



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Antropoloji Anabilim Dalı

YENİ DİNSELLEŞME EĞİLİMLERİ VE MANEVİYAT ARAYIŞLARI

Gözde Aynur Mirza

Doktora Tezi

Ankara, 2014

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Antropoloji Anabilim Dalı

YENİ DİNSELLEŞME EĞİLİMLERİ VE MANEVİYAT ARAYIŞLARI

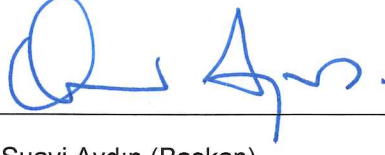
Gözde Aynur Mirza

Doktora Tezi

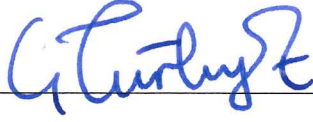
Ankara, 2014

KABUL VE ONAY

Gözde Aynur Mirza tarafından hazırlanan "Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları" başlıklı bu çalışma, 10. 06. 2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



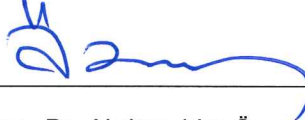
Prof. Dr. Suavi Aydın (Başkan)



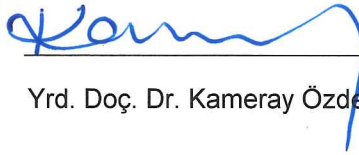
Doç Dr. Çetin Türkyılmaz (Danışman)



Prof. Dr. N. Serpil Altuntek



Yrd. Doç. Dr. Abdürrahim Özmen



Yrd. Doç. Dr. Kameray Özdemir

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[Jüri Tarihi] 10.06. 2014

[İmza]



Gözde Aynur Mirza

ÖZET

Maneviyat arayışı ve bunun üzerinden dinselleşme, giderek dikkati çeken bir yönelim olarak öne çıkmaktadır. Ancak modernitenin ürünlerinden biri olarak kabul edebileceğimiz bu dinselleşme eğiliminin dolaysız bir biçimde kurumsallaşmış bir dine ya da İslamiyet'e dönüşle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Süreç, daha çok dinsel kategoriden kaynaklanan unsurların gündelik hayatta dolaşıma sokulması ve bireylerin dünya görüşlerinde belirgin bir yer edinmesi ile bağlantılıdır. Birey, artık dünya ve varoluş ile ilgili tasavvurunu tek bir ideolojinin ya da dinsel görüşün temsili üzerinden oluşturmadığı gibi, dinsellikle ilgisi olan unsurları seküler bir hayat düzenine rahatlıkla konumlandırabilmektedir. Sorunsal, bir yandan bu dönüşümün dinsel çerçeveden bağımsız bir biçimde yaşanmasını ve kutsallık kategorisinin giderek dünyevileşmesini içermekteyken, bir yandan da toplumsallık fikrinden uzaklaşmış bir bireyselleşme-bireycilik sürecini de incelemektedir. Bir diğer ifadeyle, denklem, dinselleşmeye yönelimin dışında, bireyselleşme ve bunun üzerinden bireyin yeniden inşası üzerine kuruludur. Bu açıdan modernite bağlamına konumlandırabileceğimiz bu süreç, modernitenin ideolojisi ile ilgili olduğu kadar, modernitenin yaratmış olduğu iklim içinde şekillenen kapitalist düzenle de ilişkilidir. Dolayısıyla, kapitalist yaşam düzeni ve koşullarıyla net bir bağlantısı olan manevileşme süreci, duygusal içeriğinin yanı sıra, belirli bir tüketim alışkanlığı biçiminde de karakterize olmaktadır. Diğer yandan, mesele, hakikate yönelik bir arayışı ve pozitivist bir akıldan bağımsızlaşmış bir açıklama girişimini de öne çıkarmaktadır.

Araştırmada amaçlanan, maneviyata yönelen bireyin bu yöneliminin nedenlerine, sürecin hangi koşullara, itirazlara ve arayışlara bağlı olarak şekillendiğine, söz konusu yönelimin dinsellik ve seküler yaşam ikiliğinin neresinde bulunduğu ve modernite ile ilişkisine yönelik bir anlama çabası biçiminde özetlenebilir. Bu bağlamda, görüşme yapılan bireylerin hem dinsellik ve kutsallık kategorisine yönelik bakışları ve dinselliklerini nasıl yaşadıkları, hem de yaşam öyküleri, özellikle kırılma noktaları ve yaklaşımları açısından yorumsamacı bir bakışla ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler

İnanç, din, kutsallık, modernite, bireyselleşme, *new age*, gerçeklik algısı

ABSTRACT

The pursuit of spirituality and religionization as a result of such pursuit increasingly stands out as a prominent tendency. However, such tendency towards religionization, which can be recognized as an offspring of modernity, has no apparent relationship to turning towards any institutionalized religion or Islam. It is a process through which religious elements are incorporated into daily life and establish a notable presence in the worldview of individuals. The individual no more forms his/her views regarding the world and existence based on the representation of a single ideology or religious view and is easily able to integrate rather religious elements into a secular life style. The argument involves experiencing such transformation in a way that is independent of the religious framework and the gradual secularization of the sacred on the one hand, while prioritizing the individualization-individualism process against collectivism on the other. In other words, besides the tendency towards religionization, the argument is also based on individualization and reconstruction of the individual through individualization. This process, which can be positioned within the context of modernity in this regard, is related to the capitalist order generated within the environment shaped by modernity, as well as to the ideology of modernity. Thus, besides being driven by emotional motives, the process of spiritualization, which is directly related to the capitalist life style and conditions, is also characterized by a certain consumption pattern. Furthermore, the matter underlines a search for the truth and an attempt to come up with a non-positivist interpretation.

The objective of the research can be summarized as an attempt to understand the causes of the individual's tendency towards spirituality; the conditions, claims and pursuits which shape the process; where such tendency stands between religious and secular lives and its relation to modernity. Within this context, while discussing the informants' outlook regarding the religious and the sacred, how they interpret their belief in religion and their life stories, a hermeneutic approach has been adopted especially regarding the breaking points and attitudes.

