz konusu düzenin sıradan ve ayrılmaz bir parçası olarak mı kabul edilecekti?⁵⁹

19. yüzyılda Sanayi İnkılâbı ve Fransız İhtilalı'nın nüfus ettiği toplumlardaki yeniden yapılandırıcı etkisi (yani yaşamı aklın, bilimin ve bizzat yaşamın maddi koşullarının verilerine koşut bir biçimde yeniden örgütlemeye başlaması) bir önceki yüzyılın (aydınlanmanın) tartıştığı konuların somut olarak güncellenmesine olanak sağlamıştır. Böylece anılan yüzyıl, Tanrının varlığı-yokluğu veya varlığı bakımından etkinliğinin ne düzeyde olduğu ile Tanrı karşısında insan tartışmalarını anlamsız kılacak bir Tanrısız dünya tahayyülünün ortaya çıkmasını tetiklemiştir.

Batı Avrupa'da, 17. yüzyıldaki bir dizi derin toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşümle başlayan ve Aydınlanma'nın gelişmesiyle kültürel bir proje olarak; zaman içerisinde önce kapitalist daha sonra komünist endüstriyel toplumun gelişmesiyle toplumsal olarak kurulan bir yaşam biçimi içerisinde olgunluğa erişen modernlik,⁶⁰ yaşamın somut, gözlemlenebilir alanları geçmişle kıyaslandığında Tanrı'sız bir dünyadır.

19. yüzyılın henüz başında, Saint-Simon'un yayımlanan ilk eseri olan ve anonim olarak çıkan *Bir Cenevrelinin Çağdaşlarına Mektupları* kitabı, ruhani iktidar olarak dinin yerine geçmeye aday bir bilimin yeniden örgütleyici yeteneğine sonsuz güvenin izlerini gözler önüne seriyordu. Bir gece rüyasında Simon, Tanrı'nın kendisiyle konuştuğunu ve ona yeni bir doktrini, "Newton'ın dini"ni bildirdiğini görür. On iki tanesi birinci sınıf, (üç matematikçi, üç fizikçi, üç kimyacı, üç fizyolojist) ve dokuz tanesi ikinci sınıf (üç edebiyatçı, üç ressam, üç müzisyen) ve tümüne bir matematikçinin başkanlık ettiği Newton Konseyi, Tanrının yeryüzündeki tem-

⁵⁹ Outram, Dorinda, *Aydınlanma*, s. 122-132

⁶⁰ Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 13

silcisi olarak insanlığı İngiliz, Fransız, Alman ve İtalyan olmak üzere dört bölüme ayırmaktadır. Her konsey Newton'ın onuru adına içinde bir mozolenin mutlaka bulunması zorunlu bir tapınak kuracaktır. Çünkü her inanç sahibi yılda bir kez bu tapınağı ziyaret etmekle ibadetini yapmış olacaktır. Ayrıca doğan her çocuk doğumundan hemen sonra tapınağa getirilecektir. Bu, ibadet kabilinden yükümlülüklerini getirmeyenlere toplum din düşmanı gözüyle bakacak ve onları cezalandıracaktır.⁶¹

Simon'un bir dönem sekreterliğini yapmış olan Auguste Comte'un "insanlık dini" ise, en yüce/büyük varlık olarak 'insanlığın' sonsuza dek Tanrı'nın yerini almasının temennisi ile Tanrısız dünyanın ilmihalinin (pozitivizmin ilmihalinin) yazılmasıdır. Mattelart bu bahiste, Tanrısız bir dünya eğretilmesine de yer verir. Buna göre yerküre, tüm insanlığın yararına organize edilmesi ve işletilmesi gereken bir şantiyedir artık. 19. yüzyılda yeni din endüstridir. Dahası onun peygamberi buharlı lokomotifir. O, tek başına inananları (insanları ve halkları) birbirine bağlar. Burada demiryolu ağı bir sembol ve evrensel birlik düşüncelerinin aracıdır.⁶²

Böylece dünyanın büyüğü bozulmuştur bozulmasına ancak modern ruhun büyü bozumu her zaman için kısmi olmuştur. Tanrısal rahiplerin yerini alan bilimsel rahipler, Tanrı tarafından ezeli ve ebedi olarak belirlenen toplumun başaramadığı şeyleri, kılavuzu ilericilik olan toplumun başaracağını öne sürmüşlerse de⁶³ yüce mahşer kalabalığına Tanrı'nın yeniden sokulması veya davet edilmesi 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren enikonu kendini hissettirmiştir. Öyle ki, İncil her şeye cevap verebilecek bir güç ve ilahi ses olarak yeniden kodlanmaktadır.⁶⁴ Söz konusu yeniden kodlanmayı Saim Tuğrul, Freud'a dayanarak şu şekilde ifade etmeye çalışır. Doğa karşısında duyulan korkuları yatıştırmak, ölüm

⁶¹ Mattelart, Armand, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, Çev: Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 125-126

⁶² Mattelart, Armand, *age*, s. 140, 144

⁶³ Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34

⁶⁴ Mattelart, Armand, *age*, s. 337-339

endişesini yumuşatmak ve toplumsal yaşamın getirdiği acı ve yoksunlukları tanzim etmek biçiminde ifade edilebilecek olan Tanrı'nın fonksiyonlarından ilk ikisinin, teknik ve bilimdeki ilerlemelerle Tanrı ile ilişkisi (neredeyse) kopsa da, özellikle üçüncü fonksiyon için hala bir dış mutlaklığa ihtiyaç duyulması devam etmektedir. Bu bakımdan insanın, dinin aracı rolüne ilgisinin devam etmekte olması şaşırtıcı değildir.⁶⁵ Kaldı ki, günümüzde de insanla Tanrı arasındaki ilişki çoğunlukla bu üçüncü fonksiyon etrafında örülmektedir. Başka bir deyişle, insanlık Tanrı'sına karşı takındığı modern kayıtsızlığı sürdürmektense yaşamın acıları ve yoksunlukları karşısında Tanrı'ya sığınmayı "Kaybolan/ Kaybedilen Tanrı"yı geri çağırarak suretiyle sürdürmek istemiştir. Ne ki, bu sefer de "Geri Çağrılan Tanrı"nın kayıtsızlığıyla karşılaşmıştır.

Bu durum karşısında modern insanlara söylenebilecek tek şey şudur: *Pardon! Bugüne kadar söylenenleri unutun Tanrı varmış... Ama düşünmek gerekiyor; "Kaybedilen Tanrı" veya modernliğin yitirdiği Tanrı ile "Geri Çağrılan Tanrı" bir ve aynı mıdır? Ya da Harvey'in öne sürdüğü şekliyle, günümüzde salık verilen teolojik projenin, aklın kudretini terk etmeksizin Tanrı'nın hakikatini yeniden ileri sürmesi⁶⁶ ne denli samimi bulunabilir?*

Kadim Tanrı(lar) tüm toplumlarda her şeye muktedir yaratıcılardı. Oysa şimdi, modernliğin farklı evresinin yaşantılandığı günümüz dünyasında, durum geçmişten daha farklı gözükmektedir. Bugün hiç birimiz, deodorantlarımızla ve diğer unsurlarla doğaya zarar vermeyi hem sürdürüp hem de Tanrı'nın sihirli bir dokunuşla delinen ozon tabakasını yenileneceğine inanmıyor, üstelik, daha önemlisi böyle bir beklentiyi taşıyamıyorsak, nasıl olur da inandığımız Tanrı'nın "Kaybolan/Kaybedilen Tanrı" olduğunu iddia edebiliriz?

Doğayı, gerektiğinde evrende başka yerleşkeler kurabilmeyi ciddiye alıp bu yönde çalışmalar yürütecek kadar tahrip ettikten

⁶⁵ Tuğrul, Saime, **Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 73-74

⁶⁶ Harvey, David, **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2006, s. 37

ve dünyanın sonunun bu insan yapımı tahribatın bir sonucu olacağına kanaat getirdikten sonra, ölümü ertelenebilir bir son hatta tedavi edilebilir bir hastalık olarak algılamakta sürekli yeniden tanzim ettiğimiz yaşam biçimlerimizle ısrar ediyoruz. Dahası, tüm bunlardan sonra hala aklın kudretinin yarınlar için –ve belki de, çaresi bulunamayan ama sözü de edilmeyen ölüme bile çare bulabileceğine dair bir umut besleyerek- tek belirleyici olduğuna inanıp Tanrı'ya da sığınabiliyoruz. Ama bize tüm bunlar, *–mış gibi yapmayı* çağırıyor.

Ancak hemen belirtelim, *–mış gibi yapmak*, inanç düzeyinde de olsa, inananlar topluluğunun mutlak hakikat olarak kavradıkları “Tanrı gerçekliğine” zarar veremez. Çünkü Baudrillard’ın da vurguladığı gibi *–mış gibi yapmakla* gerçeklik arasında her zaman açık seçik gizlenmeye çalışılan bir fark sezilebildiğinden bu tavır gerçeklik ilkesine zarar vermez. Ancak simülasyon (işleyiş biçiminin yapay bir şekilde yeniden üretilmesi) “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle” “düşsel” arasındaki farkı ortadan kaldırdığı ölçüde aradaki farkı yok edebilmektedir.⁶⁷ O halde sorulacaktır: “Kaybolan Tanrı” ile “Geri Çağrılan Tanrı” bir değilse; “Kaybolan Tanrı” (ve Tanrısal olduğu iddia edilen her şey) simüle edilebilir mi (gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak mümkün olabilir mi)?

Bu soruya yanıt vermek çok kolay değil belki ama bu türden bir şeyin mümkün olabilmesini dört gözle bekleyen bir yaşamsal arzu ve biçimin mevcut olduğu da su götürmez. Öyle ki, şimdilerde bilim ve teknolojiadaki yeni yeni ilerlemeler, hatta buluşlar insanlar için o denli sıradanlaştı ki, artık (bizleri) hayretler içerisinde bırakmıyor. Üstelik (denilebilirse) bir zamanlar bu yaratımlardan (bilimsel buluş ve ilerlemeler) etkilenip terk ettiğimiz Tanrısal yaratım düşüncesi ve imgesi şimdilerde bizim için daha ilgi çekici, hayret verici ve daha önemlisi arzulanır olmuştur. Böylece, mesele nasıl görmek istediğimizle ilgili olacak şekilde belirli bir kıvama gelince, yukarıda sorulan soruya evet diyebilmek de aynı oranda olanaklı hale gelmektedir.

⁶⁷ Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev: Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2008, s. 15-16

Örneğin simülasyonun bilinçli olarak seçtiği tıp ve ordu dışında bir de din olayının bulunduğunu hatırlatan Baudrillard, din konusunda dikkatleri bir Tanrısal güç *simülakrına* (bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen “görünüm”) çekmekle yanıtlar bizi. Ona göre, Tanrısal güç görsel bir teolojiye dönüştüğünde, bunun hala ilahi bir gücün özelliklerini taşıyıp taşımadığı veya (belki de) kendi ihtişam ve çekiciliğini devreye sokarak ilahi gücün ortadan kalkmasına neden olup olmayacağını bir kenara bırakıp, kabul etmeliyiz ki, Tanrısal güç yeniden canlandırılabilir. İkonlar vasıtasıyla kurgulanıp sergilenen bu oyun sayesinde sonuçta görüntüler algılanabilen ve anlaşılabilen bir Tanrı düşüncesinin yerini alabilmektedir. Öyleyse, Tanrı bile simüle edilebildikten, Tanrıya olan inanç göstergelere/görüntülere indirgenebildikten sonra gerisini varın siz düşünün!⁶⁸

Bu değerlendirme başlık sonrasında yer verdiğimiz ilk cümle- nin özel vurgusu olan insanlığın trajedisinin asıl şimdi başlıyor oluşunu yeterince açıklamaktadır bize. İnananlar topluluğu, doğal olarak, her şeye muktedir ve her şeyin kendisinden beklendiği bir yaratıcı imgesine olan inanç ve sadakatlerinde ısrar edecek/ediyor olsa da, Tanrı ve Tanrısal olana ilişkin farklı bir bilişsel zemin üzerinde durmakta olduğumuzu inkâr etmek oldukça güçleşmiştir. Bu zemin, Baudrillard’ın *kısa devre*⁶⁹ benzetimiyle söylemek gerekirse, “Kaybolan Tanrı”yla Tanrı imgesine kısa devre yaptırılarak, göstergeler/görüntüler yoluyla ve tüm bunların üstünde, “Geri Çağrılan Tanrı”yla “Kaybolan Tanrı”ya yeniden kavuşulduğunun iddia edilmesidir.

Örneğin daha önce de yer verdiğimiz risk düşüncesi ve riskli yaşam kavranışları üzerinden hareket edecek olursak, risk saplantısının *Güvenlik ve İhtiyat Dini*⁷⁰ nin kucağına attığı çaresiz varlıkların (modernliğin farklı evresinin insanların), nedenleri çoğunlukla bilinir olan riskler ve riskli yaşam karşısında Tanrı’ya sığın-

⁶⁸ Baudrillard, Jean, *age*, s. 18, 20

⁶⁹ “Kısa Devre” benzetimi için bkz. Baudrillard, Jean, *age*, s. 50

⁷⁰ İtali yazılmış vurgu ile ilgili bkz. Furedi, Frank, *Korku Kültürü: Risk Almanın Riskleri*, Çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34

maları, atalarıyla karşılaştırıldığında neden farklı bir zemin üzerinde durulduğunu aydınlatılabilir. Bu bağlamda, insanın, geçmişte kendisinin dışında ve kendisinin sorumlusu olmadığını bildiği korku ve belirsizlikler karşısında Tanrıya sığınmasıyla; bugün bizzat kendisinin de işin içinde olduğu ve bu bakımdan sorumluluk da hissettiği riskler ve belirsizlikler karşısında Tanrı'ya sığınması arasında bir fark olsa gerek. Bu fark ne yazık ki, kimileri için, çoğu zaman kendimize bile itiraf edemediğimiz bir şeyi içermektedir: Tanrı'ya karşı, onun içkin özelliklerinden dolayı değil de –burada Tanrı'nın içkin özelliklerinin kabul edilip edilmemesi değildir söz konusu olan- içkin özelliklerinden dolayıy-mış gibi- bir tutum geliştirmek..!

Yine de söz konusu tutum gelişimine (-mış gibi yapmak) ilişkin çeşitli zorunlulukların etkisi ve gerçekten arzulanır olduğunun bir göstergesi sayabileceğimiz bir “samimiyet” de göz ardı edilmemelidir. Çünkü Harvey'in de belirttiği gibi, modernliğin farklı evresinin en karakteristik özelliği olan gelip geçiciliğin içerisinde bir tür ezeli ve ebedi hakikat keşfetme veya imal etme ihtiyacı o denli büyük olmuştur ki, 1960'lı yılların sonlarından itibaren dinin yeniden canlanmasını bu temelden bağımsız değerlendiremeyiz. Özellikle aile ve cemaatler gibi temel kurumlara ilginin artması veya tarihsel köklerin araştırılması gibi eğilimler, değişen, git gide gelip-geçici, uçucu hale gelen dünyada daha güvenli limanlar ve daha uzun ömürlü değerler arayışının işaretleridir.⁷¹

Ancak, ne olursa olsun, *Kaybolan Tanrı*'nın ortaya çıkarken kendini meşrulaştırımının en önemli figürü olan *firavunvari* bir (dünyevî) tanrısallık iddiasının, *Geri Çağrılan Tanrı* ile vurgulamaya çalıştığımız modernliğin farklı evresinde bulunmadığında ısrar ederek, farklılığa ilişkin düşüncelerimizi serimlemeye devam edebiliriz.

Geri Çağrılan Tanrı'nın, yitik yıllardan sonra (Aydınlanma ve modernliğin klasik evresi), karşısında kendi meşrulaştırımını gerçekleştireceği dünyevî bir tanrısallık iddiası olmadığı gibi, ya-

⁷¹ Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, s. 326

şamları parçalanmış ve geleceklerinin belirsizliğine inanan insanlar vardır.

Tanrı'nın/Tanrılarının her zaman kazananların tarafında olduğu anımsanırsa ve buna bir de devletin ortaya çıkışıyla birlikte Tanrı'nın/Tanrılarının sadece kazananlar tarafında kalmayıp iktidar sahibi olan ve egemenliği elinde tutanların da yanında olduğu eklenirse;⁷² bu kez, *Kaybolan Tanrı*'dan farklı olarak, *Geri Çağrılan Tanrı* kazananların değil kaybedenlerin Tanrısıdır! Dahası, kaybedenler, *Geri Çağrılan Tanrı* ve Tanrısal düzenin (-mış gibi yapılan Tanrısal düzenin) hem faili hem de kurbanlarıdır.

Günümüz dünyasının tehditkar görünümünü 'risk yoğunluğu' olarak adlandıran Giddens, Nükleer savaş olasılığı, ekolojik yıkım, müdahale edilemeyen nüfus artışı, küresel ekonomik mübadelelerin çöküşü ve diğer gizil küresel felaketlerin herkes için -ki, burada kaybedenlerin "herkes" terimi ile ifade edilen insanlıktır- cesaret kırıcı bir tehlike ufku oluşturduğundan söz eder. Giddens burada önemli bir noktayı vurgulamayı da ihmal etmez. Ona göre 'risk yoğunluğu' zengin ile yoksul arasında (geçmişte olduğundan farklı olarak) ayırım yapmaz. Yani Çernobil herkes için felakettir. Bu belirli risk çeşitlerinin küresel yoğunluğunun tüm toplumsal ve ekonomik ayrımları aştığını gösterir.⁷³ Bu bağlamda başta Tanrı imgesi olmak üzere *Geri Çağrılan Tanrı* ve kutsallıklara "herkes" in ihtiyacı vardır ve "herkes" in yani insanlığın hem fail hem de kurban oluşu buradan kaynaklanmaktadır.

C. Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı: Yapay Kutsallıklar

Bu bölümde, "Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı" şeklinde bir başlık kullanmamızın nedeni, modernliğin farklı dönemi ile klasik dönemi ve geleneksel dünya arasındaki farklılıkları kutsallıklar bakımından ortaya koymayı sürdürmeye devam etmektir. Ayrıca, bu başlıkla, sözü bir şekilde, çalışmanın ana başlığında da yer al-

⁷² Tuğrul, Saime, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, s. 172

⁷³ Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, s. 127

dığı şekliyle, kitabın ana vurgusu olan “yapay kutsallık(lar)” a da getirmek istiyoruz.

Kutsallığın tarih boyunca tüm toplumlar ve bunların kendilerine özgü inançlarının orijini olması bakımından, terimi, başına “yapay” nitelemesi getirerek ifade etmenin tüm inanç biçimleri için bir tür saygısızlık, küçümseme ve hafife alma teşebbüsü içermediğini en baştan belirtmemiz gerekir. Çünkü bizim bu çalışmada kutsallık(lar)la ilgimiz, (birinci bölümde de belirtildiği gibi) modernlik ve modernliğin farklı evresinde kutsallıkların kavranış ve anlam-değer katma bakımından yaşama yansıtılışının uğramış olduğunu düşündüğümüz değişiklikleri ile sınırlıdır. Bu bağlamda, Paden’in, “Dinin, kutsal farz edilen şeyin etrafında dünyayı organize eden bir dil ve pratikler sistemi olduğunu söylemek ne anlama gelir?”⁷⁴ sorusunu kendimizce yeniden formüle ederek şu şekilde sorarsak (Dinin, kutsal farz edilen şey etrafında dünyayı düzenleyen bir dil ve pratikler sistemi olduğunu kabul ettiğimizde, modernliğin farklı evresinin kendine özgü koşulları ile uyumlu bir dinsel söylem ve pratiklerin beslendiği kutsallık kavrayışını nasıl açıklayabiliriz?) kutsallık(lar)la ilgimizi daha açık bir biçimde ortaya koymuş oluruz. Bu şekliyle, “yapay kutsallık(lar)” kavramsallaştırmasında asıl vurgunun kutsallıkların yapaylaşması ya da zaten yapay olduğu gibi bir anlama dayandırılmadığını; aksine, modernliğin farklı evresi olarak adlandırılan günümüz dünyasında kutsallıkları kavrayış ve yaşama katışta geleneksel dünya ile önemli bir kopuşun ön plana çıkarılmaya çalışıldığını görebiliriz. Bize göre kutsallıkları yapaylaştıran bu söz konusu kopuştur. Burada kopuşa neden olanın ne olduğundan önce –ki söz konusu neden(ler) kitapta olabildiğince ele alınmıştır– kabul edilmesi gereken eski ile yeni arasındaki yarıktır, paralaktır.

Yunancada ötesi anlamına gelen *para-* öneki ile “öteki/başka” anlamındaki *allos*’tan türeme, değiştirmek anlamına gelen *allassein* sözcüğünün birleşmesiyle oluşan paralaks terimi; özellikle gökbilimde ve fotoğrafçılıkta, temelde gözlemcinin yerinin değişmesine

⁷⁴ Paden, William, E., **Kutsalın Yorumu**, s. 100

bağlı olarak bir nesnenin gözlenen doğrultusunda meydana gelen değişimi anlatmak için kullanılmaktadır.⁷⁵ Terimi Žižek aynı ismi taşıyan kitabında basit bir biçimde şöyle tanımlar: “[Paralaks] bir nesnenin, gözlem konumunda yeni bir görüş hattını ortaya çıkarcak bir değişim olması sonucunda görünüşte yer değiştirmesi[dir] (bir arka plana göre konumunun kaymasıdır).”⁷⁶

Žižek’in, paralaks yarığın anlaşılması bakımından kullandığı şu örnek daha açıklayıcı ve ilgi çekicidir. Buna göre bir ressam anlatıcı, yoksul düşmüş gerçek aristokratlar olan bir çifti (karı-koca) kitabın resimleri için model olarak kiralar. Ancak onlar “gerçek şey” (aristokratik gelenekten gelenler) olmalarına rağmen çizimler o denli sahte durur ki, ressam sonunda çareyi aşağı sınıftan bir çiftten yardım almakta bulur. Gerçekten de aşağı sınıftan çiftin yüksek sınıfı anıştıran pozları çok daha yararlı olur.⁷⁷

Bu örnek sınırları zorlayabileceğimiz veya sınırlarda gezinebileceğimiz eşsiz bir kavrayış ufku açıyor önümüzde. Buna göre işe, geleneksel dünya ile modernliğin klasik döneminin, geride bıraktığımız sayfalarda sıklıkla vurguladığımız şekliyle, kutsallıkların kavranışı bakımından bir hayli farklılık göstermesinin (neredeyse, modernliğin tanrısız bir dünya olduğuna ilişkin görüşlere daha önce yer verilmişti) oluşturduğu yarığı, paralaksı temele koyarak başlayabiliriz.

Bu bağlamda sorulacaktır, “Belirtildiği şekliyle, Tanrı imgesi ve Tanrısal ve kutsal olanla ilgili modernlik öncesi ve sonrasında paralaks olarak ifade edilen bir düzey kırılması gerçekleşmişse, şimdilerde herkesçe kabul gören dinsel canlanmanın bu paralaksla yüzleşmesi gerekmez mi”? Ya da, bu paralaksa rağmen kutsallıklarla ilişkilerimizin atalarımızın kutsallıklarla olan ilişkileri ile bir ve aynı olduğunu öne sürebilir miyiz? Bu sorulara cevaplarımız ne olursa olsun *-miş gibi* yapmanın gerçekliğin/sahiciliğin tam da kendisi olduğunun iddia edildiği *-veya* olarak gösterildiği *-ko-*

⁷⁵ Karatani, Kojin, **Transkritik: Kant ve Marks Üzerine**, Çev: Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 25

⁷⁶ Žižek, Slavoj, **Paralaks**, Çev: Sabri Gürses, Encore Yayınları, İstanbul, 2008, s. 17

⁷⁷ Žižek, Slavoj, *age*, s. 18

şullarda tanrısal olanla, kutsallıklarla ilişkisini bu düzey kırılmasının (paralaks) uzağına taşımak veya düzey kırılmasını oluşturan yarığı atlamak/geçmek mümkün gözükmemektedir. O halde yapılan şey veya yapılması mümkün olan tek şey, kendimiz atlayamıyorsak –ki, bu zaman ve uzam bakımından imkânsızdır– kutsallıklara hamle yaptırmak, onları karşı tarafa taşımaktır. İşte kutsallıkların ölümcül sıçrayışı derken kastettiğimiz budur. Yani kutsallıkları kavrayış ve onlarla yaşama değer katışımız bakımından, modernlik öncesi ve sonrasının açtığı mesafe (paralaks), modernliğin farklı evresinin insanlarınca daha hızlı koşularak değil, kutsallıklar üzerinden kapatılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda değişen kutsallıklar değil, kutsallıkları kavrayışın koordinatlarıdır. Burada kutsallıklar, paralaksın yol açtığı eskilik-yenilik ve benzeri farklılıklar bakımından değil, onları algılayan aktörlerinin konumlarındaki kaymanın zorunlu bir sonucu olarak daha farklı bir yerde durmaktadır. Ancak aktörler ısrarla yeni konumlarını göz ardı ederek (-mış gibi yaparak), onları her zaman kavranıldığı ve değer verildiği şekliyle algıladıklarını iddia etmeye devam etmektedirler. Bu ısrara olanak sağlayan kutsallıkların ölümcül sıçrayışı olduğu kadar kutsallıkları yapaylaştıran da söz konusu ısrar olmaktadır.

Metanın değerinin metanın bedeninden çıkıp altının/paranın bedenine sıçraması, der Karl Marks, metanın ölümcül sıçrayışıdır (salto mortale). Bu gerçekleşmezse metaya pek bir şey olmaz ancak sahibi hapı yutar.⁷⁸ Bu önerme ile kutsallıkların ölümcül sıçrayışı arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü metanın ölümcül sıçrayışı, diğer nedenleri ve sonuçları ile birlikte, kutsallıkların ölümcül sıçrayışının hem nedeni hem de sonucu içerisinde değerlendirilebilmektedir. Bu bağlamda kutsallıkları yapaylaştıran diğer ana arter de burada karşımıza çıkıyor. Buna göre yapay kutsallık(lar), bir yönüyle de, kendinde bir değer olarak değil, paralaks yarığın bir sonucu olarak, paraya dönüştürülebilir şeylerin bedenine sıçrayış veya bedenlendiği-cisimlendiği şeylerin parasal değeri ile paralel bir değer kazanımına da karşılık gelir.

⁷⁸ Marks, Karl, **Kapital, Birinci Cilt**, Çev: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 114

Böylece kutsallıklardan farklı olarak yapay kutsallıklar dünyayı büyüleyen, büyülü hale getiren değil, dünyanın yeniden büyülenmesine öncülük eden ekonomik devrimin bir aksesuarına dönüşerek, yapaylık nitelememiz ile kastettiğimiz unsurlardan biri de belirgin hale gelmektedir.

Büyülenmek demişken, geçmişten farklı olarak dünyayı büyüleyen kutsallıklar değil de onların (yapay kutsallıkların) da oyuna dâhil edildiği yeni ekonomik devrim olduğuna geçmeden –ki bunu açmaya çalışacağız-, en azından (yapay) kutsallıklara da hükmeden salt dünyevî bir döngünün nasıl olup da büyülemekte bu denli mahir olduğu/olabildiği üzerinde duralım istiyoruz.

Günümüz koşullarını ve söz konusu koşulların temel belirleyicilerinin en önemlilerinden biri olan modern tüketiciliği kavramada somut gerçekliklerden ziyade “gündüz düşleri” ve “fantezilerin” daha önemli olduğunu belirten Ritzer, tüketim malları ve hizmetlerinin hiçbir zaman tatmin edici olamamalarını ve bu bağlamda sürekli yeni ihtiyaçlar yaratmasını da buna bağlar.⁷⁹ Peki nedir bu gündüz düşleri?

Ernst Bloch, nefes kesen kitabı *Umut İlkesi Cilt 1*’de gündüz düşlerini tanımlamaya başlarken işe onları “gece düşleri” ile karşılaştırmakla başlar. Ona göre gece düşleri arzusunun doyuruluşunun gizli ve eskiye ait bir biçimi iken; gündüz düşleri, hayal etmekle önceden tasarlamakla ilgilidir. Üstelik daha iyi olma isteği, der Bloch, uykuya yatırılmaz. Gündüz düşlerinin yaratıcısı olan arzular⁸⁰ günümüz farklı modernlik evresini tatmin bulma veya bulacak olmanın peşinde şekillendirmektedir. Bir önceki evrenin (klasik modernlik evresi) arzularının, beklentilerinin gelecek zaman kipinde planladığını düşündüğümüzde artık arzuların tasarlanıp hemen peşine düşülmelerinin (“iste ve elde et”, “yeter ki iste”, “istemek elde etmektir” vb. o denli çok duyuyoruz ki...) modernliğin farklı evresi olarak nitelendirdiğimiz günümüz ko-

⁷⁹ Ritzer, George, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek**, Çev: Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 96-97

⁸⁰ Bloch, Ernst, **Umut İlkesi Cilt 1**, Çev: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 105

sullarındaki esaslı farklardan birini ortaya koyduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

“İste ve elde et”, “yeter ki iste” ve benzer telkinler o denli etkilidir ki, sanki Tanrı Musa ile konuşmaktadır! Böylece, söz konusu telkinlerin ve onları anlamlı kılan yaşam koşullarının bir tür esrik hava estirmesi gündüz düşleri içerisinde/sayesinde gerçekleşmiş olmaktadır. İsteklerimiz ve arzularımız gündüz düşleri içerisinde o kadar yakınımızdadırlar ki, dokunamasak bile (gerçekleştiremesek de/doyuma ulaştırmasak da) onları görebiliriz (medya bu bağlamda işimizi bir hayli kolaylaştırır). Kendi düşsel dünyamız içerisinde (ve oradan güç alarak) onlara sahip olmanın en doğal hakkımız olduğunu ileri sürebiliriz. Bu bağlamda, bir tür çocuksu tavır sergiler modernliğin farklı evresinin insanı. Onun için yok yoktur!

Bloch, dış dünyanın bloke edildiği gece düşlerinde arzu tasavvurlarının halüsinasyonunu kırmasına izin veren üç karakteristik özellikten sonuncusunu açıklarken, uykuda zayıflamış “Ben”le bağlantılı olarak dış dünyadan çıkan “Ben”in, çocukluğun “Ben”ine geri döndüğünü söyler. Böylelikle, öncelikli olarak çocukluk çağının sansürlenmemiş güdü dünyası ortaya çıkmış olur. Her düş arzusu, der Bloch, Freud’u alıntılararak, çocuksu kökenlidir ve tüm düşler çocuksu malzemeyle, çocukça ruh kıpırdanışlarıyla ve mekanizmalarla iş görürler. Ne ki, gece düşlerinde “Ben” sadece zayıflamakta ancak tamamen iptal olmamaktadır. Bu bağlam da gece düşlerinde “Ben” sarhoş bir halde sansürlemeyi sürdürmekte ve arzulara halüsinasyonlarla sağlanan doyumları kılık değiştirmeye zorlamaktadır. Bundan dolayı hemen hiç bir gece düşü yalın bir arzu doyumunu sağlayamamaktadır. Bunun sebebi, neredeyse tüm gece düşlerinin kılık değiştirmiş yani maskeli oluşlarıdır. Burada sadece çocuk rüyalarında sansürleyici “Ben” ortalarında yoktur henüz ve bu düşler kılık değişiminden muaftırlar.⁸¹

⁸¹ Bloch, Ernst, *age*, s. 106-107. Ayrıca alıntılanan metinde gece düşlerinin üç temel karakteristiği denilip de yer verilmeyen ilk ikisi şunlardır: (1) “ Uykuda erişkin Ben zayıflamıştır, ona nahoş görüneni artık sansürleyemez. (2) Uyanık halden ve onun içerisinde geriye yalnızca deyim yerindeyse gündelik artıklar kalmıştır.

Bir çocuk ancak ne demek istediğini anlamak için her şeye el atmak ister. Tekrar tekrar geri fırlatır her şeyi. O, sükûn bulmamacasına meraklıdır ve niçin bilmez. Hiçbir çocuk adını koyamaz ne istemiş olduğunun ve hiç erişememiştir ona. Bizim olan böylece akıp gider, henüz daha yoktur.⁸² Ne ki, sınırsız bir açgözlülükle nitelense de, istekleriyle çocuksuluk bir emniyet istediğini de birleştirmeye çalışır. Ancak bunu, en küçük yükümlülüklere bile uymak zorunda kalmadan kendi sorumluluğunun üstlenilmesi dileğini dışa vurarak yapar. Çocuksuluğun bu dayatmacı tavrında başarılı olması onu sürekli olarak üretip besleyen, sınırsız doyum ilkesine dayalı, tüketim korumacılığı ve eğlencedir (bu konuya tekrar döneceğiz).⁸³

Modernliğin farklı evresinin –postmodernizm, geç modernlik, modernlik sonrası vb- tekrar bir büyülenme süreci ile belirleniyor olduğu iddialarının doğru olduğunu varsaydığımızdan, bunu, arzu ve isteklerimizin aktif hale getirildiği gündüz düşleri ve bunlar içerisindeki çocuksuluk olarak nitelendirdiğimiz kimi durumlarla ilişkilendirmeye çalıştık. Ancak burada, yeniden büyülenmenin mümkün olmasını sağlayan gündüz düşleri içerisinde çocuksuluk veya “çocuk Ben”le ilgili olarak Bloch’tan bir itiraz gelmektedir. Ona göre “çocuk Ben”e ilişkin kimi unsurların belirleyiciliğinden söz edebiliyorsak da gündüz düşlerinin çekirdeğini bunlar belirlemez. Gündüz düşlerinin taşıyıcısı, bilinçli olan ve bilinçli kalan ‘daha iyi bir yaşam’ isteğidir ve gündüz düşlerinin kahramanları da daima insanın kendi yetişkin kişiliğidir.⁸⁴ Her ne kadar çocuksuluğu yaşamsal bir strateji olarak kimi durumlarda pek kolay sahiplenebiliyor olsa da yetişkin kişilik zaman zaman –*muş gibi yaparak* da daha iyi bir yaşam istediği ve diğer alanlarda bunu gösterir.

Dünyanın yeniden büyülenmesini mümkün kılıcının günümüze özgü bir ekonomik devinim olduğundan söz etmiştik. Şimdi, hem söz konusu devinimi olanaklı kılan hem de içeriği de-

⁸² Bloch, Ernst, *age*, s. 41

⁸³ Bruckner, Pascal, *Masumiyetin Ayartıcılığı*, Çev: Hamdi Tuncer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 17

⁸⁴ Bloch, Ernst, *age*, s. 120

ğişmekle birlikte temel yaşamsal hedef(ler)in tasarlandığı gündüz düşlerinin ortaya çıkardığı esrik hava içerisinde yapay kutsallıklara ilişkin bir kısa değerlendirmede daha bulunabiliriz.

Buna göre, bedenlerimizi terk edip bize ne olduğunu seyredebileceğimiz güvenli bir yere gitmek, der Craib, çok korktuğumuzda o an için bir anlamda bölündüğümüzü gösterir.⁸⁵ Bu bölünme ancak esrik bir düşsel atmosferle mümkün olabilir. Üstelik bu durum (bölünme) yalnızca çok korktuğumuz durumlar için değil, bazen arzularımızın ulaşılabilir olduğuna ikna olduğumuz/edildiğimiz durumlar için de geçerli olabilir. Bölünme böyle gerçekleştiğinde, bu sefer de bir kenara çekilerek umutlarımızın nasıl gerçekleştiğini (gündüz düşlerinde) izlemeye başlarız. Böylece yapay kutsallıklar tüm bu bölünmelerde veya sıklıkla vurguladığımız gündüz düşlerinde hem korkularımıza hem de mutluluklarımıza aracılık edebilir. Onlar, korktuğumuzda, parçalanmış hayatlarımızın korku tüneli içerisinde bize ne olduğunu seyredebileceğimiz güvenli bir yere gitme olanağı sağlar; sevindiğimizde, mutlu olduğumuzda veya en azından bir umuda sahip olduğumuzda ise harikalar diyarına taşıyabilir bizi.