Key Words

Belief, religion, sacredness, modernity, individualization, new age, perception of reality

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
1. GİRİŞ	1
1.1. Konu ve Sorun	2
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	6
2.1. Kuramsal Açıdan Dine Yaklaşımlar	6
2.2. Yeni Dinsel Hareketler ve Yeni Dinselleşme Biçimleri	14
2.3. <i>New Age</i>	18
2.4. Paganizm ve <i>New Age</i> 'le Bağlantısı Üzerine	27
2.5. Türkiye'de <i>New Age</i>	31
2.6. Ateizm ve İnanç İlişkisi	36
2.7. Modernite ve Modern Birey.....	44
2.8. Seküler ve Kutsalın İkircimli Yapısı.....	56
2.9. Türkiye'deki Sekülerleşme Odaklı Modernleşme Süreci Üzerine.....	71
3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	75
3.1. Fenomenolojik Yaklaşım ve Hermeneutik.....	75
3.2. Araştırma Evreni	81
3.3. Etik Sorunsallar ve Araştırmacının Konumu	83
3.4. Alan.....	86
4. ALAN ARAŞTIRMASI VE ANALİZ	94
4.1. İnançın İçeriği	94

4.2.	İnanç - Din Sarmalı	101
4.3.	Kutsalın Belirışı	110
4.4.	Görünürleşen Kutsal	121
4.5.	Tasavvurlar ve Yaklaşımlar	124
4.6.	Şifa ve Ritüel.....	141
4.7.	Duyu Ötesi Dünya ve Gerçeklik Algısı	159
4.8.	Ölüm, Reenkarnasyon, Kıyamet Kavramları Üzerinden Dönüşüm	174
4.9.	Ateizm.....	194
4.10.	Modernite ve Birey	205
4.11.	Bilim	215
4.12.	Doğa ile İlişkiler	224
4.13.	Dernekler ve Cemaatleşme	231
4.14.	<i>New Age</i> 'e Bakış	239
5.	SONUÇ.....	248
	KAYNAKÇA	256
	EK	263

1. GİRİŞ

Bireyin hayatı varoluşsal sorunsallar üzerinden kavrayışında ve varoluşunu belli bir benlik tasarımı üzerinden hayata geçirişinde, içinde bulunduğu çağın tını kadar, tarihsel sürecin hangi saçaklarına tutunduğu da önem taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle, bireyin hayatı ve kendisini değerlendirilmesinde, içinde bulunduğu çağın koşullarının yanı sıra, bu koşulları hangi tarihsel gerçekliğe ve geleneğe konumlandığına da üzerinde durulması gerekir. Bireyin kendisini gerçekleştirilmesinin ve aidiyetini belli bir sosyal evren üzerinden algılayış tercihinin, özellikle modern dünyanın dikotomik kategorizasyon anlayışı üzerinden bakıldığında, dinsel-seküler bağlamda ele alınması kaçınılmazdır.

Ancak bireyin kutsalla kurduğu ilişkiye ve kutsalın nasıl ortaya konduğuna ilişkin birtakım açıklamalara girişmek niyetindeyse, bireyin dinle olan ilişkisini modernite öncesine göre gösterdiği farklılıklar bağlamında, modernleşme dinamiği üzerinden ele almamız gerekmektedir. Modernleşme sürecinin getirdiği tam anlamıyla seküler bir dünyada yaşama tasavvuru, öyle gözüküyor ki, son on yılları kapsayacak şekilde çeşitli kırılmalar yaşamaktadır. Bunun batıdaki karşılığı olarak, ilan edilen *New Age* çağının baskın unsurları ve irili ufaklı tarikatlar, peşlerinden hatırı sayılır kitleleri sürükleyen peygamberler ve inanç sistemlerinin baş döndürücü çeşitliliği, yeni dinselleşme eğilimlerinin varlığını görünür kılmaya başlamıştır. Bu hareketler, modernitenin ortaya koyduğu seküler alana yönelik bir refleksten kaynaklandığı gibi, insanın anlam arayışına ilişkin bir çıkmazda olması ve kaçış noktaları aramasıyla da ilişkilidir. Yeni dinselleşme eğilimlerinin dinin canlanışına mı karşılık geldiği, dinin dönüşümünü mü işaret ettiği, kurumsallaşmış tek tanrılı dinlerin etkilerinin azalıp yeni bir pagan anlayışına doğru mu gittiği, bu alanı meşgul eden sorular arasındadır. Öte yandan, kavramsal bağlamın modernite-postmoderniteye ilişkin süreçleri işaret ettiği düşünülürse, yeni dinsel hareketler ve bu hareketlerin kapsamının dışına taşarak, farklı şekillerde görünürlük kazanan yeni dinselleşme eğilimleri, insanın dinselliği dışındaki farklı okumalara da olanak sağlamaktadır.

Özellikle geçtiğimiz yüzyılın ortalarından bu yana yeni bir dinsel ivmeyi tarif eden ve yansımalarını sosyal, ekonomik ve kültürel alanda bulan dinsel hareketler ve dinselleşme eğilimleri, batı dünyasında giderek görünürlük kazanmaya başlamıştır.

Modern insanın maneviyata yönelik yeni arayışları olarak ele alabileceğimiz bu hareketlerin ülkemizdeki yansımaları da, özellikle son otuz yılda, kendisini net bir şekilde göstermektedir. Seksen sonrası dönemde benimsenen dışa açılma politikalarının sonucu, ekonomik ve kültürel bağlamda sınır ötesi alışverişin hâkimiyetiyle ve kitle iletişim araçlarının kullanımının artışıyla bu eğilimlerin giderek yaygınlaşmakta olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Batıda modern insanın maneviyata yönelik tanımlanabilir ve gözlemlenebilir arayışları olarak ele alabileceğimiz yeni dinselleşme eğilimlerinin Türkiye’de de tıpkı batıdaki içeriğe ve çeşitliliğe sahip olduğunu ileri sürmek şu an için çok yerinde değildir. Ülkemizde maneviyata yönelik yeni arayışlar, *New Age* çağını oluşturan ve bu çağdan beslenen inanç eğilimlerinin tezahürleri olarak yavaş yavaş şekillenmektedir. Bu süreç her ne kadar postmodern dönemin unsurlarından biri olarak öne çıktıysa da, yeni dinsel eğilimler, modernitenin öncelediği yeni yaşam biçimleri ve koşulları üzerinden anlamlandırılabilir hale gelmektedir. Dolayısıyla, yeni dinselleşme eğilimlerini ele alırken, postmodern evreden ziyade, modernitenin kendisi milat olarak kabul edilmiştir.

1.1. Konu ve Sorun

Dinsel inanç kapsamında ele alınabilecek eğilimlerin, gündelik hayattaki tezahürünün iki ayrı bağlama işaret ettiği düşünülebilir. Bunlardan biri, bireyin inanma eğiliminin içeriği yani soyut ve içsel bir süreç olarak kutsal tanımlayışı ve kavrayışı meselesidir. Diğer ise, dünyevi olana, somut ve kategorize edilebilir olana karşılık gelir. Burada bir içsel süreç şeklinde deneyimlenen inanç kavramıyla, kurumsallaşmış bir yapı olan ya da böyle bir yapı olmayı önceleyen din arasındaki fark belirleyicidir. Diğer yandan, örtüşme, kesişme ya da birbirlerine ait alanları ihlal etmeleri açısından dinsel olanla seküler olan, gerilimli ya da uzlaşma olasılıkları olan kavramlar olarak öne çıkmaktadır. Odaklanılacak şey, dünyevi alan ile manevi alanın seküler ve dinî atıflarının referanslarıyla, ama bir yandan da bu referanslardan bağımsız olarak, maneviyatı yeniden tanımlayan bireyin kendisidir.

Bireyin inancını ilan edilmiş, kabul edilmiş ve tarihsel bağlamı somutlanmış herhangi bir dinin şemsiyesi altında yaşamak yerine, daha bireysel ve sınırları belirsiz bir alanda yaşaması öncelikle Yeni Dinsel Hareketler olgusunda, ardından da *New Age* akımında kendisini ortaya koymuştur. Elli yılı aşkın bir süre üzerinden ele alınabilecek bu

değişim, dinin regresif ya da başkalaşım sal anlamda dönüşümünü işaret etmesinin dışında, modernitenin sonuçlarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Burada yoğunlaşacağımız konu ise, bir yanıyla *New Age* bağlamına yerleştirebileceğimiz, ancak bir yanıyla da geleneksel dinî temrinlerin yeni tezahürleri şeklinde okumasını yapabileceğimiz kutsallaşma eğilimlerini ifade eden göstergeler, oluşumlardır. Ülkemiz özelinde ele alındığında, bu olguların bir bölümü, İslam'ın yeni formları olarak görülebilecekken, global bağlam üzerinden yaşanan modernleşme sürecinin herhangi bir bireydeki yansımaları olarak da değerlendirilebilir. Burada bakılması gereken, İslam inancının, örneğin, UFO kültürüyle yer değiştirip değiştirmediğidir. Mevcut olgu, İslam inancını sürdüren bir bireyin UFO kültüne de anlamlar dünyasında yer açabildiğine işaret etmektedir. Aslında bu durum, postmodern yaklaşımın üzerinde durduğu, sınırları muğlâklaşmış bireysel adacıkların varlığını doğrular niteliktedir. Öte yandan, bu muğlâk sınırlar ile dinsel, kutsal ve inançsal olanın dünyevi ve seküler alanla hareketli ilişkisi, karbon kopya, bir diğer ifadeyle özgün bir benlik algısı içinde olan, ancak temelde birbirini taklit eden bireyleri de onaylamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, bir yarı değerli taşın uğur olarak taşınması artık sıradanlaşmıştır. Üzerinde durulması gereken mesele, bu taşı taşıyan çok sayıda insanın dinî aidiyetleriyle hatta ateizmleriyle nasıl karmalar yarattıklarıdır.

Besmelenin yerini tutan ya da yanına yerleştirilen korunmaya yönelik enerji sembolleri, bir yandan dinsel temayülün değişiminin göstergesi olmayabileceği gibi, diğer yandan da seküler alanla manevi alanın iki ayrı kategoriye bölünerek birbirleri üzerinden anlamlandırılabilmesi bir formülü de doğrulamamaktadır. Süreç ayrıca, kutsalın dünyevi alanı işgal etmesinin dışında, kutsalın dünyevi alanda metalaşmasına da işaret etmektedir. Bu noktada tüm bu olguları kutsal alanın kapsamından çıkarıp modern mitolojiler olarak ele almak mümkündür. Burada mitoloji kavramı, işlevselliği ve kurgusallığı açısından kesişimsel bir noktayı göstermesi nedeniyle uygun görülmüştür.

Tarif edilen olguyu, modern insanın yabancılaşmaya bir tepki olarak geliştirdiği, paganist öğeleri de çağrıştıran bir eğilim şeklinde değerlendirmek kadar, kutsal olanın içsel süreçten arındırılıp sathî alana çekilmesi dolayısıyla modern insanın hayatıyla içselleştirdiği bir tüketim biçimi olarak da ele almak gerekmektedir. Bir diğer deyişle, kutsala yönelik arayış sürecinin bir manevi açlığı gösterdiğini varsayarsak, yine manevi

açlığı doyumak üzere, tüketim odaklı alışveriş davranışı arasındaki bağları da atlamamak gerekir. Bu noktada, moda dönüşen Allah yazılı kolyeler, grup olarak çıkılan iftar yemekleri, reiki toplantıları, enerji kelimesinin sorgulanmaz bir referans noktasına dönüşmesi, birer mantra ya da hadis değeri yüklenen psikiyatr tavsiyeleri, kaliteli zaman yaratma kaygısıyla duygusal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi, kutsallaşma süreci bağlamında ele alınabilecek olgular olduğu kadar, herhangi bir modern insan tasarımının da işaretleridir. Diğer yandan, bu olgunun, ilan edilmiş pozitivist kalenin içine hapsedilmiş gerçekliğe bir direnme biçimi olarak da kendisini gösterdiği düşünülebilir.

Genel bir bakışla ele alacak olursak, “kutsal” ve “dünyevi” kavramlarını cisimleştiren modern mitolojilerin analizi bu noktada önem kazanmaktadır. Mitolojinin, korku salan yıldırım seslerine verilmiş bir cevap olduğu kabulünden hareket edersek, modern dünyanın yıldırımlarına modern insanın verdiği cevapların neler olduğu, bir yönüyle ortaya atılan sorunsalın eksenini belirlemektedir. Kutsal ve dünyevi alanı da içine alan iklimde neler olduğu ve hangi değişimler yoluyla arayışları belirlediği, yeni maneviyat eğilimleri üzerinden bizi modern insanın profilini anlamaya yönlendirmektedir.

Sonuç olarak, modernitenin oluşturduğu bu yeni iklimde, seküler ve kutsal arasındaki sınırın giderek muğlâklaştığı söylenebilir. Kutsal olan, seküler dünya düzeninde çeşitli biçimlerde kendisine yer bulmaktadır. Ülkemizde hem yeni dinsel eğilimlere karşılık gelebilecek oluşumların gözlemlenebilir hale gelmesi, hem de yeni dinsel eğilimlerden kaynaklanan sembollerin yaygınlık kazanması, dinselleşme olgusunun öne çıkmasının dışında, modernitenin çeşitli yönleriyle tezahür etmesi açısından ele alınmalıdır. Moderniteyi oluşturan, aynı zamanda da modernitenin yarattığı dinamiklerden kaynaklanan bu durum, moderniteye karşı gelişen bir arayışı da karakterize etmektedir.