Yaşam sadece, ölüm gibi engellenemez bir sondan duyulan korkudan (veya buna gelecekle ilgili belirsizliklerin yarattığı korkuları da ekleyebiliriz) ve arzularımızın bir şekilde hemen tatmin bulunduğu veya bulacağına ikna edildiğimiz mutluluk oyunlarından ibaret değildir. Bazen ertelediğimiz, görmezden geldiğimiz korkularımızla yüzleşmek veya dünden razı olduğumuz mutluluk oyunlarının yarıda kesilmesinin duygu dünyamıza yönelik tahribatının adlandırımı olan hayal kırıklıkları da eşlik eder yaşamımıza. Craib'e göre, böylesi durumların deneyimlendiği modernliğin farklı evresi, birey(ler)in benlikle ilgili deneyimlerinin yalıtılıp parçalanmasına hız kazandığı gibi bunun çocuksu fantezilerin çoğunun yetişkin yaşamında da süren kendi kendini inşa eden benlik görüşüyle maskelendiğini söyler.⁸⁶ Böylece daha önce gündüz

⁸⁵ Craib, Ian, **Hayal Kırıklığı**, Çev: Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 152

⁸⁶ Craib, Ian, **age**, s. 209

düşlerinin kurucusu olarak belirtilen “yetişkin kişilik”, *-mış gibi yapmayı* alışkanlık haline getirmiş veya çocuksu tavrı bırakmayan bir (sahte) yetişkin (yetişkin çocuk) biçiminde belirir.

Sosyolojinin bir bilgi üretme biçimi olduğu kadar incelediği toplumun da semptomu olduğunu görebilen Craib’le devam edersek; kimi semptomların tedavilerinin neler olduğu veya tedavi edilebilir olup olmadıklarından ziyade sadece semptomların köşeye sıkıştırılmışlığının gizlenmesini ya da alel acele ortadan kaldırılmaya çalışılmasının nasıl açıklanması gerektiği üzerinde durabiliriz. Buna göre, bir örnek olması bakımından, yasın ve yas tutmanın geleneksel biçimlerinin ortadan kaybolmasını modernliğin farklı evresinin hızlı değişim sürecinin merkezinde gören Craib, eski biçimlerin yerini bireyleri kayıpla baş etmenin toplum tarafından kabul edilebilir bir şekline uydurmayı amaçlayan bir tedavi kavramının aldığını söz eder.⁸⁷ Böylece hayal kırıklıkları veya kayıplar karşısında verdiğimiz tepkiler ruh hastalıkları veya psikolojik sorunlar kategorisine dâhil edilerek dışlanmış olur. Bu durum, çocukların ölüm karşısındaki doğal tepkilerinin veya kayıtsızlıklarının bir şekerle giderilmeye çalışılmasını andıran bir psikiyatrik yardım ve anti-depresan ilaçlarla desteklenir. Artık, normal olan hayal kırıklıklarının ve kayıpların görmezden gelinerek dışlanması, bunların duyumsanmasının ise anormaliteye dâhil edilmesidir. Bu bağlamda kutsallıklarla ilişkimizi biçimlendiren en dramatik insani oluşlar yok sayılarak veya hızlı bir unutmaya sürecine terk edilerek gerçek karşısında eşsiz bir sahte duruş yaratılmış olur. İşte yetişkin kişilik içerisindeki çocuksu duruş (yetişkin çocuk) ile anlatmak istediğimiz budur. Bu duruş, insanları gerçeğe karşı kayıtsızlığa veya gerçekten kaçmaya, sahte ve üzeri örtülmüş olana ise teşviki içerir. Bu bakımdan modernliğin farklı evresinin insanları gerçekte öyle olmadıkları ve öyle hissetmedikleri olaylar ve genel olarak yaşamları ile ilgili olarak öyley-miş gibi davranmaya ve davrandıkları formatta bir insan olduklarına inanmaya alıştıırılırlar (inanırlar).

⁸⁷ Craib, Ian, *age*, s. 50, 113

Üstelik sözü edilen alıştırmalar içerisinde birey geleneksel olmayan ya da alışılmışın dışındaki arzu içeriklerini sansüre tabi tutmaz. Yani gündüz düşlerinde ahlâkî bir ego'nun sansürü yürürlükte değildir.⁸⁸ Böylece her şey daha kolay gerçekleşir. Tıpkı çocuklukta yapılan her şeyin mubah sayılabileceği bir görmezden gelme tutumudur ön plana çıkan.

Yapıp ettiği her şeyin sorumluluğunu üstlenme ve hesabını verme durumu ile baş başa kalan (yalnızlaşan) birey, tüketim korumacı mantıkla çepeçevre sarılarak bu büyük sorununu görmezden gelme veya inkâr etme noktasında bir çıkış yolu bulmuştur. Bu çıkış yolu bireye takındığı çocuksuluk tavrı ile açılır. Burada sözü edilen çocuksuluğun çocukluğa duyulan büyük bir sevgiye ya da özlemle ilgisi yoktur. Çocuksulukla hedeflenen içinde kendinden geçmek, esrimek için çocukluk yaşının tüm simgelerinin bayrak edildiği, zaman dışı bir durum arayışıdır. Böylelikle birey, çevresinde olup bitenin ve kendinin sorumluluğunu kaldıramadığında geleceğini çocuksulukta aramayı görev edinmiştir.⁸⁹

Bu ufuk açıcı tespit, modernliğin farklı evresinde kutsallıkların neden yapaylaştığını ya da kutsallıklarla ilişkilerinde insanların neden sahte tutumlar takındıklarını açıklayabilir bize. Çünkü daha sonra bilinçli ya da bilinçsiz üyesi olacağımız inananlar topluluğunun dini (inancı) ne olursa olsun, çocukluk dönemlerimizdeki Tanrı'yla ve kutsallıklarla ilişkimiz yükümlülük ve hesap vermeyi içermediğinden ya da bir alış-veriş sistemine dahi olmadığından, evcilik oyunu içerisinde bir dekor olmanın ötesine geçemez. Tüm evcilik oyunlarının vazgeçilmez tutumu olan *—muş gibi yapmak* kutsallıklar ve Tanrı söz konusu olduğunda da geçerlidir. Başka bir deyişle, Tanrı ve kutsallıklar soyut düşünme yetisi gelişmemiş insanlar (çocuklar) için var(muş) gibi tutum takınılan hayalî kahraman ve varlıklardır. Bu bağlamda onlara karşı takınılan tutumdan önce onları ifade eden her şey doğal olarak yapaydır. Bir bakıma bunlar oyunun bir parçasıdır çocuk için. O halde, çocuksuluğu "Ben" in merkezine yerleştirenlerin çoğunluğu oluşturduğunun id-

⁸⁸ Bloch, Ernst, *Umut İlkesi* Cilt 1, s. 120-121

⁸⁹ Bruckner, Pascal, *Masumiyetin Ayartıcılığı*, s. 101

dia edildiği günümüz modernliğinin farklı evresinde, “Geri Çağrılan Tanrı”yla veya kutsallıklarla olan ilişkilerimiz bakımından tüm bu olup bitenler sizin için de sahicilik dışında değil midir?

Cevabınız ne olursa olsun biz yine de, büyüsi bozulmuş dünyayı tekrar büyülü hale getirmenin klasik biçemleri bakımından zorluğu hatta paralaks yaraktan dolayı imkânsızlığı içerisinde, olup bitenin eldekini büyülü(*ymüş*) gibi gösteren bir çocuksuluk gözlüğü (etrafı toz pembe gösteren) takmaktan/taktırılmaktan ibaret olduğunda ısrar etmek istiyoruz. Bu bağlamda söz konusu olan tekrar büyülü hale gelen bir dünya değil, gönüllü olarak büyülenen insanlardır (çocuksu yetişkinlerdir). Bu insanların sorumluluklar karşısındaki kaytarıcı tutumu ile hüznün/acı veren gerçekliklerden kaçışıyla beliren çocuksuluk tavrı ilk bakışta nevrotik bir içe kapanma gibi gözükse de, *-miş gibi yapmakla* elde edilen sahte bir yeryüzü cennetine açılır kapılar.

Bu yeryüzü cennetinde, kimi özverilere razı olmak, sınırları aşan isteklerden vazgeçmek, dünyanın düzenini değil de kendi arzularımızı yenmenin esas olduğunu öğrenmek ve burnumuz sürtünüp çılgınca umutlarımızdan vazgeçmeye çalışmak gibi yetişkin(ler)e ait tavırlara yer yoktur. Burada egemen olan vazgeçmekten vazgeçme ütopyasının biçimlendirdiği çocuksu bireyciliktir.⁹⁰

Tüm bunlardan sonra, *-miş gibi yapan(lar)ın* dünyasında yaşayanları kastederek şöyle sorar Kristeva: “Kimin bugün hala bir ruhu var?” ve bizi (kendi kendimize sormaya hakkımız olduğunu iddia ettiği) daha yakından ilgilendirecek bir soruyla devam eder: “Dinlere yönelik ilginin yeniden canlanışına gelince, bunun [nedeni] bir arayışın sonucu mu, yoksa tersine, sakatlanmış öznelliğine gereken ruh protezini inançtan talep eden psişik bir yoksunluğun sonucu mu[dur]?”⁹¹ Ona göre parçalanmış ve hızlanmış bir zaman ve uzamda ikamet eden günümüz modern insanı, neredeyse kendi yüzünü bile tanımakta zorluk çekmektedir. Bunun anlamı şudur: O, cinsel, öznel veya ahlâkî bir kimliğe sahip olma-

⁹⁰ Bruckner, Pascal, *age*, s. 108-109

⁹¹ Kristeva, Julia, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, Çev: Nilgün Tatal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 16

yan bir "sınır kişilik"tir ya da "sahte ben"dir. Bu yüzden modern insan ruhunu kaybetme noktasındadır. Ne ki, bunun farkına bile varamamaktadır.⁹²

Şimdi, "Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı" olarak tuvali gerdiğimiz resmimize, derinliği vermesi için veya bir arka fon sağlaması için seçtiğimiz "Yapay Kutsallıklarla" ilgili kalın fırçalar atmaya başlayabiliriz. Modernliğin farklı evresi biçiminde dile getirmeyi tercih ettiğimiz günümüz dünyasında kutsallıkların bizim nitelediğimiz şekliyle yapaylaşmasına neden olan faktörlerden birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Modernlik öncesi ve sonrasının hemen hemen her alanda yol açtığı farklılaşımın bir ifadesi olarak paralaks yarık.
2. Dünyanın büyüünün bozulması olarak da ifade edilen modernliğin klasik evresinden sonra dünyanın yeniden büyülenmesine yol açtığı iddia edilen tüketim endüstrisi, tüketim kültürü ve bu kapsama giren her şey.
3. Yeniden büyülenen dünyanın sakinleri olan, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu veya parçalanmış hayatlar içerisinde ifade olunan, ruhunu kaybetme noktasına gelmiş sahte benlik.

1-Paralaks Yarık ve Yapay Kutsallıklar

Habermas'tan alıntılacağı bir metinde Žižek, günahın kusura, Tanrı'nın emirlerinin çiğnenmesinin de insan yasalarına karşı suç çevrildiğinde bir şeylerin kaybolduğu/koptuğu vurgusunu ön plana çıkarır.⁹³ Modernlik öncesi ile sonrasının (belirgin bir biçimde ortaya konulabileceği pek çok unsurdan sadece biri ile özetlenen) farkını ortaya çıkaran bu ifadede sezdirilmeye çalışılan, değişimin neleri kapsadığı veya yeninin biçiminden ziyade söz konusu değişimde kaybolanm/kopanın kendisidir. Ve bu şekilde paralaks yarık, değişimin aktörleri olan öncelik ve sonralığın biçimsel duruşundan ziyade değişimin yaratıcısı olan kayboluşu/kopuşu ve bunun sezilebilmiş olmasını ifade eder. Kaybolan ya da

⁹² Kristeva, Julia, *age*, s. 16-17

⁹³ Žižek, Slavoj, *Paralaks*, s. 185

kopan nedir? Şimdi Žižek'in vurgusunu, yani paralaks yarığı aşağıdaki örnek üzerinden incelemeye çalışalım.

Zina, modernlik öncesinde pek çok toplumda daha çok dinlerin biçimlendirdiği ve etkisinin bilindiği hukuk kurallarınca en ağır şekilde cezalandırılan yaptırımlarla karşılanırdı. Üstelik hukuki yaptırımın niteliği ne olursa olsun toplum içinde de "büyük günah" kabul edilirdi. Şimdilerde ise, modernliğin tedricen gelişimi içerisinde, zina pek çok modern hukuk sisteminde cezalandırılması lüzumsuz görülen bir fiil olarak görülmektedir. Toplum içinse zina, neredeyse kişilerin kendilerini ilgilendiren bir tercih veya çok üstelendiğinde kişisel bir kabahat olarak değerlendirilmektedir. Burada eski ile yeni (modernlik öncesi-sonrası) arasındaki farkı (paralaks yarığı), sadece, hukuki olarak daha önce yaptırıma tabi bir fiil iken sonrasında bunun ortadan kalkması ve daha önce toplum için günah kategorisi içerisinde değerlendirilirken şimdilerde en fazla kabahat olarak değerlendirilmesi olarak göremeyiz. Bu örnekle de sınayabileceğimiz gibi paralaks yarığı, değişimin veya somut olarak gözlemlenebilen farklılığın kendisi değil bunun yaratıcısıdır.

Daha da açmak gerekirse, öncelik ve sonralık bakımından, öncelikle suç kabul edilen ve cezalandırımı lüzumlu görülen ve biçimi ne olursa olsun kurallı bir yaptırıma tabi olan fiil(ler)de meydana gelen farklı algılama ve yaptırımlara tabi tutmanın sorumlusu olduğunu öne sürdüğümüz paralaks yarığı bu dolayımnda nasıl açıklarız?

Durkheim kolektif bilinci, bir toplumu meydana getiren üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların tümünün, kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturduğundan hareketle tanımladıktan sonra, bizi ilgilendirdiği şekliyle de, suçu kolektif bilincin güçlü ve belirli durumlarının inciten edim(ler) şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bir edim suç olduğu için değil, aksine ortak bilinci incittiği için suç sayılmaktadır. Yani edim toplumca suç olduğu için kınanmamaktadır; kınandığı için bir edim suç sayılmaktadır. Burada kaynağı ve kapsamı ne olursa olsun tüm vicdanlarda belli bir güç ve açıklıkla yer etmiş olan bir duyguyu inciten

her edim suçtur. Demek ki, bütün suçluluk durumunu gerek doğrudan gerekse de dolaylı olarak belirleyen kolektif bilinçtir ve suç yalnızca çıkarların zarar görmesi değil, ondan daha belirleyici olduğu şekliyle aşkın olan bir erke (toplumun vicdanına) saldırı biçiminde değerlendirilmektedir.⁹⁴

Zina örneğine dönecek olursak, Durkheim'ın suçu tanımlayışından hareketle zinanın suç olduğu için değil, kolektif bilinci veya toplumun duygusunu inciten bir edim olduğu için geleneksel toplumlarda suç kapsamına alındığını söyleyebiliriz. Yani geleneksel toplumlarda –şimdilerde de pek çok toplum kolektif bilincin tam bir tezahürü olmasa da zinayı günah sayarak ve suç kategorisi içerisinde değerlendirilmesini talep ediyor olabilir- zina suç olduğu için kınanmamaktadır; toplumca kınandığı için suç sayılmaktadır.

Zina ile ilgili olarak şimdilerde neden geçmişten farklı bir toplumsal algılama ve hukuki yaptırım bulunduğunu paralaks yarık bağlamında tartışmaya çalışacağız. Ancak, daha önce Durkheim'ın suçun kolektif bilincin incitimidenden hareketle tanımlandığı/tanımlanması gerektiği savını desteklediği bir diğer konuya (ceza-cezalandırma) da yer vermek zorundayız.

Durkheim suçun toplumsal duygunun incitiminin bir sonucu olmasının kanıtını söz konusu edim(ler)in cezayı gerektirmesinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Ona göre ceza, her şeyden önce tutkulu bir tepkiden oluşur. Dikkat edilirse uygarlıkça daha gerilerde yer alan topluluklarda (ilkel topluluklarda) bu özelliği daha belirgin bir biçimde görebiliriz. Bu topluluklarda sırf cezalandırmış olmak için cezalandırım söz konusudur; suçluya sırf acı çektirmiş olmak için acı çektilir. Üstelik çoğu kez suçludan başka karısı, çocukları ve diğer yakınlarına da, yani pek çok suçsuz insana da acı çektirilmektedir. Bunun nedeni cezanın ruhunu oluşturan tutkudur. Öyle ki, söz konusu tutku ancak tükendiğinde durabilmekte ve cezalandırımı frenleyebilmektedir. Aksi halde, en

⁹⁴ Durkheim, Emile, **Toplumsal İşbölümü**, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 109, 116

doğrudan biçimde harekete geçirmiş olan kişiyi (asıl suçluyu) yok ettiğinde, kendisinde güç kalmışsa, kendiliğinden bir biçimde daha uzaklara da yayılmaktadır. Yalnız suçluların cezalandırıldığı ölçülü olunulan durumlarda bile söz konusu tutku, edimin gerektirdiğinden daha ağır bir ceza verme şeklinde de kendisini gösterebilir. Geçmişte sıklıkla yaşanan ölüm cezalarına eklenen –ölü bedene tatbik edilen- çeşitli işkencelerin nedeni de budur. Ayrıca hırsızlık vb. suçlarda da tatbik edilen dişe diş gibi usullerin bize gösterdiği, toplumsal duygunun incitiminin harekete geçirdiği tutkunun sıklıkla bir ölç alma biçiminde de kendisini gösterebildiğidir.⁹⁵

Demek ki, üzerinden paralaks yarığı gösterebilmeyi umduğumuz zina da, toplumsal duyguyu ve kolektif bilinci etkileyen, meydana getiren unsurlar ne olursa olsun, cezalandırımı kaçınılmaz kılan, toplumun bütünlüklü ruhundan yansıyan bir tutkudan hareketle cezaya tabidir. Söz konusu bütünlüklü ruh dinden (on emir içerisinde zina yapılamayacağı açıkça yer alır, diğer büyük dinlerde de bu vurgu vardır), gelenekten veya başka unsurlardan beslenebilir. Ne ki, atlayamayacağımız husus, Durkheim'ın açıkça ortaya koyduğu gibi, modernlik öncesinde suçun toplumca kınanan edimlerden türediği, cezalandırımın ise toplumun bütünlüklü ruhunu/duygusunu incittiği için bir karşılık, bir bedel veya bir ölç biçiminde yaptırıma karşılık geldiğidir.