Bu çalışmada, dinsellik, kutsallık ve maneviyatın oluşturduğu kategoriler aracılığıyla bir kavrayış geliştiren, dinselliği geleneksel çerçevesinden çıkarıp bireyselliği üzerinden içselleştiren ve yeniden keşfeden, gündelik hayat pratiklerinde kutsallığın referanslarıyla hareket eden bireyler üzerinden dinselleşme ve modernite arasındaki ilişki ele alınacaktır. Dolayısıyla çalışma, yeni dinselleşme eğilimleri başlığı altında, dinselliğini farklı inanç sistemlerinin birleşimini yaparak kendi yorumları paralelinde

seküler düzlemde yaşayan ve bu kavrayışı aktif bir biçimde hayata geçiren bireylerin ortaya koyduğu anlayışa odaklanmaktadır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Kuramsal Açıdan Dine Yaklaşımlar

Din olgusunun hem kurumsallaşmış bir yapıya sahip olması, hem de bir inanç sistemi olması bakımından ideolojik, kültürel, psikolojik ve ekonomik birçok ilmekle örülü olduğu söylenebilir. Bu bağlam üzerinden, dine karşı mesafeli bir bakış geliştirilmesi ve dinin bir inanç meselesinden ibaret olmaktan çıkarılıp bir olgu olarak görülmesi Aydınlanma Çağı ile söz konusu olmaya başlamış, ancak daha ziyade 19. yüzyıl düşünürlerinin temel sorunsallarının arasına yerleşmiştir. Bir diğer deyişle, din, teolojinin kapsamından çıkarılıp düşünsel ve sosyal bilimsel alanın meselesi olarak bu evrede nesneleşmiştir.

Din üzerine geliştirilen kuramsal yaklaşımların temelinde Hegel'in metafizik felsefesinin yattığını söylemek mümkündür. Hegel'in "akıldışını genişletilmiş akılla bütünleştirme girişimi" şeklinde belirlediği hatta Marx, Nietzsche gibi düşünürler kendi patikalarına sapmışlar, ancak uzlaşmacı ya da çatışmacı bir şekilde Hegel'in mirasından bağımsızlaşmamışlardır. Hegel'in, tinin özgürleşmesini tarihsel bağlam içinde ortaya koyduğu felsefesi, çeşitli ikiliklerin birleşimi üzerinden gelişmektedir (Morris, 2004:19). Hegel, bu bakışını geliştirirken, insan aklını dinselliğin üzerine koyarak dini sosyolojik ve tarihsel bir zemin üzerinden anlama girişimine kapı aralamış olur. Bu noktada, Hegel, tını mistik bir yaklaşımla değil de, diyalektik bir yolla kavramayı amaçlar. Tarih felsefesini tinin özgürleşmesi kaygısı üzerinden şekillendirdiğini söyleyebileceğimiz Hegel, tını, dünyada oluş, dünyada oluşu ise özne-nesne ilişkisi temelinde ortaya koyar. Bu noktada, ampirik bir bakışı öne çıkardığı gibi, kozmik, tümel kavrayışın öznelliğini de önemseyerek (Morris, 2003:23), öznenin deneyimini sorunsallaştırmış olur. Kaldı ki, Hegel'de Tanrı fikri, dünyanın kendi varoluşunda yansıyan, kapsayıcı, dünyanın tümel aklına karşılık gelmektedir (Thilly, 2007:304). Dolayısıyla bireysel düşünüş, ussal ya da bir diğer deyişle tanrısal varoluş içinde belirleyici bir konumdadır. Şeyleri, birbirinden bağımsız, kategorik olarak konumlandırılmış ve tecrit edilmiş bir biçimde üst üste yığılmış bir çerçevede gören aydınlanmacı zihne karşı duran Hegel, dünyayı tanrı, Geist ya da tınle belirlenmiş bir düzen olarak görmeyi önerir. Burada belirlediği bağlam ise mistisizmden bağımsız bir

kavrayış süreci üzerinden şekillenir. Nihayetinde tarihselliğin içinden çıkarak özgürleşecek olan tin, kurtuluşunu aklî olanda bulacaktır. Hegel, dünyada var olan, bir diğer deyişle dünyevi bir niteliğe sahip olan tinsel gerçekliğin açılmasında, özneliği içeren idealist bir vurguya sahip bir diyalektik bakış önerir. Ancak felsefesinin ampirik açıdan yetersiz bulunması, daha doğrusu ampirik yaklaşıma mesafeli duruşu, Hegel'in pozitivist gelenek tarafından dışlanmasına neden olmuştur.

Aydınlanma geleneği ise, Hegel'in dine bireyin kendi kavramsal ve deneyimsel çerçevesi dışından bakma önerisinden netlikle ayrılır. Öznellik vurgusu ve özne-nesne etkileşiminin etkisi Aydınlanmacılar için anlamlı bir dinamik değildir. Din, sosyal ve kültürel gerçekliğin akıl yoluyla analiz edilebilecek herhangi bir unsuru olmaktan öteye gidemez. Diğer yandan din, hem mistik deneyimin akıldışı olanı merkeze koymasıyla, hem kurumsal gücü nedeniyle savaş açılması gereken bir unsur olarak bu döneme damgasını vurur. Bu noktada ise, karşı çıkılması gereken ilk şey, Hıristiyanlık ve teistik anlayıştır. Ateizmi önceleme potansiyelini barındırması açısından deizm olumlanan bir inanç biçimine dönüşür bu süreçte. Deizm, ruhban sınıfını etkisizleştirilmesi ve sekülerleşme sürecini şekillendirmesi açısından önemli bir dinamiktir. Bu açıdan, dinin bireysel bir boyut kazanmasını Aydınlanmanın köklerinde arayabiliriz. Din, kiliseyi ve otoritesini hedef alan bu yaklaşımlar yoluyla akıl karşısında etkisizleşmiş, ancak ironik bir biçimde deistik yaklaşımın önünün açılmasıyla da bireyin evreninde bağımsızlaşmıştır. Bununla birlikte, Aydınlanmanın yeşerdiği döneme denk gelen hâkim duygu, deistik bir inanca sahip bireyin değil, akli ile hareket eden bireyin duygusudur. Altı çizilmesi gereken şey, Rönesans'tan başlayarak süregelen gözlemlenebilir olguların ussallaştırılması ve bilimin matematik, fizik gibi pozitif dallara ayrışması sürecinin, başka alanları da etkisi altına almasıdır.

19. yüzyıl modernleşmesi ile birlikte dinin bir sosyal gerçeklik olarak değerlendirilmeye başlanması, işlevsel bağlamda ele alınmasına karşılık geldiği gibi, modern öncesi döneme ait bir toplumsal yapılanmayı belirlediğine ilişkin görüşleri de beraberinde getirmiştir. Bu bakış açısının, pozitivist yaklaşımı temel alan Durkheim Sosyoloji Okulunun ekseninde kümelendiği ifade edilebilir (Gustave, 2004). Geleneksel toplumlardaki din olgusu üzerine çalışmalar yapmış olan Durkheim, dini bir inanç meselesi olmaktan çıkarıp, ait olduğu toplumdaki işlevselliği açısından konumlandırır.