Ya şimdi! Örneğimiz gereği, zina toplumca kınan(a)maz ve toplumun bütünlüklü ruhunu incit(e)mez bir edim olduğu için mi suç kapsamı dışında değerlendirilmektedir? Asıl ortaya koymaya çabaladığımız paralaks yarık burada nasıl açıklanmalıdır? Yine sosyolojinin büyük ustasına dönmek gerekecek.

Durkheim'e göre aslında, ceza atalarımız için ne idiyse bizim için de odur. Yani, ceza hala bir ölç alma eylemidir, çünkü bir karşılık ödetmeye dayalıdır. Öcünü aldığımız, zararını ödettiğimiz şey ise, ahlâka yapılan saldırıdır. Bugün için değiştiğini öne sürebileceğimiz şey, ölç alma gereksiniminin modernlik öncesi dönemlerle kıyaslandığında daha iyi düzenlenip yürütüldüğüdür. Öyle

⁹⁵ Durkheim, Emile, *age*, s. 116-117

ki, eskiden olduğu gibi, artık kör tutkuların serbestçe at koşturmasına izin verilmemektedir. Ancak ne olursa olsun Durkheim'e göre cezanın asıl özünü öç duygusunun oluşturmaya sürdürdüğü söylenebilir.⁹⁶

Bu bağlamda, öncelik ve sonralık bakımından, zinanın geçmişte suç sayılması ile şimdilerde modern ülkelerin pek çoğunda bu kapsam dışında değerlendirilişi üzerinden göstermeye çalıştığımız paralaks yarık, hukuk kurallarındaki esaslı değişikliklerin daha derinlerindedir. Yani modern hukuk zinayı suç saymıyorsa ve toplumca da, çeşitli nedenlere vardırılabilecek olsa da, yaptırımın çok şiddetli bir biçimde insanlarca gerçekleştirildiği büyük günah olmaktan çıkmışsa, zina fiili karşılığının ödetilmesi veya ödünün alınması gerekmeyen bir düzey içerisinde yok olmuştur denilebilir. Başka bir deyişle, modernlik öncesi ile sonrasında gerçekleşen düzey kırılmasının ortaya çıkardığı paralaks yarık süreç içerisinde pek çok şeyi olduğu gibi zinayı da yutmuştur.

O halde zinanın hukuken suç sayılmaması ve toplumca da "büyük günah" biçiminde yorumlanmadığının yaşama dünyaları ve toplumsal ilişkiler bağlamında gözlemlenebilir bir olgu olduğunu düşündüğümüzde, söz konusu edimi ısrarla kutsallıklar veya Tanrısala karşı geliş şeklinde –bireysel olarak samimiyetle böyle düşünüyor olsa bile- ele almak ne ifade eder? Ya da kişi veya topluluk zinanın büyük bir günah olduğuna tüm samimiyetiyle inanıyor ve böyle düşünüyor olsa da, düzey kırılmasının ortaya çıkardığı paralaks yarığın yuttuğu pek çok şey gibi zina karşısında kutsallılar bakımından sergilenmeye çalışılan bu sakınlı tavrı da yapay olmaz mı? Eğer cevaplarımız evet ise, o zaman zina ile ilgili kutsallıklar bağlamında öne sürülen her şey de yapay olacaktır. Zina Tanrıya inananların pek çoğu için büyük bir günah olmaktan hiçbir zaman çıkmayacak belki ama paralaks yarığın öte yakasında kalanları buraya (modernliğin farklı evresine) taşıdığımızda "yapaylık" kurtuluşu olmayan bir hastalık gibi taşınan ya da taşındığına inanılan her şeyi saracaktır.

⁹⁶ Durkheim, Emile, *age*, s. 120-121

Paralaks yarığın ayırdığı yeni ve eski dünya arasındaki kopuş o denli büyüktür ki, bugün pek çoğumuz için neden olmasının karşılığımız veya böyle olmaması gerekir ama beni/bizi ilgilen-dirmez tutumu takındığımız sperm bankaları ile ilgili olarak bir Romalıyı bugünde diriltmek mümkün olsaydı onun nasıl bir tepki vereceğini bir düşünün!⁹⁷ Ya da “yasak elma”nın alınıp-satıldığı sperm bankalarının- kiliseye rağmen- güya dirilteceğimiz bir Hıristiyan için ne anlama geleceğini bir düşünelim.

İnsan öyle ya da böyle sadece inançları gereği öteki dünyada değil bu dünyada da yaptıklarının sorumluluğunu üstlenecek erdemi sergileyebilecek tek canlıdır. Bu bağlamda Aydınlanmanın ve klasik modernlik evresinin kurduğu, kimilerince akıl almaz bir ilerleme biçiminde değerlendirilen kimileri tarafından da olumsuzluklarının tartışıldığı yeni dünya, insanın eseri olduğu ölçüde geçmişle bugünün farkını ortaya koyan paralaks yarığın sorumlusu da insandır. Bu bağlamda bugüne ilişkin sorunlar/ olumsuzluklar veya geleceğe dair belirsizlikler karşısında insanlıktan beklenen, tüm olup bitenin sorumluluğunu üstlenmek ve bu bilinçle sorunlarına çözümler aramaktır. Oysa günümüzde takınılan tutum, neredeyse her alanda, olumsuzluklar karşısında sözü edilen paralaks yarığın sorumluluğunu üstlenmektense, olumsuzlukları paralaks yarığı görmezden gelerek hatta kimi durumlarda bizzat mağdur rolüne sığınarak çöz(ebil)me gayreti biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Mağduriyetin dayandığı temeli oluşturanın sizin ne yaptığınız değil de, size ne yapıldığı olduğundan⁹⁸ yaptıklarımızı gizlemek/inkâr etmek ve daha önemlisi sorumluluktan kaçmak için mağdur/kurban rolüne sınıksız sarılmak çok cazip gelmektedir modernliğin farklı evresinin insanlarına. Bu bağlamda Bauman'ın lafı uzatmadan ifade ettiği gibi, Tanrı buyruğuyla şekillenen bir

⁹⁷ Züriyet kavramı, der Sennett, günümüzde bir mecazdan ibaret olabilir. Oysa züriyet antik Romalılar için çok önemliydi. Bir çift evlendikten sonra züriyet hükmü altına girmekteydiler. Bkz. Sennett, Richard, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, s. 106

⁹⁸ Furedi, Frank, *Korku Kültürü: Risk Almanın Riskleri*, s. 223

dünya ve aklm yönetiminde yeniden kurulan bir dünyadan sonra şimdilerde artık insanların kendi uyanıklık ve kurnazlıklarıyla şekillenmeye başlayan bir insanlar dünyası doğuyor.⁹⁹ Ve bu dünyada (insanların dünyasında) ön plana çıkarılan kurnazlık/uyanıklıklardan biri de vurgulamaya çalıştığımız mağdur/kurban rolüne sınıksı sarılmak ve dahası, kurtuluş için Tanrıya sığınmaktır. Burada sergilenen kurnazlık/uyanıklık, açık bir biçimde, sorumlusu olunan paralaks yarıkla yüzleşmek yerine onu yok saymak ve hiçbir şey olma-mış gibi Tanrıyla, tanrısal olanla ve kutsallıklarla ilişkimizi bıraktığımız yerden devam ettirmeye çalışmaktır (-mış gibi yapmaktır).

Çernobil faciası sırasında ve sonraki yıllarda radyoaktif sızıntı ve radyasyon tehdidinde maruz kalanlar veya kalması muhtemel olanlar için kiliselerin dolup taşmasını bir düşünelim. Bu, Tanrıyı sorumluluğu insanlığa ait bir vakaya ortak etme ve aslında insanların kendilerini yok edebilecek felaketler yarattıktan sonra bunun sorumluluğunu Tanrıya atmak istemesi değil midir? Başka deyişle oldubittiye getirilen; sizin (insanlığın) ne yaptığınız değil de size (insanlığa) ne yapıldığının ön plana çıkarılmaya çalışılması değil midir?

Sosyalizmi modernliğin son sınavı olarak gören Bauman, büyük tasarımlar, sınırsız toplum mühendisliği, dev teknolojiler ve doğanın bütünüyle dönüştürülmesi olarak nitelediği modernliğin sosyalist versiyonunun çölleri suladığını ve ülkeye gaz boruları döşediğini ancak bu borular patladığında (eskiden doğanın yarattığı felaketlerle karşılaştırılamayacak sonuçlar doğuran Çernobil Faciası-1986) kendisinin de enkazın altında kaldığından söz eder.¹⁰⁰ Artık modernliğin farklı evresinde insanlar -özellikle zayıflar ve yoksullar ki, dünya nüfusunun büyük çoğunluğunu bunlar oluşturmaktadır- kendilerini, yazgının, Tanrıların veya atalarına ait günahların kurbanları olarak değil, yeryüzünü paylaştıkları di-

⁹⁹ Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri*, s. 53

¹⁰⁰ Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 339

ğer insanların kurbanları olduklarını sezmeye başlamışlardı.¹⁰¹ Ne ki, bu gerçeğin büyümesi dünyanın yeniden büyülenmesi veya büyülü bir yer olmaya başlamasıyla durdurulmaya çalışılmaktadır. Böylece yapılmaya çalışılan; modernliğin klasik evresinde kut-sallıkların sonunu getiren “gerçek”liklerin modernliğin farklı evresinde dünyanın sonunu getirmesini engellemektir. Başka bir deyişle, modernliğin klasik evresinin sınır tanımaz gerçeklik kuşatması karşısında (iki büyük dünya savaşı, Çernobil gibi insan yapımı felaketler ve geleceğe ilişkin gerçekliklerin çizdiği karamsar tablolar) dünyayı can siperane bir biçimde savunmanın tek yolu gerçekliklerin üzerini örtmek, yani dünyayı yeniden büyülü bir yer olarak kodlamaya çalışmaktır. Bunu gerçekleştirmenin bir tek yolu vardır: olumsuzlukların olumlanması. Ya da paralaks yarığın görmezden gelinmesi...

Žižek, paralaks yarığı, 1996 Atlanta Olimpiyat Oyunları’nın açılışı sırasında ağır hastalığından dolayı yaprak gibi titreyen elle-riyle tuttuğu meşaleyle olimpiyat ateşini yakan Muhammed Ali üzerinden ortaya koymaya çalışır. Ona göre Muhammed Ali’ye bakan gazetecilerin, onun bunu yaparak gerçekten “En Büyük” olduğunu kanıtladığını düşünmelerinin nedeni (Muhammed Ali’nin yıllar önce kendisiyle böbürlenmesine, yıldızı olduğu fil-min ve otobiyografi kitabının adına gönderme yapılmaktadır) artık geçmişte kalmış başarıları değildir; aksine, onu tüketen hasta-lığa vakur bir biçimde katlanırken gerçek büyüklüğe ulaştığı vur-gusudur. Žižek’e göre, başarısızlığı gerçek bir başarıya dönüştü-ren perspektif kayması ya da olumsuzluğun olumlanması böyle bir şeydir.¹⁰²

Dünyanın yeniden büyülenmesi ve böylece paralaks yarıkla yüzleşmekten sakınarak, gerçekliğin kuşattığı ya da dünyanın so-nunu getirdiği dünyayı tekrar yaşanabilir kılmak, modernliğin farklı evresinde, ancak başarısızlıkların gerçek bir başarı-*mış* gibi gösterilmesiyle mümkün olabilmiştir. Bu bağlamda tekrar efsun-

¹⁰¹ Rorty, R.-Vattimo, G., **Dinin Geleceği**, Der: Santiago Zabala, Çev: Rahni G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 26

¹⁰² Žižek, Slavoj, **Paralaks**, s. 27-28

lamak suretiyle paralaks yarığın inkârının olanaklı olması, söz konusu yarığa rağmen, insanların kutsallıklarla ilişkilerinde tartışmayı gereksiz kılacak bir yapaylık ortaya çıkarmıştır. Gerçeklikle ilgili olarak ya da neden ve niçinlere ilişkin bilim ve teknoloji destekli bu denli yol almışken, *-miş gibi yaparak* yücelttiğimiz belirsizlikler/muğlaklıklar karşısında insan sormaktan kendini alamıyor: Modernliğin farklı evresinde kutsallıklar onların –bir zamanlar inandığımız biçimiyle- içkin özelliklerinden dolayı mı, yoksa, biz onlara kutsal-muşlar gibi davrandığımızdan dolayı mı kutsaldırlar? Bunun cevabını izleyen başlık altında verebileceğimizi umuyoruz.

2. Tüketim-Dünyanın Yeniden Büyülenmesi-Yapay Kutsallıklar

Baudrillard, gerçeğin giderek büyüdüğünü ve genişlediğini söyledikten sonra bir gün bütün evrenin bir gerçekten ibaret kalacağını ve bunun, yani gerçeğin evrensel hale gelmesinin, beraberinde ölümü getireceğini söyler. Ona göre mucizeler hiçbir zaman gerçekliklerin fazlalığında boy göstermezler; aksine onların (gerçekliklerin) aniden yok olmasından (ya da en azından yok-muş gibi yapılmasından) ve böylesi bir ortama kapılmış olmanın sersemliğinden doğarlar.¹⁰³ Bundan başka, gerçeklik karşısındaki acizlik/eziklik duygusu o denli dayanılmazdır ki, bu nedenle insanlar dünyanın bir fantezi, bir imge, bir metin ve son tahlilde büyülenmesi suretiyle denetlenebilir bir yer olduğuna inanmak isterler.¹⁰⁴ Bu bağlamda, modernliğin farklı evresinde dünyanın yeniden büyülü hale getirilişinin veya getirilmeye çalışılmasının asıl nedeni; gerçekliklerin (modernliğin klasik evresinin sonuçlarının) insanlığı baş edemeyeceği bir bedel ödemeye karşı karşıya bırakmış olması karşısında üzerinin örtülmeye ve sorumluluğunun üstlenilmeye çalışılmasıdır.

Gerçeğin üzerinin örtülmesinin pek çok yolu vardır kuşkusuz, ancak gerçeğin yerine konacak olanın da (gerçeğin taklidinin) bu süreç içerisinde üretilebilmesi için tek bir şeye ihtiyaç vardır: Para.

¹⁰³ Baudrillard, Jean, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 46, 80

¹⁰⁴ Sartwell, Crispin, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 26

Gerçekliği yutan ancak gerçekliği bile imrendirecek bir hakikat iddiası (sunumu) yaratabilen para ile ilgili olarak şöyle der Marks:

"Altın, sarı, göz kamaştırıcı, değerli altın!

Bunun şu kadarı, karayı ak, çirkini güzel,

Eğriyi doğru, adiyi soylu, yaşlıyı genç, korkağı yiğit yapar.

...Ah tanrılar nedir bu? Niçin bu

Rahiplerinizi, uşaklarınızı yanınızdan kaçıtır;

Çeker güçlü insanların yastıklarını başlarının altından;

Bu sarı köle

Dinde kurar, dinde bozar, kutsar lanetliyi;

Hayran eder herkesi kocamış cüzamlıya;

Hırsızlara yer, senatörlere kürsüde

Ün, şan, saygınlık kazandırır;

Odur geçkin dullara yeniden koca bulan;

*...Gel lanetli maden."*¹⁰⁵

Modernliğin klasik evresinde insanın doğaya, doğaüstüne (kutsallıklara) kısacası her şeye egemen oluşunun hatta biçim verişinin araçlarından biri olan para şimdilerde (modernliğin farklı evresinde) insanı da satın alarak doğaya ve doğaüstüne şekil vermeye (dünyayı büyülemeye) başlamıştır. Gerçek alınıp-satılabilir daha önemlisi artık üretilebilirdir. Buradaki değişimin motoru tüketimdir. Öyle ki, tüketim kültürü, insanı ne olursa olsun çeşitli düzeylerde de olsa satın alma (tüketme) düzeylerinde tutarak (donatarak) satın alır onu. Tükettikçe satın alınırsınız böylece. Daha önemlisi tükettikçe satın alındığımız gücün büyümesine daha çok kapılır ve dünyayı büyümlü gözlerle görmeye başlarız.

Doğrusal gelişme ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanması ve bilgi ve üretimin standartlaştırılması ile özdeşleştirilen modernliğin klasik evresinden farklı olarak günümüz modernlik biçiminin koyutlanan özellikleri içeri-

¹⁰⁵ Marks, Karl, **Kapital**, Birinci Cilt, s. 137

sinde, kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici vurgular olarak ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında tüm evrensel, yani bütüncül söylemlere karşı derin bir güvensizlik hâkimdir.¹⁰⁶ Böylece, yenden ve farklı usullerle büyülenmiş yerkürenin tüm dünyada geçerli olacak evrensel ve bütüncül söylemlere prim vermeyişi bir çelişki değil, aksine, dünyayı yeniden büyüleyen paranın insanları heterojenliği ve farklılığı üzerinden satın almasından, başka deyişle onların satın alınmaya değer oluşunun bizzat heterojenliklerinden kaynaklanmasındandır. Yani farklılıklar/heterojen unsurlar, tükettikçe satın alındığımız tüketim kültürünün ve dünyanın yeniden büyüdü bir yer olabilmesinin merkezinde yer almaktadırlar.