Ayinler bireylerin bir araya gelmesine aracılık etmeleri ve bir ortaklık duygusu yaratmaları bakımından odaklanılması gereken etkinliklerdir. Ayinler, aynı zamanda, bireyde gizlenmiş olan zihinsel faaliyetlerin maddi halleridir. Durkheim, öncelikli olarak toplumu aktif bir varlık olarak görürken, eylemi yani dinsel ayini de dinin temeli olarak ele alır (Durkheim, 2005:490). Ancak din, sadece işlevsel etkinlikler bütünü olmasının dışında, geleneksel kültürlerdeki bireylerin düşünme tarzını da belirlemektedir. Bireyin dâhil olduğu toplumdan edindiği ve içselleştirdiği dinsel birikim, yine mimarı toplum olacak şekilde manevi bir dünyayı tasavvur edilir kılar (Giddens, 2008:585). Kültürü evrimsel bir perspektif üzerinden gören Durkheim, toplumun gelişimiyle beraber dinseliliğin etkisini yitireceğini savlarken, dayanışma, eşitlik duygusu, kolektivite gibi unsurların, dinden bağımsız bir şekilde, modern toplumlarda bilimsel düşünce temelinde oluşacağını ileri sürer. Diğer yandan, dinlerin, en azından biçim değiştirerek varlığını sürdüreceğini de belirtir. Durkheim, dine ilişkin görüşlerini ayin ve ritüel üzerinden geliştirmesiyle, din antropolojisi açısından önemli bir konumda yer almaktadır.

Weber'in sosyolojisinde ise, pozitivist bakışın geliştirmiş olduğu salt "açıklama" iddiasının yerini "anlama" kaygısıyla şekillenmiş bir açıklama girişimi alır. Bu noktada açıklama, anlam bağlantıları üzerinden oluşturulmuş bir yaklaşımla önem kazanır (Karagöz, 115:2003). Weber, bireyselliği temel aldığı sosyolojisinde bireylerin yaptıkları şeylerin nedenlerini anlamaya yönelerek, karşısındakinin seçimlerini, güdülerini, tepkilerini ve maddi koşullarını kavramaya çalıştığı ve dünyanın birey için ne anlama geldiğini keşfetmeye çalıştığı empatik bir bakış geliştirir (Eriksen ve Nielsen, 2010:56). Bu noktada, eylemin, çıktığı sistemden ziyade, bireyle ilişkisinin ve bireyin eylemiyle ilgili kavrayışındaki öznelliğin peşine düşmenin gerçek sosyolojik yaklaşım olacağını savlar. Weber geliştirdiği bu bakışla, yorumcu antropoloji geleneğinin de belirleyicilerinden biri olmuştur.

Weber'in din sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmalara bakıldığında, dinin toplumsal işlevine ve bu bağlamda yüklenen anlam derinliğine verdiği ağırlık açısından, Durkheimci yaklaşım ile sembolleri ve inanç biçimlerini anlamsal yapıları dolayısıyla ele alan Weberci yaklaşım arasında bir ayrışma olduğu netlikle görülebilir (Özay, 2006:43). Weber, dinin onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir işlevi

olduğu, içinden çıktığı toplumun ideolojisini yansıttığı ve maddi-manevi çıkar konumunu ifade ettiği düşüncesine netlikle karşı çıktığını belirtir (Weber, 1987:229). Weber bu yaklaşımında da ipuçlarını verdiği gibi, ampirik bakışı önemseyen ve kültürel unsurları işlevleri bağlamında ele alan bir bakışı reddeder. Bu noktada Weber pozitivist geleneği tam anlamıyla dışlamamasına rağmen, yorumun ve öznelliğin kültürel unsurların açıklanmasındaki öneminin altını çizerek, salt bir pozitivizmin karşısında durur (Morris, 2004:98). Weber, anlamayı hedefleyen yorumcu yaklaşımında, din üzerine yapmış olduğu kapsamlı çalışmalarına dayanarak, dini, değişimin dinamiklerinden biri olarak ele alır. Duygusal içeriğin düşünceye göre ön planda olması gerektiğini çağının benimsenen yaklaşımı olarak öne sürerken, rasyonel bağları psikolojik ve duygusal bağların bir yorumu olarak görme eğilimine sahip olduğunu dile getirir. Ancak bu, olgusal kanıtların tarihsellikleri içindeki konumlanışlarını ihmal etmek anlamına da gelmemelidir ona göre (Weber, 1987 244).

Weber'in özellikle *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli kitabında ortaya koyduğu tez, bu değişim dinamiğinin Batı kültürünün kaderini belirleyen gücüne işaret eder. Kapitalizmin köklerine ve kapitalizmin gelişme öyküsüne Protestanlığın sağladığı zemin üzerinden bir bakış geliştiren Weber, dini muhafazakâr bir yapı olarak görmek yerine, dinden etkilenen hareketlerin çarpıcı bir toplumsal değişimle sonuçlanacağını ortaya koyar (Giddens, 2008:586). Kapitalizmin ekonomik ve siyasi bağlamlarını inkar etmemekle birlikte, kapitalizmi bireysel açıdan önceleyen motivasyon üzerinde durur. Buna göre, modern kapitalizmi mümkün kılan şey, Protestan anlayışla örtüşen ve bireyi bu bağlam üzerinden motive eden zihinsel unsurdur (Morris, 2004:105). Protestan anlayışla içi doldurulmuş bir adanmışlığın bu yaklaşıma göre, modern kapitalizmin işlerliği açısından etkisi belirleyicidir.

Dini tıpkı çağdaşları gibi evrimsel bir hat üzerinden değerlendiren Weber, bir din tanımı yapmayı reddetse bile, doğaüstüne inancın evrensel olduğunu ve toplumun erken biçimlerinde bulunduğunu ileri sürer (Morris, 2004:116). Bu paralelde, dinin gelişimi, aşkın bir tanrı fikrinin varlığıyla teşhis edilebilir olur. Ancak tek hattı takip eden bir yaklaşımdan ziyade, toplumun kendi tarihsel tikelliği içinde değerlendirilmesinin uygun olduğu bir evrimci anlayış önerir (Erikson, akt. Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2005:163). Weber'in dine yaklaşımına genel hatlarıyla bakılacak olursa, onun dinleri özü açısından

değil de sosyal ve tarihsel koşulları ve bunların yorumlanması açısından ele aldığı ifade edebiliriz. Weber, dinsel düşüncenin ve inancın insan davranışlarını belirleyen faktörlerin başında geldiğini belirtirken, tanrısallığa öykünen ve karizmatik lider tanımıyla profilini çizdiği din adamlarının bir rasyonalizasyon süreci başlattığını savunur (Karagöz, 2003:315). Tüm bu bağlamlar açısından bakıldığında, Weber'in toplumsal işleyişin iç dinamiklerini ortaya koymaya giriştiği yaklaşımında, bireyin inançla olan ilişkisini ve bunun nasıl bir bütünselliğe karşılık geldiğini önemseydiğini de belirtmek gerekir.