Rasyonel düşünce tarzının gelişmesi, efsanenin, dinin, kutsallıkların, akıl-dışılığı, iktidarın keyfi kullanımının ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtulmayı nasıl vaat ediyorsa,¹⁰⁷ modernliğin farklı evresinde dünyanın yeniden büyüdü hale gelmesinin yaratıcısı olan tüketim kültürü de, çok dinli, çok tanrılı (çok kimlikli) bir desekülerist dünya vaat etmektedir. Bu dünyada tüm dinler uyumlu bir biçimde temsil edildikleri insanlar ve toplumlar nezdinde varlıklarını meşru kılacak haklara sahip olacaklardır (örneğin dinler arası diyalog girişimleri ve söylemleri bu bakımdan anlamlı olmaktadır).

Diğer taraftan, Galilei haklı olarak, doğanın dili matematikle yazılmışsa eğer, tüketimin dili de büyüyle yazılmıştır demektedir. Onu haklı çıkaran unsur, der Bruckner, "sahip olmak" için dünyaya gelmekten başka hiçbir bedel ödemek zorunda olmadığımız bir tarihin şımarık çocukları olmamızda yatmaktadır.¹⁰⁸ Bu şekliyle modernliğin farklı evresinin insanı doğar doğmaz büyüdü bir dünyaya gözlerini açmaktadır. Ne ki, potansiyel bir tüketici olarak da yaşamı boyunca dünyanın büyülenmesinin aktif üreticisi olmaktadır. Bu bağlamda, günümüz insanının üretici olabildiği (ne-

¹⁰⁶ Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, s. 21

¹⁰⁷ Harvey, David, *age*, s. 25-26

¹⁰⁸ Bruckner, Pascal, *Masumiyetin Ayartıcılığı*, s. 58

redeyse) tek alan dünyanın yeniden büyüğü bir yer olmasına tüketerek yaptığı katkıdır (üretimdir/inşadır).

Burada tüketimin dünyayı yeniden büyülemesi vurgusu ile tartışılan tüketim, hizmet ve eğlence sektörleri içerisinde kendisinden geçen ve büyülenen insanların yarattığı ya da öyle görüldüğü bir büyüğü dünya inşası değildir. Söz konusu olan ya da anılan inşada birincil amaç, olayların tamamlanmamış, süre giden akışına anlam katmak olan bir tören sürecidir (-ki, esrik bir hava estirerek dünyanın yeniden büyülenmesini olanaklı kılan unsurlardan biri de anılan tören sürecidir). Bu tören süreci içerisinde rasyonel bir varlık olarak tüketicinin en genel amacı, seçtiği mallarla veya tüketim kapasitesine göre tercih ettiği yaşam tarzıyla kavranabilir bir evren inşa etmek olabilir.¹⁰⁹

Modernliğin farklı evresinin inşa edilen bu evreninde Aydınlanmanın rasyonalite, bilim ve birey modellerinde merkezi bir yer işgal eden “egemen özne” tahtından indirilerek yerine “ademi-merkezleştirilmiş birey” geçirilmiştir. Tüketim ekonomisi geliştikçe, metaların değeri, ürünlerin birincil ihtiyaçları karşılama kapasitesinden, değişimin kodlanmış sisteminde işaretler olarak kültürel bakımdan işlev görme biçimleriyle oluşmaya başlamıştır.¹¹⁰ Böylece tüketimle dünyanın yeniden büyülenmesinin en bildik bağıntısı kendini göstermektedir: yerleşik ekseninden kaydırılmış birey ve onun kültürel bakımdan yaşama dünyalarında tüketerek kendini var kılma çabası.

Tüketimin tüm toplumsal kategorilerin sürekli olarak yeniden tanımlandığı aktif bir süreç olmasının da bir anlamı olacak şekilde, tüketimi, biz, mümkün olan zaman ve mekânda, şehirde ya da

¹⁰⁹ Douglas, Mary, *Tüketimin Antropolojisi*, s. 81. Burada şu da söylenebilir: Belirli tüketim mallarının, örneğin yiyecek, içecek veya daha da özelleştirirsek mesela diş macununun inancın niteliğine koşut imajlarla piyasaya sürülmesi yalnızca yatırımcının kârını attırmakla kalmaz; aynı zamanda tüketicinin kendini toplumsal olarak sınıflandırmasına da olanak tanır. Dahası tüketicinin kişisel dünyasında bir günde beş vakit (kez) namaz kılmasına benzer şekilde her gün iki ya da üç kez (vakit) dişlerini fırçaladığında buna yapay bir kutsal rit eşlik eder.

¹¹⁰ Hall, Stuart-Jacques, Martin, *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 81

kırda, evde ya da işte, kendimiz, ailemiz ve toplumsal çevremiz hakkında bir şeyler söylemek için kullanırız. Böylece bizim toplumsal bir varlık olarak, mallara/tüketmeye dönük talebimizin onların fiziksel özelliklerinin dışında olduğu daha da belirgin hale gelir. Yani biz tüketim mallarına onların fiziksel özelliklerinden dolayı değil, başkalarıyla iletişim kurmak ve etrafımızda olup bitenleri anlamlandırmak için ihtiyaç duyarız.¹¹¹ Bu bağlamda bir anlam/değer katma girişimi olarak tüketim, büyüledikçe dünyayı büyüleyen bir döngüye kavuşur.

Tüketimle dünyanın yeniden büyülenmesi arasındaki teorik düzlemi bu şekliyle ifade ettikten sonra, dünyanın yeniden büyüülü bir yer haline geldiği iddialarından ne anlamamız gerektiği ve bunun tüketimle olan ilişkisine dair şu örneği kullanmak yararlı olabilir:

Giyim-kuşam ve yapay çevreler yaratma çoğunlukla hayatta kalmanın olmazsa olmazları biçiminde değerlendirilir. Oysa hiç kuşku yok ki biz bunları hayatta kalma gerekliliklerinin çok ötesine taşıyıp, kendimiz bir proje olarak görüp gerçekleştirme yönündeki bir çabaya dönüştürürüz. Burada araç(lar) ister televizyon, video oyunları, malikâne, BMW, isterse başka bir son model bir şey olsun, bu çaba her zaman tahayyül edilen durumun dışına taşmaktır. Öyle ki, klimalı bir araba mesela, bize hiçbir üretici üstünlük sağlamaz; yaptığı şey sadece –ki, bu çok büyük (önemli) bir şeydir aslında- bize nerede olduğumuzu unutturmaktır (dünyanın büyüülü bir yer olmasını ya da bizi, dünyayı büyüülü gözlüklerle görmemizi sağlamaktır). “Konforlu” bulduğumuz ya da bizi dünya dışına çıkaran şeyler, bize bedenlerimizden özgürleşerek uçup gitme hissi (esirmek-gündüz düşleri görme) veren şeylerdir. Bu bağlamda geçmişte dünyadan bir parça kendimizi kurtarmak için öğretiler, dinler, felsefeler ne idiyse; günümüzde teknolojinin döndürdüğü tüketim çarkının devasa savaş makinesi de aynı hedefe doğrultulmuştur.¹¹²

¹¹¹ Douglas, Mary, *Tüketimin Antropolojisi*, s. 83, 108

¹¹² Sartwell, Crispin, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, s. 46

Yukarıda, modernliğin klasik evresinde insanın doğaya, doğaüstüne (kutsallıklara) kısacası her şeye egemen oluşunun hatta biçim verişinin araçlarından biri olan paranın şimdilerde insanı da satın alarak doğaya ve doğaüstüne şekil vermeye (dünyayı büyülemeye) başladığından söz etmiştik. Şimdi bu varsayımımıza eklemeliyiz ki, satın alarak (tüketerek) satın alınan insan/toplum burada kendinden geçmiş, büyülenmiş bir dünya içerisinde ve gündüz düşlerinin rüzgârı ile satın alınmaz. Aksine, tüm bunların gerçekleşmesini yani kendi kendisinin satın alınmasının gerçekleşmesini, kendisinin (insan ve toplum) sağaltımı içi de yapar. Nasıl mı?

Tuğrul, antropologlardan din tarihçilerine ve hatta sosyal yapıların teşekkülü ve devamlılığından bunların biçimlendirilmesinde kendini yetki gören siyasi egemen(ler)e kadar, sürekliliği gereken ve işlevselliği olan her şeyin bir kurban eylemiyle başladığını söyler.¹¹³ Yani kurban vermek bir bakıma düzeni yeniden tesis etmekle de yakından ilgilidir. Biz bu kabul gören önermeyi yani kurban verme ile düzeni (kişisel-toplumsal) onarım veya sağaltım arasındaki ilişkiyi modernliğin farklı evresinin tüketici insan ve toplumuna uyguladığımızda bakalım neler söyleyebiliyoruz:

Bugün yaşanan zaman ve uzamdan kaynaklanan dünyanın sorunları ve trajedilerine hem bireysel hem de toplumsal olarak muhatap olan insan, tüm bu olup bitenler karşısında “Geri Çağrılan Tanrı”nın kayıtsızlığını her duyumsadığında, tahribata uğrayan-uğradığını düşündüğü kişisel ve toplumsal dünyasını yeniden düzenlemek için var gücüyle kurbanlar vermektedir (tüketmektedir). Bu bağlamda tüketim bir tür arınma ritüelini akıllara getirmektedir. Tükettikçe kendimizi iyi hissetmemizin nedenlerinden birinin de bu olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü onda (tüketimde) pek çok insan ibadetimsi bir vazifeyi yerine getirmiş olanın huzurunu bulmanın ayartıcılığına kendini kaptırmaktan geri duramaz. Bugünün modernleri “Geri Çağrılan Tanrı”nın şimdinin sorunları karşısındaki kayıtsızlığı karşısında ona kendilerini affettirmek, onu tekrar kazanmak veya anılan kayıtsızlığa bir taham-

¹¹³ Tuğrul, Saime, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, s. 134

mül biçimi geliştirmek ve böylece bozulmuş, kirlenmiş olduğunu düşündükleri kişisel, toplumsal dünyalarını düzenlemek (düzenlemek istemektedirler. Onlar için bu düzenleme her seferinde dünyalarını yeniden kurmayla, yani “tüketerek düzenlemek” için kurbanlar vermekle gerçekleşecektir.

Burada ilgi çekici olan unsurlardan biri bugünün modernlerinin bir tür kurban(lar) verme şeklinde tüketerek (satın alarak) bozulmuş ve kirlenmiş olduğunu düşündükleri dünyalarını onarıırken ya da temizlerken kurban ettiği şeylerden biri de, bir zamanlar Tanrı’nın yerine koymaya cüret edebildiği rasyonel düşünce ve bilimdir. Hatta daha ileri götürüp, modernliğin klasik evresinin, Tanrının buyruğu altındaki doğadan insanın buyruğu altına geçen doğayla ifade olunduğunu hatırladığımızda, bu tanrının yerine geçen insanlık anlamına gelir ki, bu şekliyle de günümüzde satın alınarak/tüketilerek kurban edilenin kendisi insanlık olmaktadır.

Geçmişte toplumsal birleşmenin/bir araya gelmenin veya bireysel olarak yeni bir başlangıç yapmanın “kutsal titreme(ler)” aracılığıyla da mümkün olabildiği iyi bilinen bir şeydir.¹¹⁴ Bundan başka, klasik modern evrede de “kutsal titremeler” ulus, kooperatif birlikler, sendikalar ve benzeri üst yapılaşmalar içerisinde varlığını devam ettirmiştir. Bu bağlamda mecazen de olsa belirtmek gerekir ki, her dönemde çeşitli vasıtalarla ve biçimlerle bireysel ve toplumsal yaşamı yeniden tanzim eden titremeler (kendine çeki düzen vermeler ya da yeniden inşalar) olmuştur. Oysa şimdilerde bu titremelerin yerini, bir alış-veriş merkezinde saatlerce alış-veriş yaptıktan (tüketerek kurbanlar verdikten) sonra masaj koltuklarında dinlenerek (titreyerek) kendine gelmeler almıştır.

Alış-veriş merkezlerinin tüketim dinimizi uygulamak amacıyla hacca gittiğimiz yerler haline gelişlerini betimlemek için “Tüketim Katedralleri” yakıştırmasını kullanan Ritzer buraların büyümlü niteliklerine gönderimde bulunmak isterken onların geleneksel olarak tapınakların sağlayabildiği türden bir merkezilik sağladığı ve neredeyse benzer bir denge, simetri ve düzene sahip olacak şe-

¹¹⁴ Tuğrul, Saime, *age*, s. 132

kilde inşa edildiklerine dikkatleri çeker.¹¹⁵ Üstelik buraları (tüketim katedralleri) tüketicileri kendine çekme, cezbetme, denetleme ve sömürmeye devam etmek için de sürekli bir yeniden büyüleme sürecine de girmişlerdir.¹¹⁶ Bu büyüleme süreci, eskinin “altın çağ” düşlerinin, söylemlerinin toplandığı Hazlar Bahçesini, Dünya Cennetini bir alış-veriş merkezine girdiğinizde veya bir kentin mağazalarıyla arzı endam eden ana caddelerinde dolaştığınızda önünüze seriverir.¹¹⁷ Tanrının ışığı sanki buralara vurmaktadır artık.

Tanrı'nın ışığı demişken, ışık hemen hemen tüm dinsel gelenekler için merkezi bir role sahiptir. Çünkü o, insanlar için, dünyevî hayatın karanlığını dağıtan-değiştiren ilahi bir işaret olarak yorumlanır. Örneğin Kur'an'ın indirilmeye başlandığı ilk gecenin (Kadir Gecesi'nin) nurla (Tanrının ışığı) dolu olduğu kabul edilmektedir. Türkiye'de de bu gecenin Kandil olarak kutlanması bu bakımdan anlamlıdır. Kandil(ler)de camiler sanatsal olarak aydınlatılmış (ışıklandırılmış) yazılar ve işaretlerle (mahya) süslenir.¹¹⁸ Şimdilerde, denilebilir ki, ışığın merkezi bir rol oynamaya başladığı yerler alış-veriş merkezleridir. Kentlerde, başka her yerden daha alımlı duruşları ve özellikle ışıklandırma sistemleri ile ayrılan, alış-veriş merkezleri, ısıtılı bir gösteri dünyasına davet eder ışığını ulaştırabildiği herkesi.

Gösteriyi dinsel yanılısamanın yeniden maddi yapılanması olarak gören Debord, gösteri tekniğinin insanların kendilerinden kopmuş olan güçlerini yerleştirdikleri dinsel bulutları dağıtamadığı ancak onları dünyevî bir temele yeniden bağladığını öne sürerken; yaşamın sahte cennetini gökyüzüne havale etmeyip kendi içinde barındırdığını söyler. Ona göre gösteri sahte-kutsaldır.¹¹⁹

Burada gösteriyi sahte-kutsal yapan seyirlik olmasıdır. Çünkü modernliğin farklı evresinin özelliklerinden biri olarak da değerlendirebileceğimiz seyirlik olana tutkulu bağıllık kutsallıkların en

¹¹⁵ Ritzer, George, **Büyüsti Bozulmuş Dünyayı Büyülemek**, s. 14, 27

¹¹⁶ Ritzer, George, **age**, s. 103

¹¹⁷ Bruckner, Pascal, **Masumiyetin Ayartıcılığı**, s. 49

¹¹⁸ Schimmel, Annemarie, **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, s. 32-33

¹¹⁹ Debord, Guy, **Gösteri Toplumu**, s. 42, 44

can alıcı özelliği olan gizemi paramparça eder. Böylece gizem parçalandıkça veya seyirlik bir hal aldıkça kutsallıklarda bundan nasibini alır ve yapaylaşırlar. Burada yapay kutsallıklar, kutsallıkları kendin gerçekliğinden değil, kendi gerçekliğine doğru saptırır.

Böylece yapay olan şey –ki modernliğin farklı evresini neredeyse tüm insani alanlar için yapaylık üzerinde inşa edilmiş şimdi olarak değerlendiriyoruz- arzuları, zevkleri biçimlendirdiği gibi özgün olanı hatırlatabilecek her türlü olasılığı da bilinçli bir şekilde ortadan kaldırarak kendini güçlendirmesini bilir. Denilebilir ki, sahtesine (yapay) benzemek için sahici olan bile mümkünse yeniden yapılır.¹²⁰ Bu bağlamda, tüketim ve dünyanın yeniden büyülenmesini içeren ilişki düzleminde sahtesine benzemek için sahici olanın yeniden elden geçirilmesi içerisinde değerlendirilebilecek olan yapay kutsallıklar da kutsallıkları kendi gerçekliğinden değil, ama kendi gerçekliğine doğru saptırabilir (saptırır).

3. Gündüz Düşlerinin Yetişkin Çocuğu ve Yapay Kutsallıklar

Modernliğin klasik evresinin hikâyesi “Kırmızı Başlıklı Kız”¹²¹ ise günümüzün hikâyesinin “Çirkin Ördek Yavrusu”¹²² olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle modernliğin bildik sorunları ve sonuçları bağlamında sorunlu bir şimdiden (dünyadan) bir yer-yüzü cenneti yaratmakla; masalın çirkin ördek yavrusundan beyaz-güzel bir kuğu yaratımı arasında bir benzeşim kurmak olanaklı geliyor bize. Çünkü bizler dünyaya gelmiş olmakla koşullarımız ya da yaşayacaklarımız ne olursa olsun her şeyin en iyisini hak ettiğimize (beyaz-güzel bir kuğu olacağımıza) inandırılmış bir devrin “çocuklarıyız”.

Daha önce bugüne (günümüze) ilişkin değerlendirmeler yaparken çocuksuluk tavrı (yetişkin çocuk) ve gündüz düşleri temalarını kullanmıştık. Şimdi bu temalara uygun bir kalıp kullanmak –ya da

¹²⁰ Debord, Guy, age, s. 215

¹²¹ Kırmızı Başlıklı Kız malsalı için bkz. **Kırmızı Başlıklı Kız**, Haz: Şebnem Kanoğlu, Resimleyen: Gülinaz Şafak, Timaş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006.

¹²² Çirkin Ördek Yavrusu masalı için bkz. **Çirkin Ördek Yavrusu**, Der: Bayram Özcan, Resimleyen: Vildan Öner, Ünlü Yayınları, İstanbul, 2008.

bir perspektif geliştirmek- adına, gündüz dūřlerinin yetişkin çocuğu ve yapay kutsallıklar arasında kurmayı deneyeceğimiz ilişkiye dair tartışmayı, bu çok bildik iki farklı ocuk masalı (Kırmızı Başlıklı Kız ve çirkin rdek Yavrusu) zerinden başlatacağız...

Pek çoğumuz hatırlayacaktır; annesi, yaşlı ve hasta olan nine-sine yaptığı şurup/çorbayı Kırmızı Başlıklı Kızla gönderirken ona sorumluluk verdiği gibi kahramanımızda bu sorumluluğu severek kabul etmektedir. Çünkü kahramanımız, ailesi için ve onun bir parçası olarak bir şeyler yapıyor olduğunu dūřünmektedir (Tıpkı modernliğin klasik evresinde insanların ulus, sendika ya da diğer birliklerin bir parçası olarak sorumluluk aldığı ve onların bir parçası olarak bir şeyler yaptığını dūřünmesi gibi). Oysa irkin rdek Yavrusu masasında aile, en başta kahramanımızın varlığıyla (farklılığıyla) birlikte bütünlüklü bir yapı şeklinde görülmez ("ev-sizlik" kahramanımızın kaderi olarak ortaya çıkmaktadır). Bundan başka çirkin ördek yavrusuna bir sorumluk verilmediği gibi (al-masının beklendiği tek sorumluluk kendi yaşamının sorumluluğudur), görmezden gelinmekte ve aşağılanmaktadır. irkin rdek yavrusu için tek çıkış yolu büyüdüğünde herkesi büyüleyecek byyl bir değişim geçireceği gerçeğidir. (Tıpkı modernliğin farklı evresinde evsizlik-yurtsuzluk sorunu ile karşı karşıya kalan ve parçalanmış yaşamların aktörlerinin kendi yaşamlarının sorumluluğu ile bař bařa bırakılması ve görmezden gelinmesi gibi. Ne ki, onlar içinde tüm bu olumsuzlukların göz ardı edilebileceği byyl bir dünya vaat edilir gündüz dūřlerinde).

Diğer taraftan, Kırmızı Başlıklı Kız masasına dönecek olursak, Kurt'un ormanda Kırmızı Başlıklı Kızı gördükten sonra hemen oracıkta onunla yetinmek (onu yemek) yerine daha fazlası için planlama yapması katıksız modern bir tutumken; çirkin rdek Yavrusu masasında hiçbir kahraman plan yapmaz. Yaşam (modernliğin farklı evresinde olduğu gibi) akışına bırakılmış, yaşanı-lan anla sınırlı olarak görülmeye çalışılmıştır.

Yine Kırmızı Başlıklı Kız masasında kahramanımız herkesle iyi geçinmeye çalışan, iyi kalpli ve benzeri kişilik özellikleri ile ta-numlanmaktadır (klasik modernlik evresinin aile ve özellikle

Okul'un iyi yurttaş yetiştirmek ideali ve çabası ile paralellik kurmak mümkündür). Oysa, Çirkin Ördek Yavrusu masalında kahramanımız malum nedenlerle mutsuz, şikâyet eden ve başı sürekli belaya giren bir yurtsuzdur. Ayrıca Kırmızı Başlıklı Kız masalı tahayyül ettiğimizde sınırlı bir zaman ve uzamda meydana gelirken; Çirkin Ördek Yavrusunda özellikle uzam kahramanımızın kanatlarının altında (modernliğin farklı evresinde zaman ve uzamın daralması ve belirsizleşmesini andırır şekilde) daralmıştır.

Kırmızı Başlıklı Kız masalında iyi ile kötü ayırt edilebilecek şekilde belirgin olmasına karşın (yani modernliğin klasik evrenindeki iyinin standart tanımına benzer şekilde ya da iyinin/doğrunun ne olduğuna dair bir üst belirlenimin varlığına benzer şekilde); Çirkin Ördek Yavrusu masalında belirgin bir iyi-kötü tanımlaması yoktur. Herkes (farklılıkları) kendi gerçekliği içinde kabul edilmekte ve başkalıklar mutlak bir olumsuzlamaya tabi tutulmaktadır (neredeyse modernliğin farklı evresinde farklılıkların kendi içinde değerlendirilmesi ve çoğulculuğun salık verilmesi gibi).

Ve son olarak, Kırmızı Başlıklı Kız masalında mutlu sona hep birlikte ulaşılırken (modernliğin klasik evresinde ulus gibi); gündüz düşlerinin herkes için geçerli olsa da tek tek bir anlam ifade edişine benzer şekilde, Çirkin Ördek Yavrusu masalında mutlu son tek başına karşılanır. Ve bu mutlu son nasıl ulaşıldığının bir önemi olmaksızın tek başına kazanılır (günümüzde hepimizin ulaşmaya çalıştığı gibi). Yani Mattelard'ın da dediği gibi, artık insanlık için topyekun, hep birlikte büyük kurtuluş öyküleri değil, tek tek ve bunun bir sonucu olarak miyop bakışlı tekno-ütöpik fragmanlar vardır.¹²³

Demek ki, bugün, yani modernliğin farklı evresi için konuşulduğunda, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu olarak, bizleri asasıyla Kızıl Denizi ikiye bölerek karşıya geçirecek bir Musa beklentimiz yoktur ama, hepimiz asalarımızla Kızıl Denizi ikiye ayırıp kurtuluşa ya da vaat edilen topraklara tek başımıza ulaşacağımıza inandırılmış Musalarız. Bu bağlamda gündüz düşlerinin yetişkin

¹²³ Mattelard, Armand, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, s. 395

çocuğunun yapay kutsallıklarla ilişkisi de burada başlamaktadır ya da gündüz düşlerinin yetişkin çocuğunun kutsallık atfettiklerinin yapaylığı da atfettiklerinden bağımsız olarak kendi koşullarından kaynaklanmaktadır.

Peki seçilmişliği kendinden menkul olan ve kendi اساسıyla sadece kendisi için denizleri ikiye bölmeye çalışan (ve bunu yapabileceğine inanan) gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu kimdir?

Biz bu kısımda, sorumuzun gereği olarak, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğunu tanımlamak için kullanılabilecek pek çok özellikten, daha önce de kısaca sözünü ettiğimiz, “bölünme” kavramını kullanmayı tercih edeceğiz. Sartwell, bunu (bölünmeyi) insanların oturdukları yerden güven içinde dünyayı (dışarısını) seyreden bir tür sinema seyircisi ya da belki bir fotoğraf albümünün yapraklarını çevirerek fotoğrafların yeniden canlandığı anılarla sersemleyen birini göz önüne alarak düşünür. Ona göre bu bölünme sayesinde kişi fotoğrafların temsil ettiği deneyimleri artık güven içinde seyreden biridir. Bu bağlamda bölünmede önemli olan insana, “olup biteni güven içinde seyredebilme” imkânının ne şekilde olursa olsun sağlanabiliyor olmasıdır. Böylece insanların neden şeyleri imgelere indirgeme ihtiyacı duyduklarını da anlamış oluyoruz: İmgeler güvenlidir.¹²⁴

Öyle anlaşıyor ki, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğunu tanımlamak için başvurduğumuz “bölünme”, bir yönüyle de, güvenlik ihtiyacı karşısında başvurulmuş yaşamsal stratejilerden biridir. Bu bağlamda gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu, gündelik yaşamının parçalanmış öğeleri ve riskleri karşısında bir tür güvenlik refleksi geliştirerek imgeler dünyasına yaklaşmaktadır (saklanmaktadır). Yine Sartwell’e sözü bırakarak daha açık ifade etmek gerekirse; burada söz konusu olan dünyayı, dünyanın tasviri ile karıştırmak ya da, daha doğrusu, dünya yerine bir tasvir koymaktır.¹²⁵ Kaldı ki, anılan tasvire olanak sağlaması bakımından ekran kültürünün hemen hemen her yeri kuşatması karşısında yeni bir

¹²⁴ Sartwell, Crispin, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, s. 19-20

¹²⁵ Sartwell, Crispin, *age*, s. 24

“taklit gerçeklik düzeni”ne girmekte olduğumuza ilişkin görüşlerle artık daha sık karşılaşıyoruz.¹²⁶

Bölünme gerçeklikler ve gerçek yaşamsal koşulların riskli yönlerinden uzaklaştırıcı bir güvenlik sağlayıcı olmanın yanında yine gerçek koşulların doyumunu engellediği zevklerimizin, arzularımızın da bir şekliyle (hatta nasıl olursa olsun) tatmin bulmasında ya da daha önemlisi tatmin bulacak olmasına inandırılmış olmamızda oldukça önemli bir işleve sahiptir.

Böylece özel bir duyu türü olan “beklenti duyuları” ruh halimizin aracılığı içerisinde uyanırken görülen düşleri (gündüz düşlerini) teşvik ederler.¹²⁷ Artık söz konusu olabilecek korkularımız ve arzularımız, bir bölünme biçimi olarak gördüğümüz gündüz düşleri aracılığıyla görmek istediğimiz kalıplar içerisinde sanki bizim özgül deneyimimizin bir parçasıy-muş gibi yaşantılanmaya çalışılırlar. Parçasıy-muş gibi terimini kullanıyoruz çünkü Robins’in de vurguladığı gibi deneyim yoluyla öğrenme içinde bilinmeyenle yüz yüze gelmeden kaynaklanan acı verici, korkutucu veya hayal kırıklığı yaratan duygulanımları ve durumları kabul edebilme ve değiştirebilme iradesi,¹²⁸ bir bölünme biçimi olarak gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu için söz konusu değildir.

Anılan acı verici, korkutucu ve hayal kırıklığı yaratan duygulanım ve durumlar arasında “ölüm” (neredeyse tüm bölümler içerisinde bir süreklilik sağlamak adına bu temayı kullandık) bir bölünme biçimi olarak gündüz düşlerini ve onun muhatabının yetişkin çocuk tavrını açıklayabilmek için iyi bir örnek olabilir. Başka bir deyişle bir tür deneyimle öğrenme biçimi olarak ölüm karşısındaki değişen (değiştiğinin iddia edildiği) tutumlar, kayıp veya yitirilenler bağlamında gündüz düşlerinin sakınlı duruşunu daha iyi gösterebilir. Yani deneyim yoluyla gerçekliğiyle temas ettiğimiz kayıplarımız ya da yitirdiklerimiz karşısında gerçeği kabul etmek zorunda kalmak yerine, onu görmezden gelebileceğimiz

¹²⁶ Robins, Kevin, *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*, Çev: Nurçay Türoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 22

¹²⁷ Ernst, Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s.

¹²⁸ Robins, Kevin, *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*, s. 55

imkânları sonuna kadar zorlamak (hatta yaratmak) daha uygun bir tavır gibi gelmektedir gündüz düşlerinin yetişkin çocuğuna.

Ölümün bizden saklandığı, hatta bir önceki yüzyılın seks tabusunun yerini alarak ‘son büyük tabu’ haline gelmiş olduğunu belirten Craib, modernliğin farklı evresinde, sanki ölüm karşısında omuz silmek mümkün-*müş gibi* davranıldığına dikkatleri çekmektedir. Ona göre ölüm günümüzde, önce tıp kurumlarında bir tür alt-bölüm haline getirilerek tecrit edilmiş bir alana, sonra ise bu konuda uzman kurumlara (bakım/huzur evleri) taşınmıştır. Ve ölüm özel yerlerde, hastanelerde, huzur evlerinde kısacası evlerden uzak yerlerde gerçekleşmektedir artık. Bununla birlikte toplum tarafından onaylanmış geleneksel yas tutma alışkanlıkları da birer birer kaybolmaya başlamıştır. Öyle ki, kederlenmek için çok küçük bir “toplumsal alan” bırakılıyor ve çoğu kez bu süreç ceneze töreniyle bitirilmeliymiş gibi görünüyor.¹²⁹

Ölümü karşılama ve yas tutma alışkanlıklarından da çıkarsanabileceği gibi, ölüm karşısında sergilenen sakınlı tavır, sonuçta doğal bir gerçeklik olarak ölüm konusunda insanların yalnızca *var-mış gibi* tutum takınmalarına neden olur. Bu, ölümü öldürerek, onu gerçekliğinden (var olduğunu deneyimleyerek duyumsamaktan) kendi gerçekliğine (*var-mış gibi yapmaya*) saptırır ve ölüm de yapaylaşır. Ölüm bile öldürülebildikten (yapaylaştıktan) yani var olmakla-olmayış arasındaki bu trajik kopuş bile ambalajlanarak birincil yaşam alanlarından kovulduktan (hastanelere-morga ve huzur evlerine taşınması vurgusu burada da yineleniyor) sonra gündüz düşlerinin yetişkin çocuğunun -*miş gibi* deneyimlediği dünyasını elinden alabilecek en büyük tehlike de bertaraf edilmiş olur. Bu şekliyle gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu sürekliliği sonlandırılmayan bir gerçeklik iddiası olarak dayatır kendini ve dünyasını. Söz konusu gerçeklik! dünyası ölüm başta olmak üzere, acı, kayıp, düş kırıklığı ve neredeyse tüm olumsuzlukların kapı dışarı edildiği bir gündüz düşleri dünyasıdır. Bu bir bakıma (özellikle Müslüman olan ülkemizde herkesin bilebile-

¹²⁹ Craib, Ian, **Hayal Kırıklığı**, s. 26, 28

ceği) “hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünyaya yarın (hemen) ölecekmiş gibi öte dünyaya” değişinde de esaslı bir değişiklik gerektirmektedir. Buna göre modernliğin farklı dünyasında insanlar için geçerli olacak tutum; hiç ölmeyecek-*miş gibi* bu dünya için çalışmaktır.

Kader anlayışı insanlığın kaçındığı felaketleri ve olumsuzlukları bağrına basar. Yaşanılanları kader anlayışı gereği yorumladığımızda bunlar (felaket ve olumsuzluklar) varoluşumuzun doğal parçaları olarak dururlar. Kader anlayışı kontrol etme gereksinimimizi dağıtıp aşar ve özellikle duygusal gerçekliğin sahici bir biçimde duyumsanmasına ve bu gerçekliğin etkilerinin yaşanmasını sağlar.¹³⁰

Ne ki, hiç ölmeyecek-*miş gibi* bu dünya için çalışmak (özellikle büyük dinlerin en esaslı anlamlandırma ilkelerinden biri olan) “kader” anlayışında da kırılmalara sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu için yaşam, kaderin kucağına bırakılamayacak kadar değerlidir (çünkü yaşamı, başarması gerektiğini düşündüğü bir projedir kendi hesabına). Ölüm başta olmak üzere tüm acılar, mutsuzluklar ve başarısızlıklar duyumsanmayabilir, kontrol edilebilir ve gerektiğinde ertelenebilir (unutulabilir, yok-*muş gibi* tutum takınılabilir) gibi görülmek istendiğinden kader sığınabilecek bir liman değil, şansızlıklar (olsa olsa şanssızlıktır ve olası şanslı durumlar düşlenir) insanı vurduğunda isyan edilecek bir şeydir artık.

Şimdi, yani hem varoluşumuza ilişkin en trajik kopuşu (ölüm) görmezden gelip hem de yaşadıklarımızı anlamlandırma biçimlerimizin geleneksel koordinatlarında (kader anlayışı gibi) meydana gelen esaslı değişikliklerden sonra, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğunun kutsallıklarla olan ilişkilerinin de yapaylaşmış olabileceğini öne süremez miyiz? Ya da daha da basitleştirecek, modernliğin farklı evresinde, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğunun kutsallıklarla ilişkisi veya kutsallık atfettikleri yapay bir aşkınlama biçiminin sonucu değil midir?

¹³⁰ Robins, Kevin, *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*, s. 55

Yapay ortamlar hatta tanımlamalar yaratarak gerçek toplumsal ortamlardaki olumsuzlukları yok sayabileceğimizi ve bunun söz konusu olumsuzlukların üstesinden gelme çabası olarak görülebileceğini¹³¹ göz önünde bulundurursak sorduğumuz soruya evet demek olanaklıdır. Örneğin beş yıldızlı otellerde tüm unsurları ile (A'dan Z'ye) pahalı (lüks) bir düğün merasimi gerçekleştirip –ki bu parasal gücü olan herkesçe yapılabilecek ve bu şekliyle eleştirilebilecek yanı olmayan bir şeydir- sonra da bu düğünü “İslami düğün” tanımlaması içerisinde izah etmeye kalkarsanız, birileri bunun İslami niteliğinin yapay olduğunu düşünebilir.

Hiç ölmeyecek-*mişiz gibi* bizi dünyaya bağlayan gündüz düşlerinin ya da tersinden, gündüz düşlerinin biçimlendirdiği yaşam bizde hiç ölmeyecek-*mişiz* duygusunu güçlendirdiğinden, modernliğin farklı evresinin insanı (yetişkin çocuk) için kutsallıklar da, tasvirini yerine koyduğu büyümlü dünyasının içerisinde zorunlu olarak yapaylaşmaktadır.

Gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu için deneyimlerin acı veren, hüznölendiren, düş kırıklığı yaratan vb. sonuçları ile karşılaşma olasılığı onu o denli rahatsız etmektedir ki, bu ona, kimi zaman deneyimlemeden de ya da duyumsamaksızın da gündüz düşlerinin yarattığı “hikmet” boşluğunu doldurabileceğini düşündürmektedir. Örneğin modernliğin farklı evresinde seküler yaşam formlarının özellikle dindar insanlar için nasıl bir hikmet boşluğu yaratmış olabileceğini kafamızda canlandırdığımızda, anılan hikmet boşluğunun doldurulmasında yaşananlar (deneyimlenenler) üzerinde değil de, aktarılanlar (başkalarına ait olduğu düşünülen/varsayılan) üzerinden bize –miş gibi hissettiren “sır dizilerini” burada anabiliriz. Sır dizileri bu bağlam içerisinde hikmet boşluğunu dolduran sentetik bir dolgu malzemesidir (yapay kutsallıklar rolünü üstlenmektedir).