Dinin toplumsal yapının unsurlarından biri olduğu ve modern çağ ile birlikte varlığını yitireceği yönündeki yaklaşım, modern dönem düşünürlerinin sıklıkla benimsediği bir kavrayışı ifade etmektedir. Dinin bir ideoloji bağlamında ele alınması da bu anlayışın bir parçası olarak değerlendirilebilir. Marx, dini bu bağlamda tartışarak modern din sosyolojisinin kuruluşuna katkıda bulunmuştur (Bottomore ve Rubel, 2006:26). Marx'ın yaklaşımı, dinin yapısına, nasıl bir zeminden kaynaklandığına, neleri etkilediğine, neleri dönüştürdüğüne yönelik dışarıdan bir bakışla şekillenen sorularla, dinin herhangi bir ideolojik kavrayış kategorisinde konumlandırılmasının önünü açmıştır. Ona göre din, işlevlerinin yanı sıra, tarihsel açıdan bakıldığında da ideolojinin ilk biçimi olarak ele alınmalıdır. İdeoloji kavramını sosyo-tarihsel bir zemine oturtan Marx, ideolojinin sınırlarını da genişletmiş olur ve dinin kendine özgü bir kültürel unsur olduğu görüşünü dışlar (Morris, 2004:72).

Marx, bu bakış açısını geliştirirken, bir bakıma dini de, tıpkı devlet gibi insanın ürettiği ve kendisinden kaynaklandığı halde, kendisine göre üst bir konuma yerleştirdiği bir yapı olarak görür. Marx'ın içini yeniden doldurduğu yabancılaşma sorunsalı, insanın bu eğiliminin nedenlerinin saptanması açısından aydınlatıcı niteliktedir. Marx, dini sosyo-ekonomik koşulların çeşitli sonuçlarından biri olarak görürken, dine özel olarak odaklanmayı öncelikli bulmaz. Ona göre din, koşulların değişmesi ile beraber üstesinden gelinebilecek bir unsurdur (Morris, 2004:59). Marx, bu düşüncesiyle de bağlantılı olarak, dini aynı zamanda sıkıntının ifadesi ve sıkıntıya itiraz olarak da görür. Bu noktada din olumsuzlansa da, gerçekte üzerinde durulması gereken asıl mesele, dinin temelinde yer alan olumsuz koşulların kendisidir. Marx'ın meşhur dinin "halkın afyonu olduğu"na ilişkin önermesi, dinin sınıfsal düzlemde ezilen halkın tutunduğu can

simidi olması bakımından bir işlevi olduğunun altını çizmektedir (Mardin 1990:25). Marx dini gerçek üzüntünün dışavurumu, gerçek üzüntüye karşı bir protesto, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tini olarak ele alıp dinin afyonla analojisini kurarken (Marx, 2010:17), onu edilgenleştiren bir unsur olarak görmediği gibi, dinin işlevini ve mevcut düzen içindeki kaçınılmazlığını da saptamış olur.

Marx, bir semptom olarak kabul ettiğini ifade edebileceğimiz din olgusuna, öncesinde de belirttiğimiz gibi, yabancılaşmanın sonuçlarından biri olması ve hatta yabancılaşma halinden bir kaçış olasılığını içinde barındırması açısından yaklaşır. Marx'ın yabancılaşma kavramı, dolaysız bir biçimde burjuvaziyi ve kapitalist düzenin üretim ilişkilerini işaret etmektedir. Yabancılaşma kavramını emek üzerinden ortaya koyan Marx, işçinin emeği sonucunda kendisini olumlamayıp yadsıması, özgürce entelektüel ve fiziksel bir etkinlik gösteremeyip, bedenine eziyet etmesi nedeniyle yabancılaşmanın ortaya çıktığını belirtir (Marx, 2010:24). İşçinin kendisi ve ürettiği nesne arasındaki bağlantı yitimi, üretilen şeyin dışında kendisiyle ve üretme eylemiyle de ilişkisini problemleri bir hale getirecektir. Bu bağlam üzerinden din ona göre, henüz kendisine erişmemiş ya da kendisini çoktan yitirmiş olan insanın özbilinci ve özduygusuna karşılık gelir (Marx, 2010:24). Bu yaklaşımın ulaştırdığı önemli bir nokta ise, tarihsel boyutunun ön planda olduğu diyalektik çerçevede bireyin yani öznenin önemidir.

Öte yandan, dinin bir ideoloji olarak kategorize edilmesi, modern sosyal bilimcilerin de üzerinde durduğu yaklaşımlardan biridir. Dini toplumsal düzlemde çözümlemeyi öneren bu yaklaşımlar bütünü, din kavramını ve bu kavrama içkin olan “kutsal”, “tapınma”, “peygamber” gibi unsurları parçalarına ayırarak, bunları işlevleri, doldurduğu boşluklar gibi dinamikler üzerinden değerlendirmiştir. Dini toplumsal çatışmaların ve iktidar mücadelelerinin bir düğüm noktası olarak da konumlandıran bu bakış, özellikle modern öncesi dönemde dinin dünya sahnesindeki belirleyici rolüne vurgu yapmaktadır (Atay, 2004:22).

Dini toplumsal düzleme yerleştiren bu kavrayışın dışında, özellikle Alman İdealizminden beslenen fenomenolojik yaklaşımdan da söz etmek gerekmektedir. Dinin kendi içinde deneyimlenebilecek ve kendi iç işleyişi üzerinden anlaşılabilir bir kavram olarak görülmesi, daha çok Alman İdealizmi kapsamında ele alınması gereken bir yönelimdir (Morris, 2004:279). Burada, dini, arketipler ve kutsallık bağlamında

değerlendiren Carl Gustav Jung, Mircea Eliade gibi düşünürlerin fenomenolojik bir çizgide oldukları söylenebilir (Leemig, Madden ve Marlan, 2009:68-69). Söz konusu düşünürler, hareket alanları ve çıkış noktaları her ne kadar farklı olsa da, dinsel yaşantıya verdikleri ağırlık ve fenomenolojik duruşları bakımından aynı perspektife yerleştirilebilirler. Karşılaştırma, değerlendirme kadar, anlamının sezgiyle belirlendiği bir kavrayış sürecini önceleyen bu yaklaşımlar, dinî inançların kendisini olmasa bile mistik deneyimi olumlaması bakımından önem taşımaktadır. Bu perspektiften hareketle, fenomenolojik yönelimin belirlediği tartışmalar üzerinden, dinin içinde yer alan unsurların insan zihninde ne tip karşılıklar bulduğuna, nasıl arayışlara cevap verdiği ya da nelerin toplamı olabileceğine bir bakış yöneltilebilir. Hem dinî temrinler açısından, hem de kutsal kitaplar aracılığıyla baktığımızda, dini oluşturan unsurların nasıl şekillendiği sorusu da böylece ortaya çıkmaktadır (Jung, 2007:28). Bu noktada, kolektif sembolik unsurların taşınması bağlamında din, kendiliğinden üretilmiş bir ortak belleğin muhafızlığını üstlenen bir yapı olarak da ele alınmaktadır.

Dinin antropolojik açıdan yorumlanması ise, kültürel bağlam içerisinde yerini bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında din, kültüre ait bir unsur olabildiği kadar, kültürü açımlayabilecek bir anahtar olma rolünü de üstlenmektedir. Dinbilimsel gelenek, dine ilişkin araştırmaların teolojik bir dayanak üzerinden temellendirilmesi üzerine kuruluyken, tanrının karşısına yerleştirilen güçlerin varlığını tanımlama, ama bir yandan da olumsuzluğunu öne çıkarma eğilimini de içinde barındırıyordu (Morris, 2004:151-152). Antropoloji, bu dinbilimsel geleneğin bir bakıma yeniden gözden geçirilmesine neden olan yaklaşımlara aracılık etmiştir. Antropolojik yaklaşım, dini, bir kültürel sistem ya da kültürel sistemi oluşturan unsurlardan biri olarak ele alırken, akılcı olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakarak, kültürel isnatları ve işlevleri üzerinden konumlandırmıştır.

Antropolojik gelenekten söz ederken, klasik anlamda antropoloji disiplinini şekillendirdiği gibi, din antropolojisine de yön veren evrimci yaklaşımın hâkimiyetinin de üzerinde durmak gerekir. Buna bağlı olarak, Herbert Spencer gibi antropologların dine evrimci bir bakış geliştirerek çok tanrılı ya da animistik dinlerin çizgisel bir süreçte evrimleştiğini öne sürdüklerini belirtebiliriz (Morris, 2004:156). Bu noktada, özellikle Tylor'un dine evrimsel yaklaşımındaki şematizasyonundan söz etmek mümkündür.

Buna göre, vahşet ya da avcılık-toplayıcılık aşamasıyla, hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmesiyle karakterize edilen barbarlık aşaması, yazının icadıyla şekillendiği varsayılan uygarlık aşaması evrimsel sürecin basamaklarıdır (Morris, 2004: 162). Tüm bu çerçevede içinde bu çalışma konusu açısından dikkati çeken şey, dine ilişkin geliştirilen teorilerin ister evrimci yaklaşımla, ister göreci yaklaşımla olsun, hem içsel hem de dünyevi deneyime yaptıkları göndermelerdir.

Mary Douglas ve Clifford Geertz gibi antropologlar ise, din olgusunu sembolik açıdan ele almış ve hermeneutik (yorumsamacı) bir perspektif üzerinden dinin anlamsal bağlamları üzerinde durmuşlardır. Geertz, kültürü bir anlamlar ağı olarak ele alırken, dini de bu anlamlar ve simgeler dizgesinden ayrı bir yere koymaz. Geertz, fenomenolojik bir yaklaşımla, kültürel sistemin kendisi olarak gördüğü dinsel sembollerin, dünyayı anlama ve anlamlandırma sürecinde belirgin bir rol oynadığından bahseder (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2006:317).

Dinin ne olduğu ve ne gibi dinamikler üzerinden kendisini gerçekleştirdiği sorusu, psikanalizin de üzerinde durduğu konulardan biri olmuştur. Freud, dinî inancı çocukluk dönemine ait bir güvenlik arayışı ve sığınma eğilimi ile paralel tutar. Ona göre din, “ilkel”in ya da nevroz yaşayan bireyin; başka bir deyişle yetişkinliğin gerçekliğini kabullenememiş bireyin cazibe alanıdır. Freud daha da ileri giderek, dini insanlığın başına musallat olmuş bir nevroz olarak tanımlamaktadır (Freud, 1998:85). Ayrıca Freud, kutsal kavramının dünyevi alanda, tabulaşmış nesnelere ve kavramlarla kurulan ilişki bağlamında tezahür ettiğinden bahsederken, kutsalın maneviyat arayışı dışında kazandığı kimliği de haber vermiş olur (Freud, 1998:184). Jung’un dini kavrayışı ise, kucaklayıcı bir niteliğe sahiptir. Dine fenomenolojik bir bakış geliştiren Jung, bireysel bilinçdışının, insanlığın kolektif havuzunun bir parçası olduğunu öne sürerken, dinsel unsurların bu havuzdan yüzeye çıkmasını bu kolektif realitenin doğal sonucu olarak görür (Jung, 1997:268). Bilinçdışından zorlayarak gün yüzüne çıkmaya çalışan dinsel unsurların, bireyin bütünlüğünü koruması için önemsenmesi gerektiğini ifade eder Jung. Ayrıca, Freud’un aksine dini bir nevroz değil de, iyileştirici bir unsur olarak görür.

2.2. Yeni Dinsel Hareketler ve Yeni Dinselleşme Biçimleri

Temelde bir modernleşme ürünü olarak görülebilecek, ancak postmodern evrenin göstergelerinden biri olarak karakterize olan Yeni Dinsel Hareketler, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. Özellikle 1960'lı yıllarda Asyalı çeşitli din adamlarının Amerika'ya göçleriyle de canlanan yeni dinsel inançların oluşum sürecinde irili ufaklı pek çok tarikatın anlamlı ve gözlemlenebilir bir şekilde çoğaldıkları ve taraftar topladıkları söylenebilir. Bu sürecin her ne kadar doğu kökenli dinlerin senkretik bir yapı üzerinden batılıların hayatında yerini almasıyla şekillendiği düşünülse de, difüzyonist etkenler bu hareketlerin oluşum nedenini açıklamak için yetersiz kalmaktadır. Örneğin, psikoterapötik bir yaklaşım üzerine temellenmiş *Scientoloji* tarikatının ya da Hıristiyan okültizminden ve esoterizminden beslenen *The Church Universal ve Triumphant*'ın Asya dinleri ile bir ilişki içinde olmadıklarını belirtmek gerekir (Daschke ve Ashcraft, 2005:2).

Yeni Dinsel Hareketler olgusu üzerinden değerlendirilmesi önerilen oluşumların ne kadar "hareket" ya da ne kadar "dinsel" olduğu tartışmaya açık bir konudur. Ancak bu olguyu belli bir tanım üzerinden ele alma nedeni, bu oluşumların kendilerine ait bir sosyal taban yaratmaları ve inanç, kutsallık, deneyim, iyileşme, arınma gibi kavramlar üzerinden yapılarını oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Yeni Dinsel Hareketlerin dinselikleri, organizatif yapıları ve yenilikleri bakımından birbirleriyle örtüşmeyecek oluşumlara denk gelebilmesi, üstelik bu hareketleri karakterize eden unsurların soyutlama yoluyla dahi olsa ortak bir sorunsal bağlamında düzenlenememesi, bu eğilimlerin kapladığı alanın sınırlarına yönelik soru işaretleri yaratmaktadır. Bu noktada, bu hareketlerin tek ortaklığının, Yeni Dinsel Hareketler ya da kült oluşumlar olarak adlandırılmaları olduğu dile getirilebilir (Barker, 1999: 20).