Film, der Adorno, gündelik algı şemalarının aynısını taklit etmeyi amaçladığından, dışarısını, sokakları, izlediği filmin bir tür devamı olarak algılayan izleyici (gündüz düşlerinin yetişkin ço-

¹³¹ Robins, Kevin, *age*, s. 40

cuğu) film ile gerçekliği doğrudan özdeşleştirmek (gerçek dünyanın yerine bir tasvirini koymak) üzere eğitilir. Örneğin toplumsal kurallara aykırı bir aşk yaşayan bir kadın kısa süren mutluluğunu hayatıyla ya da başka bir biçimde trajik bir sonla ödese de –tıpkı sır dizilerinde olduğu gibi- düzen ve olması gereken kutsanıp trajik sona neden olan edim yozlaştırılır. Burada sonu trajik film, bir tür ıslah etme (hikmet boşluğunu sentetik dolgu malzemesiyle doldurma) aracına dönüşür.¹³² Hikmet boşluğu bu şekliyle doldurulmuş olur mu bilinmez ama “hikmet” sayılanların kutsallıklarla ilişkisi –mış gibi yapılanın tasvirine dayandırıldığından yapaylık her yönüyle kendini belli eder.

Taklitlerin gerçek hale geldiği, gerçek olanın ise taklidinin niteliklerinden pek çoğunu devraldığı günümüz modernliğinin bir hayli farklılaşmış koşullarında kültürel biçimlere ne olduğu sorusu son derece önem kazanmaktadır.¹³³ Kültürel biçimler bildik şekliyle, deneyimlerin (yaşantıların) biçimlendirdiği örüntüler olmasına karşılık, günümüz koşullarında, yani –mış gibi yapmak suretiyle deneyimlerin bile simüle (yapay bir biçimde üretildiği) edilebildiği modernliğin farklı evresinde, dinin/kutsallıkların yeniden canlanma süreci içerisinde olduğunun iddia edildiği kültür de (yaşama formları da) yapaylaşmıştır. Böylece kutsallıklarla ilişkisi bağlamında gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu da, yaşama formlarının yapay bir biçimde yeniden ve yeniden üretilbildiği bir kültürün ürünü/uzantısı olmaktadır.

Yeniden ve yeniden üretilabilen, teşvik edilen, dışarıklı hamlelerle şekillendirilen bu kültürel biçimler içerisinde varlık bulan yaşama dünyalarında, gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu ile kutsallıkların ilişkisini son bir örnekle şu şekilde ortaya koyabiliriz:

Örneğin, kredi kartlarının icadının nasıl bir alt-üst oluşa denk geldiğini ve bunun da ifade etmeye çalıştığımız dışarıklı müdahalelerle yaşama formlarının yapay olarak yaratılmasına katkıları üzerinde durulabilir.

¹³² Adorno, W. Theodor, *Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi*, s. 55

¹³³ Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, s. 323

Modernliğin farklı evresinin bize ödemenin ertelenmesini vaaz etmesini (tıpkı ölümün de ertelenebilir olduğunu vaaz etmesine benzer şekilde) akılda tutarak; modern yaşamın özeti tasarruf defterleri ise, günümüz yaşam koşullarının temel paradigmasının da kredi kartları olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹³⁴

Kredi kartlarının icadının zamanla olan ilişkimizi neredeyse yeniden düzenleyerek süre duygumuza kısa devre yaptırdığına vurgu yapan Bruckner'e göre, tasarrufu ön plana çıkaran modernliğin klasik evresinin aksine, günümüz koşullarında krediyle birlikte başlardaki aşırı ilkeci ahlâk tersine çevrilmiştir. Artık, bir şey beklemeden, zaman geçirmeden sahip olmak ve bunun özendirilmesini öngören bir hazcılık biçimi ortaya çıkmıştır. "Nereye isterseniz" "ne zaman isterseniz" diye haykıran ATM'ler dünyasında, babalarımız gibi arttırtmak, hesaplamak, vazgeç(ebil)mek (-miş gibi yapmak değil) için değil de, almak ve ısrarla istemek için yetiştirildik. Burada kredi kartları elde etmek için ödemek zorunda olmanın acısını, zorluğunu gizlemektedir. Bu bağlamda gündüz düşlerinin yetişkin çocuğu, geleceğini arzuları için ipotek ederken, elde etmeye can attığı nesneye hemen (bedel ödmeden) sahip olmanın allak-bullak edici ayartıcılığı içerisinde geleceğini erittiğini unutuvermektedir.¹³⁵

Nasıl bir yaşam süreceğimizden bunu nasıl biri olarak gerçekleştirebileceğimize kadar, isteklerimizin yerine getirilmesi ve sakınlı durmamız gerektiğini düşündüğümüz her şey için karşılığı olmaksızın elde etme ve sakınma imkânı sağlayan ve önce yaşa sonra ödersin mantığını gerçeğe dönüştüren kredi kartları, *-miş gibi yapabilmenin* olanaklarını sonuna kadar kullanırmak ister bizlere. Yaşamlarımızı içerisinde bizim doldurmamıza izin verilen bir alış-veriş sepetine dönüştüren kredi kartları, istediğimiz, arzu ettiğimiz, olmak istediğimiz ya da görünmek istediğimiz gibi olmamızı mümkün kılacağına inandırıldığımız her şeyi satın alabilir bizim için. Yalnızca maddi doyumlar yoktur bu alış-veriş sepetinin içerisinde kredi kartları manevî-aşkın duygularımızla ilgili do-

¹³⁴ Bauman, Zygmunt, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri**, s. 15

¹³⁵ Bruckner, Pascal, **Masumiyetin Ayartıcılığı**, s. 61.

yumlar da sağlayabilir. Kredi kartı veya kredi kullanarak kurban kesme, hacca ya da umreye gitme veya dini içerikli yardımlarda bulunma günümüz dünyasında sıklıkla karşılaşılan durumlardır. Bunlar, söz konusu edimlerin (kurban kesme-hacca gitme) kutsallığını yok saydıramaz belki ama kutsallığı gerçekliğinden kendi gerçekliğine doğru saptırarak yapaylaştırabilir. Bu bağlamda “tehlike” (yapaylık) değer verdiğimiz kutsallıkları kendimiz olabilmek için bize dayatılan alış-veriş sepeti içerisinde düşünebildiğimizde kendini gösterir.

SON SÖZ

İslam'ın kutsal kitabında da adı geçen, hatta yaşam hikâyesinin de anlatıldığı¹ Yusuf peygamber ile Züleyha'nın hikayesini pek çok insan bilir. Züleyha, Yusuf peygambere olan sevgisinin, onu yapmaya ittiği her şeye karşın ilgisine kayıtsız kalan Yusuf peygambere yönelik sözlü tehditlerde bulunmaya yönelttiğinde aralarında şu diyalog geçer:

Züleyha: *-Sana zalimce eziyetler edilecek!*

Yusuf: *-Tanrı Zulüm edilenlerin yanındadır.*

Züleyha: *-Senin açlıktan ölmeni sağlayacağım!*

Yusuf: *- Tanrı açları doyurur.*

Züleyha: *- Seni zindana attıracağım.*

Yusuf: *- Tanrı tutsakları serbest bırakır.*

Züleyha: *- Seni acınacak hale getiririm!*

Yusuf: *-Tanrı, onların başını tekrar dik tutmasını sağlar!*

Züleyha: *- Gözlerini yuvalarından çıkarırım!*

Yusuf: *- Tanrı körlerin görmelerini sağlar.²*

¹ Bkz. Kur'an, 12;1-111.

² Graves, R-Patai, R., **İbrani Mitleri: Tekvin-Yaradılış Kitabı**, Çev: Uğur Akpur, Yay Haz: Ömer F. Oyal, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 358

Kuşkusuz, anılan İbrani peygamberinin Tanrı'dan beklentilerinin insanın aklıma ya da başına ne gelirse gelsin bundan kurtulmasını sağlayabilecek olanı kapsamayı, geleneksel toplumların Tanrı imgesine yükledikleri anlam ve ondan beklentilerinin boyutunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Her şeye kadir ve mutlak bir Tanrı tasavvurunun yeryüzünü tüm unsurlarıyla biçimlendirdiği modernlik öncesi dünya, deyim yerindeyse Tanrı'nın dünyasıdır. Oysa bu çalışma içerisinde de sıklıkla vurgulandığı gibi modernlik, Tanrı imgesi, Tanrı'dan beklentiler ve kısacası Tanrısal olanla (kutsallıklarla) ilgili pek çok alanda, başta akıl ve bilim olmak üzere çeşitli "yerine koymalarla", bize bir "Kaybolan Tanrı" benzetimi yaptıracak derecede Tanrısız bir dünyadır. Biz bu genel saptamayı (karşıtlığı) metin içerisinde geleneksel toplumlar ve dünyevî olanın kutsallaştırılması ile modern toplumlar ve kutsal olanın dünyevîleştirilmesi biçiminde serilmlemeye çalıştık.

Geleneksel ve modern toplumların dinsel olana mesafeleri bakımından aralarında var olduğu kabul edilen karşıtlığın ortadan kalkıyor olduğunu hissettirecek kadar dile getirilen dinsel canlanma (desekülerizasyon) iddialarının kışkırttığı bu kitap, temel hipotezi olan (yapay) kutsallıkları, modernliğin farklı evresinin kendine özgü koşulları içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır. Bu çalışmaya göre söz konusu niteleme (yapay kutsallık) farklı modernlik evresinin koşullarının bir gereğidir. Bu bağlamda metin içerisinde de zaman zaman dile getirilmeye çalışıldığı gibi, yapay kutsallıklar, insanların yüzlerce, hatta binlerce yıldır mukaddes saydığı dinsel değerlerine bir tür yapaylık etiketi yapıştırılmakta; farklı modernlik koşullarının genel tutumunun, kutsallıkları kendi gerçekliğinden değil, ama kendi gerçekliğine saptırdığını ortaya koymaktadır.

Daha da açmak gerekirse, farklı modernlik evresinin biçimlendirdiği genel tutum ve koşullar, kutsallıkları kendi gerçekliğinden saptırmamaktadır. Kaldı ki, dinsel olanın veya kutsallıkların kendi gerçekliğini sahici bir biçimde yaşama yansıtabileceği (temsil) koşullar geçmişte kalmıştır. Bu evrenin yaptığı, kutsallıklara kendi gerçekliği (koşulları) içerisinde temsil edilme noktasında kolay-

lıklar sağlayarak hatta onları teşvik ederek kendisinin bir parçası olmaya zorlamasıdır. Bizi kutsallıkların yapaylığına/yapaylaştırıldığına ilişkin bir kavramsallaştırma yapma ve bunun içini doldurmaya iten de budur. Böylece, pek çoğumuzun, kutsallığa ilişkin bir yapaylık nitelemesinden rahatlıkla çakarsayabileceğimiz kutsallıklara ilişkin bir saygısızlığı kabul etmemiz söz konusu değildir. Hatta yapay kutsallıklar kavramsallaştırması, kutsallıkların, modernliğin farklı evresinde, –mış gibi yapmanın dayanılmaz hafifliği içerisinde, dekoratif bir unsur veya bir aksesuar gibi kullanılmasına karşı bir itiraz şeklinde de okunabilir.

Bir dış etki sonucu kullanılamayacak derecede zarar görmüş bir “el” düşünelim. Dokularına varıncaya kadar zarar gören ve artık eskisi gibi olması mümkün olmayan bu elin kesilmesinden; hem kaybın gizlenmesi (psikolojik bakımdan) hem de söz konusu olabilecek kaybın, elin artık kullanılamayacak olması (maddi-fiziksel) bakımından, ortaya çıkaracağı elverişsiz/verimsiz durumu gidermek için (yapay) protez bir el takılabilir. Modern(lik) öncesi ile sonrasının, metin içerisinde de kullandığımız şekliyle, yol açtığı kopuşun dinsel olan ve kutsallıkların başına getirdiği de bu “el”e benzetilebilir. Böylece modernliğin farklı evresinde yapay (protez) kutsallıklar, değişen ne olursa olsun insanlar için değişmeyen aşkın bir güce bağlanma ihtiyacını gidermede önemli bir işlev üstlenirken –ki pek çoğumuzun önemseydiği de budur–; diğer taraftan üretim biçiminin yeni şekli olan tüketim ekonomisi ve toplumu için de verimli/elverişli bir biçimde kullanılabilmektedir.

Günümüzde dinsel olanın (kutsallıkların) temsil biçiminin, modernliğin enikonu ortadan kaldırmaya çalıştığı, kutsallıkları farklı modernlik evresinin kendi gerçekliğinin bir uzantısına dönüştürülmüş olduğu sonucuna ulaşılan bu çalışmadan hareketle şunları da ileri sürmek olanaklıdır:

İlk olarak yukarıda da vurguladığımız gibi, değişen ne olursa olsun insanların aşkın bir güce bağlanma ihtiyaçlarının devam ettiği/edeceği gerçeğini akılda tutarak, günümüzde, tüm modern dünyada insanların inançlarının/inanma ediminin kendisinin yapay olduğu öne sürülemez. Çünkü inanma, manevî bir bağlanma

biçimi olarak, dinsel olanın temsil biçimi ne olursa olsun sahici bir karakter taşır. Ne ki, aynı şeyi onun temsil ediliş biçimi için söyleyemeyiz. İncanın sahiciliği veya dinsel olanın sahici temsiline aykırı olacak şekilde, kutsallıkları gerçekliğinden kendi gerçekliğine doğru saptıran günümüz modernlik koşulları kutsallıkların temsiliini katıksız bir yapaylık üzerine inşa eder.

Yaşantılanan koşullarda yapaylığı önne sürdüğümüz kutsallık(lar) veya öte dünyadan beslenmeyen kutsallık, gözyaşı dökmeksizin ağlamak gibidir. Gözyaşı dökerek ağlamakla gözyaşı dökmeksizin ağlamak arasında esaslı bir fark vardır: ilkinde ağlama edimi ağlayanı "ağlanan şeyin" bir parçası yaparken; ikincisinde söz konusu edim "ağlanan şeyi" tam da bu nokta da dışlar ve kendi koşullarından uzaklaştırmak ister. Birincisine acı, üzüntü ikincisine ise, ürkme, korkma ve kimi durumlarda tikslenme eşlik eder. Üzüntü ve acı sahicidir çünkü deneyimlemenin –deneyim konusu son bölümde tartışılmıştı- bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ürkme, korkma ve tikslenme ise, bir yönüyle, en azından deneyimlemekten bir tür kaçış yolu olarak deneyim dışıdır ve bu anlamda sahici olanın dışındadır.

Deneyim dışı olana tutkulu bağlılığımızın içinde yer aldığımız koşulların sonuçları bağlamında bir değerlendirmesini yapmıştık. Şimdi rahatlıkla, deneyim-dışı olana tutkumuzun ayarttığı –*miş gibi yapmanın* kutsallıklar açısından sahiciliğini alıp götürdüğü sayısız şeyi kafamızda canlandırmak mümkündür. Örneğin son yıllarda moda olan, Hollywood yıldızlarından ülkemizdeki popüler isimlere ve nihayet genç insanlara varıncaya dek herkesin taktığı kabala bileklikleri iyi bir örnektir. Burada Kabala Bilekliği, hem deneyim-dışı olana tutkumuzu hem de iyi şans veya koruma vb. niyetler üzerinden bir tür kutsallık atfedilmesi bakımından, (yapay) kutsallıkların kimi durumlarda evrensel bir kılığa bürünebileceklerini göstermesi bakımından anılmaya değerdir.

Kabala öğretisinin bugün nasıl yorumlandığı veya bu öğretiye bağlı grupların söz konusu bilekliği nasıl değerlendirdiğini bir tarafa bırakacak olursak; İbrani mitlerinde kabala bilekliğine karşılık

geleceğini öne süreceğimiz kırmızı bir ipin bileğe bağlanması ile ilgili şöyle bir anlatı yer alır:

Kayınbabası olan Yahuda'dan (üzerindeki dul giysilerini çıkararak, peçe örtmek suretiyle kendini gizlemesi sonucu) hamile kalan Tamar'ın doğum vakti gelince rahminde ikiz çocuk olduğu anlaşılmıştır. Doğumu yaptıran ebe o esnada ilginç bir olayla karşılaşır. Buna göre doğum başlar başlamaz ikizlerden biri elini dışarı çıkarır. Bunu gören ebe çocuğun elini yakalayıp bileğine kırmızı bir iplik bağlar ve bu önce doğdu der. Ne ki, bileğine kırmızı iplik bağlanan çocuk elini geri çeker ve o sırada kardeşi doğar. Ebe, "kendine böyle mi gedik açtın" diye söylenirken bileğine kırmızı iplik bağlanmış olan diğer çocuk da doğar.³

Burada Tekvin yaradılış kitabında anlatılan bu mitin nasıl yorumlanması gerektiğini İbrani inancı uzmanlarına bırakmalıyız. Günümüzde evrensel ölçekte popüler olan kabala bilekliğine dönecek olursak, geçmişte dine dayandırılarak yapılmış olan pek çok savaşı ve dinsel farklılıkların tarihe not düştüğü düşmanlıkları aklımızda tutmak önemlidir. Çünkü bu, İbrani dinsel geleneğinde yer alan bir nesnenin kendisine etrafıca anlamlar yüklenilerek, evrensel ölçekte –deneyim-dışı olmaktan kaynaklanan- ortak bir (yapay) kutsallığa dönüştürülmüş olduğunu rahatlıkla anlamamızı kolaylaştıracaktır. Böylece kabala bilekliği veya uzak doğu dinlerinin/öğretilerinin benzer şekilde evrensel ölçekte kullanımı yaygın olan nesneleri, deneyim-dışı olana tutkuyla bağlılığımızın kendi yaşam koşullarımızın deneyim yükünü kaldırmayışımızın bir sonucu olarak belirlemektedir.

Klasik modern evrenin en bildik özellikleri arasında gösterilen toplumsallığın günümüz koşullarında ortadan kaybolduğu tartışmalarını hatırladığımızda, yapay kutsallıkların, deneyim-dışının güvenli sularında da olsa, toplumsal olana dönüş ısrarının zorlama çabaları içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmalıdır. Paylaşılan eyleyiş(ler) ya da katılış(lar)dansa, paylaşılıyor(muş), katılınıyor(muş) gibi yapılanlar –yani deneyimleme-den

³ Graves, R-Patai, R., **İbrani Mitleri: Tekvin-Yaradılış Kitabı**, s. 343-344

deneyimliyor-muş gibi yapılanlar- üzerinden değerlendirildiğinde sözünü ettiğimiz toplumsallığa dönüş imkânlarının ve bunun başarıldığıнын düşünöldüğü örneklerinin de yapaylığı üzerinde durmak olanaklı olabilir ki, son sözün içerisinde bunun üzerinde daha fazla durmayacağız.

Pek çok dini inanç biçiminin, dine karşı duruşları ve onu tahribe yönelik tüm oluşları, sorumlularını da bulmak veya tanımlamak suretiyle, şeytanın veya ruhunu şeytana satanlar işi şeklinde yorumladıklarını duymuşuzdur. Bu kitabın bize söylediklerine bakacak olursak; yapay kutsallıklar, ne şeytanın ne de onun avukatlarının işidir. Aksine yapay kutsallıklar şeytanı bile kışkandıracak kadar insan yapımıdır.

KAYNAKLAR

- ADORNO, W. Theodor, **Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi**, Çev: Nihat Ünler-Mustafa Tüzel- Elçin Gen, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- AKTAŞ, Cihan, **Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.
- AKYÜZ, Hüseyin, **Kurumlar Sosyolojisi**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008.
- ANDERSON, Benedict, **Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.
- BAHTIN, Mihail, **Rabelais ve Dünyası**, Çev: Çiçek Öztekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- BARTROP P. R. and TOTTEN S., "The History of Genocide", **Teaching About Genocide: Issues, Approaches and Resources**, Ed: Samuel Totten, Information Age Publishing Inc. 2004.
- BATTAGLIA, Anthony, "Helenistik Beden Kavrayışı ve Hristiyan Toplumsal Etiğindeki Etkisi", **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, Der: Sylvia Marcos, Türkçesi: Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2006.
- BATUK, Cengiz, **Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean, **Tüketim Toplumu**, Çev(ler): Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean, **Baştan Çıkarma Üzerine**, Çev: Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.

- BAUDRILLARD, Jean, **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev: Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt, **Postmodern Etik**, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt, **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, Çev: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt, **Modernlik ve Müphemlik**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003,
- BAUMAN, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum**, Çev: Yavus Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt, **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006.
- BECK, Ulrich, **Risk Society: Towards a New Modernity**, Sage Publications, London, 1992.
- BECK, Ulrich, **Siyasallığın İcadı**, Çev: Nihat Ülner, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.
- BERCÉ, Yves-Marie, **Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler**, Fransızcadan Çev: Muna Cedden, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
- BERGER, P.L.-Berger, B.-Kellner, H., **Modernleşme ve Bilinç**, Çev: Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.
- BERNAUER, James W., **Foucault'nun Özgürlük Serüveni**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- BLOCH, Ernst, **Umut İlkesi Cilt 1**, Çev: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- BORA, Aksu, **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BOURDIEU, Pierre, **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, Trans: Richard Nice, Harvard College and Routledge, 1984.
- BOURDIEU, Pierre, **Masculine Domination**, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- BRUCKNER, Pascal, **Masumiyetin Ayartıcılığı**, Çev: Hamdi Tuncer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Cilt: 22, Milliyet Yayınları.

CAMPBELL, Joseph, **Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri**, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2003.

CHALK, Frank, "Redefining Genocide", **Genocide: Conceptual and Historical Dimensions**, Ed: George J. Andreopoulos, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1997.

CHAWLA, Janet, "Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Tohum, Toprak ve Tahılın Cinsiyetlendirilmiş Temsil-leri", **Bedenler Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, Çev(ler): Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, Ütopya Yayınları, Ankara, 2006.

CLAVÉ, Salvador Anton, **The Global Theme Park Endustry**, Cabi, UK, 2007.

COHN, Norman, "Zaman Nasıl Tükenmektedir", **Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları**, Editör: Malcolm, Bull, Çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2005.

CONDORCET, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine, Tarihi Bir Tablo Taslağı**, Çev: Oğuz Pelttek, Maarif Matbaası, Ankara, 1944.

CORM, Georges, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, Çev: Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

COX, James L., **Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş**, Çev: Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

COWARD, Harold, "Beden ve Üreme Sağlığı Konusunda Hindu Görüşleri: Etik Konular", **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, Çev(ler): Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, Ütopya Yayınları, Ankara, 2006.

CRAIB, Ian, **Hayal Kırıklığı**, Çev: Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

ÇELEBİ, Nilgün, **Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları**, Sebat Ofset, Konya, 1990.

ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çirkin Ördek Yavrusu, Der: Bayram Özcan, Resimleyen: Vildan Öner, Ünlü Yayınları, İstanbul, 2008.

DAVISON, Andrew, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, Çev: Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

DEBORD, Guy, **Gösteri Toplumu**, Çev(ler): Ayşen Ekmekçi & Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006.

- DE LAMARTINE, A., **İmparatorluk Yolu: Türkiye Tarihi 2. Cilt**, Hazırlayan: M. R. Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser, (Tarihsiz).
- DELANEY, Carol, **Tohum ve Toprak**, Çev(ler): Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- DEMİRKENT, Işın, "Haçlı Seferlerinin Mahiyeti ve Başlaması", **Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997.
- DEMİR, Ömer- ACAR, Mustafa, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ağaç Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1993.
- DESMOND, William, **Is There a Sabbath for Thought?: Between Religion and Philosophy**, Fordham University Press, USA, 2005.
- DESROCHE, Henri, **Jacob and the Angel**, University of Massachusetts Press, 1973.
- DIDEROT, **Filozofça Düşünceler**, Çev: İsa Öztürk, Çan Yayınları, İstanbul, 1963.
- DOCKER, John, **Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- DONOVAN, Josephine, **Feminist Teori**, Çev(ler): Aksu Bora-M. Ağduk Gevrek-Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları İstanbul, 1997.
- DOUGLAS, Mary-ISHERWOOD, Baron, **Tüketimin Antropolojisi**, Çev: Erden Atilla Aytekin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- DURKHEIM, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev: Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- DURKHEIM, Emile, **Toplumsal İşbölümü**, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.
- EDLES, Laura Desfor, **Uygulamalı Kültürel Sosyoloji**, Çev: Cumhur Atay, Babil Yayınları, İstanbul, 2006.
- ELIADE, Mircea, **Demirciler ve Simyacılar**, Çev: Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- ELIADE, Mircea, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, 3. Baskı, Konya, 2004.
- ELIADE, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- ELIADE, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt:1**, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2007.

- ELIADE, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: 2**, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- ELIADE, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Cilt: 3**, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- ELIADE, Mircea, **Mistik Hint Erotizmi**, Çev: Renan Akman, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004.
- ELIAS, Norbert- JEPHCOTT, Edmund, **The Loneliness of the Dying**, Trans: Edmund Jephcott, Continuum International Publishing Group, New York-London, 2001.
- EMERSON, Caryl, **Rethinking Bakhtin**, Northwestern University Press, USA, 1989.
- ERDEM, Hüsamettin, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- ERHAT, Azra, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul, 1993.
- EVOLA, Julius, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, Çev: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.
- FEATHERSTONE, Mike, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.
- FICHTER, Joseph, **Sosyoloji Nedir?** Çev: Nilgün Çelebi, Toplum Yayınları, Konya, (Tarihsiz).
- FISKEN, Beth Wynne, "The Art of Sacred Parody in Mary Sidney's Psalms", **Tulsa Studies in Women's Literature**, Tulsa University Press, Vol: 8, No:2 (Autumn 1989).
- FOUCAULT, Michel, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, Çev(ler): Işık Ergüden-Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.
- FOUCAULT, Michel, **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4**, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007.
- FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi Cilt: 1**, Çev: Hülya Tufan, Afa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.
- FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi Cilt: 2**, Çev: Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1988.
- FREUD, Sigmund, **Totem ve Tabu**, Çev: Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.
- FREUD, Sigmund, **Uygarlık Din ve Toplum**, Çev: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1995.

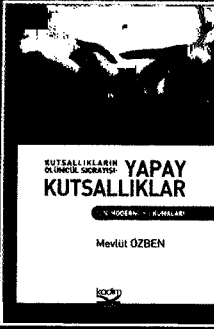
- FUREDİ, Frank, **Korku Kültürü: Risk Almanın Riskleri**, Çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- GAZALİ, İmâm-ı, **İhyau'Ulumid'd-Din**, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985.
- GAZALİ, İmâm-ı, **Kur'ân-ı Kerim'de Kıyamet ve Ahret**, Çev: Ömer Beg, İhlas A.Ş. Yayınları, yayın No: 6, İstanbul, 1991.
- GEORGE, Andrew, **The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian**, Translation: Andrew George, Penguin Classics, 2003.
- GIDDENS, Anthony, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**, Stanford University Press, Stanford, California, 1991.
- GIDDENS, Anthony, **Modernliği Anlamlandırmak**, Çev(ler): Sehat Uyrukulak-Murat Sağlam, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- GIDDENS, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2004.
- GIDDENS, Anthony, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki**, Çev: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- GRAVES, R.-PATAI, R., **İbrani Mitleri: Tekvin-Yaradılış Kitabı**, Çev: Uğur Akpur, Yay Haz: Ömer F. Oyal, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- GREENBLATT, Stephen, **Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare**, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çev: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001.
- HALL, Stuart-JACQUES, Martin, **Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- HAMILTON, Edith, **Mitologya**, Çev: Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, 15. Basım, İstanbul, 2008.
- HAMMER, Joseph Von, **Osmanlı Tarihi Cilt 1**, Çev: Mehmet Ata, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul, 1994.
- HARVEY, David, **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2006.

- HAS HACİP, Yusuf, **Kutadgu Bilig**, Çev: R. Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1994.
- HAVILAND, A. William, **Kültürel Antropoloji**, Çev: Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- HOLBROOK, Victoria R., **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, Çev(ler): Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008.
- HUME, David, **Din Üstüne**, Çev: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
- JOSEPHINE, Donovan, **Feminist Teori**, Çev(ler): Aksu Bora-M. Ağduk Gevrek-Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- KARATANI, Kojin, **Transkritik: Kant ve Marks Üzerine**, Çev: Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- KEARL, M. C.-RINADI, A., "The Political Uses of The Dead as Symbols in Contemporary Civil Religions", **Social Forces**, Vol: 61, No: 3, University of North Carolina Press, 1983.
- KEEGAN, John, **2500 Yıllık Savaş Tarihi**, Çev: Ali Çakıroğlu, Aykırı Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- KENDALL, Diana, **Sociology in Our Times**, Thomsonwoddward Press, London, 2005.
- KENNEDY, Paul, **Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri**, Çev: Birtane Karanakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1996.
- Kırmızı Başlıklı Kız**, Haz: Şebnem Kanoğlu, Resimleyen: Gülinaz Şafak, Timaş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006.
- KLEIN, Naomi, **No Logo: Küresel Markalar Hedef Tahtasında**, Çev: Nalan Uysal, Bilgi yayınevi, Ankara, 2002.
- KRISTEVA, Julia, **Ruhun Yeni Hastalıkları**, Çev: Nilgün Tatal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- KUMAR, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Çev: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2004.
- LARKIN, Katrina, J. A., **The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology**, Peeters Publishers, London, 1994.
- LUPTON, Deborah, **Duygusal Yaşantı**, Çev: Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.

- MALINOWSKI, Bronislaw, **Büyü, Bilim ve Din**, Çev: Saadet Özkal, Kabcacı Yayinevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw, **İlkel Toplum**, Çev: Hüseyin Portakal, Öteki Yayinevi, Ankara, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw, **Vahşilerin Cinsel Yaşamı**, Çev: Saadet Özkal, Kabcacı Yayinevi, İstanbul, 1992.
- MARDİN, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1990.
- MARKS, Karl, **Kapital, Birinci Cilt**, Çev: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2009.
- MATTELART, Armand, **Gezegensel Ütopya Tarihi**, Çev: Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- MCGRATH, Alister E., **Christian Theology: An Introduction**, Blackwell Publishing, 4. Edition, 2006.
- MERT, Nuray, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.
- MORAN, Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.
- MORRIS, Brain, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Çev: Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- NORRIS Pippa- INGLEHART Ronald, **Sacret and Secular**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- OUTRAM, Dorinda, **Aydınlanma**, Çev(ler): Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2007.
- ÖZTİMUR, Neşe, "Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları", **Ocak ve Zanaat : Pierre Bourdieu Derlemesi**, Der(ler): G. Çeğin-E. Köker-A. Arlı-Ü. Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- PADEN, E. William, **Kutsalın Yorumu**, Çev: Abdurrahman Kurt, Sentez Yayınları, Bursa, 2008.
- PAULSON, Ronald, **Hogart's Harlot: Sacred Parody in Enlightenment England**, John Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
- PIRENE, Henri, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, Çev: Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1990.
- RABELAIS, François, **Gargantua**, Fransızca Aslından Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat-VedatGünyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006.

- REEVES, Marjorie, “Tarihte Geç Dönem Ortaçağ ve Rönesans Dönemlerinde Model ve Amaçlar” **Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları**, Editör: Malcolm, Bull, Çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2005.
- RITZER, George, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek**, Çev: Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- ROBINS, Kevin, **İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası**, Çev: Nurçay Türoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- RONAY, I. Csicsery, “On the Grotesque in Science Fiction”, **Science Fiction Studies**, Vol: 29, No: 1, (Mar., 2002).
- RORTY, R.-VATTIMO, G., **Dinin Geleceği**, Der: Santiago Zabala, Çev: Rahni G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009.
- QUIGNARD, Pascal, **Cinsellik ve Korku**, Çev: Aykut Derman, Can Yayınları, İstanbul, 2001.
- SAAD, Gad, **The Evolutionary Bases of Consumption**, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., New Jersey, 2007.
- SAGAN, Carl, **Tanrı’nın Kapısını Çalan Bilim**, Çev: Raşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2007.
- SANDARS, Nancy K., **The Epic of Gilgamesh**, Penguin Classics, 1997.
- SARTWELL, Crispin, **Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- SCHIMMEL, Annemarie, **Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri**, Çev: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Sızıntı Dergisi**, “Ne İdik Ne Olduk”, Sayı: 335, Ağustos 2008.
- SUBAŞI, Necdet, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- SWINGEWOOD, Alan, **Kitle Kültürü Efsanesi**, Çev: Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.
- SYLVETTE, Giet, **Özgürleşin! Bu Bir Emirdir: Kadın ve Erkek Dergilerinde Beden**, Çev: İdil Engindeniz, Dharma Yayınları, İstanbul, 2006.
- TABUROĞLU, Özgür, **Dünyevî ve Kutsal: Modernlerin Manevîyat Arayışları**, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- TANİLLİ, Server, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası Cilt: 1, (İlkçağ- Doğu, Yunan, Roma)**, Adam Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2001.

- TANNAILL, Reay, **Tarihte Cinsellik**, Çev: Sinem Gül, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, **Din Sosyolojisi**, İlahiyat Fakültesi Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1983.
- The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles**, Prepared: William Little, Oxford At The Clarendon Press.
- Thema Larousse**, Milliyet Yayınları, 1994.
- TIRYAKIAN, Edward A., "Emile Durkheim", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, ed: T. Bottomore- R. Nisbet, Yay. Haz: Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.
- TOFFLER, Alvin, **Üçüncü Dalga: Bir Fütürist Ekonomi Analizi Klasığı**, Çev: Selim Yeniçeri, Koridor Yayınları, İstanbul, 2008.
- TOLSTOY, Lev, **Ölüm Manifestosu**, Yayına Haz: Serkan Özburun-S. Neval Şimşek, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1997.
- TOURAINÉ, Alain, **Yeni Bir Paradigma**, Çev: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- TOURAINÉ, Alain, **Başka Türlü Düşünmek**, Çev: Mehmet Moralı, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008.
- TRACY, David, "Public Theology, Hope and the Mass Media: Can the Muses Stil Inspire?", **God and Globalization: Religion and the Powers of the Common Life**, v1, Ed(s): M. L. Stackhouse-P.J. Paris, Trinity Press International, Harrisburg, 2000.
- TUĞRUL, Saime, **Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık mekânizmaları**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- TYLOR, Charles, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev: Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- WACH, Joachim, **Din Sosyolojisi**, Çev: Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995.
- WEBER, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- ZITSER, A. Ernest, **The Transfigured Kingdom**, Cornell University Press, New York, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, **Paralaks**, Çev: Sabri Gürses, Encore Yayınları, İstanbul, 2008.



Yaşam sadece, ölüm gibi engellenemez bir sondan duyulan korkudan (veya buna gelecekle ilgili belirsizliklerin yarattığı korkuları da ekleyebiliriz) ve arzularımızın bir şekilde hemen tatmin bulduğu ya da bulacağına ikna edildiğimiz mutluluk oyunlarından ibaret değildir. Bazen, ertelediğimiz, görmezden geldiğimiz korkularımızla veya sorumluluğunu üstümüze almayı çoktan unutmuş olduğunuz insanlığımızla yüzleşmek ya da dünden razı olduğumuz mutluluk oyunlarının yarıda kesilmesinin duygu dünyamıza yönelik tahribatının adlandırımı olan hayal kırıklığı da eşlik eder yaşamımıza...

Bu kitap okuyucusu için bir hayal kırıklığı yaratsın diye kaleme alınmadı kuşkusuz ama, okuyacaklarınız, ne yazık ki, dünyaya ve türlü türlü insanlık durumlarına ilişkin bilginize kısa devre yaptırarak bir hayal kırıklığına sebebiyet verebilir!

Günahın kusura,

Tanrı'nın emirlerinin çiğnenmesinin insan yasalarına karşı suça, Ölümün ertelenebilir (ve hatta görmezden gelinebilir) bir sona, Kıyametin insanın doğayı tahribatının bir alt fenomenine, "Kurtuluşun" yeryüzü cenneti ve paraya,

Büyük mabetlerdeki toplantıların şimdilerde AVM'lere yöneldiği günümüz modernliğinde "kutsallıklara" ne olduğunu inceliyor Mevlüt Özben.



Kadim Yayınları: 48
Felsefe : 7