Bu hareketler modern bir dönemin ürünü ya da sorunsalı olarak ele alınsa bile, Yeni Dinsel Hareketleri besleyen unsurların da moderniteden kaynaklanması elbette gerekmez. Bir diğer ifadeyle söz konusu olgu, zaman ve uzam algılarının farklılaştığı, üretim biçimlerinin, dolayısıyla ekonomik ve kültürel iklimin yeniden tanımlandığı modernite bağlamında şekillenmiş olsa da, içeriğini oluşturan unsurları geleneksel yapılardan alabilir. Süreç, tarihsel kaynaklardan ya da coğrafi hareketlilikten beslenme seçeneklerine açıktır. Öte yandan, ortaya çıkan olgu hem deneyimlenmesi, hem de

sunduğu çerçeve açısından modern bir oluşum şeklinde ele alınmak durumundadır. Ancak bu noktada sorulacak en önemli soru, bu hareketlerin her ne kadar modern bir olgu olarak kendisini gösteriyorsa da ne kadar yeni olduğudur. Bu soru ise bize, bu oluşumların hangi kapsam üzerinde sorunsallaştırılabileceğine ilişkin çeşitli olanaklar sunacaktır. Bu hareketleri oluşturan, öğelerin yenilikleri ya da eskilikleri değildir. Mesele, bu öğeleri yeniden yorumlayan, şekillendiren ve içeriklerini kazandıran zihnin yeniliğidir (Başokçu, 2003:902). Dolayısıyla, bu konu bir modern çağ sorunsalı olarak ele alınmaya açıktır. En azından Yeni Dinsel Hareketler, modern anlayışın yaşantıyı dünyevi ve seküler olanın kategorizasyonunda tutmak isteyen bakışına bir cevap olması açısından bir yeniliği barındırmaktadır içinde.

Yeni Dinsel Hareketlerle ilgili olarak, 60'lı yıllarda akademisyenlerin, gazetecilerin ve resmî kurumların özellikle üzerinde durdukları konu, bu hareketlerin genelde genç kuşak üzerinden hayat bulmasıydı (Daschke ve Ashcraft, 2005). Gerçekten de çok sayıda genç Amerikalının kendilerini bu hareketin içinde bulması ve aidiyetlerini bu kült oluşumlar üzerinden sağlamaları, meselenin öne çıkan taraflarından biri olarak görünmektedir. Gençliğin bu hareketlere yönelim nedenleri, statü belirsizliği ve çocuklukla yetişkinlik arasındaki ikircimli durumla ilişkilidir. Cevap arayışlarının keskin olduğu bu dönemde, net ve gri tonları olmayan yanıtlar elbette tutunulacak bir değer niteliği taşımaktadır (Enroth, 2005:15). Ayrıca, anlam arayışına yönelik bir itki de baskın bir şekilde söz konusudur bu olguda. Bu hareketlerin dikkat çekecek ölçüde taraftar toplamasının nedenlerini, modern çağ insanının huzursuzluğunda, yabancılaşma duygusuyla karşı karşıya gelmesinde, mutlak bir zemine sahip olamamasında, bir belirsizlik duygusu içinde yaşamasında aramak yerinde olacaktır (Enroth, 2005:10). Dolayısıyla Yeni Dinsel Hareketlerin ortaya çıkışının modern bir toplumsal kayma biçiminde açıklanması (Bromley, 2012:208), meselenin din ve inanç meselesi olduğu kadar, dolaysız bir biçimde moderniteye bir itiraz ya da bir refleks olması açısından da önemini ifade etmektedir.

Genel olarak bakıldığında, Weber, Troertsch, Niebuhr gibi düşünürlerin teşhis ettiği gibi, dinselleşme eğilimi düşük gelir seviyesine sahip sınıfsal tabanda ortaya çıkmaktayken, günümüz bağlamında bu eğilimin farklı sınıflarda anlamlı bir şekilde gözlemlenebilir olduğunu söylemek mümkündür (Lippy, 1994:5). Ancak buradaki

temel soru, bu sıralanan açmazların cevabının neden Yeni Dinsel Hareketler şeklinde belirginleştiğidir. En azından ilk aşamada söylenecek şey, Yeni Dinsel Hareketler adı altında gelişen oluşumların modern toplumun diyalektiğinde şekillenen bireylere, “kendisine özgü” öznel sorulara verilecek cevaplar açısından yeterli bir yapı sunmasıdır. Yeni Dinsel Hareketlere yönelim, ruhsal deliklerin neyle yok edilebileceğine ilişkin sonsuz seçenek sunarken, bireyin varoluşuna yönelik bir onay da barındırmaktadır içinde. Öte yandan bu hareketlerin esnek sınırları, anlamlandırılması güç bir değişimler çağında bir barınak niteliği taşıması açısından önemlidir. Yeni Dinsel Hareketler, yapıları gereği bireyin kendi spiritüel arayışını eklemlenebileceği bir yapıyı içlerinde barındırdıkları için birer küçük cazibe odağı olarak anılabilirler.

Söz konusu hareketlerin ortaya çıkış sürecine bakıldığında, Weber’in profilini çizmiş olduğu “karizmatik liderin” Yeni Dinsel Hareketler kapsamında ele alınacak kült yapılarında da karakterize olduğu söylenebilir. Gücünü bağlılık ve sadakate ilişkin bir altyapı üzerine inşa eden karizmatik lider, takipçilerine hayatı nasıl yaşayabileceklerini söyleyebilecek ve inançlarının yönünü belirleyebilecek yeterliliktedir (Enroth, 2005:21). Bu yapıya sahip bir liderin gücü ve karizmasının, takipçilerinin benlik arayışları, sosyal çatışmaları ve psikolojik altyapıları ile şekillendiğini en azından bu aşamada varsayımsal olarak dile getirebiliriz. Herhangi bir kültürün takipçilerinin kendilerini, benlik kavrayışlarını, yaşama ilişkin hedeflerini ve beklentilerini bir liderin güdümünde yeniden tanımladıkları söylenebilir. Özellikle bir doğu inanişından uyarlanmış bir Yeni Dinsel Harekette liderin (gurunun) kutsanması, birincil özellik olarak öne çıkmaktadır.

Öte yandan, Yeni Dinsel Hareketlerin içeriğine genel anlamda bakıldığında, başka karakteristikler de göze çarpmaktadır. Örneğin, bu dinsel hareketlerin biz-onlar, öncesi-sonrası gibi ayrımlarda güçlü bir şekilde bulunuyor olması, sıralanabilecek diğer ortaklıklardır (Cresswell, 1999:20). Yeni Dinsel Hareketlerin bir diğer özelliği de geleneksel dinsel oluşumlara kıyasla büyük bir hızla ve kökten bir şekilde değişiklik göstermesidir. (Enroth, 2005:23). Bu, aslında bir modern çağ dinamiği olarak ele alınabilir. Hızın, değişikliğin tolere edilmesinin yanı sıra, olumlandığı ve taçlandırıldığı bir çağda, modern dinsel tasarımların da bu açıdan olumlanması beklenebilecek bir sonuçtur. Kaldı ki bu değişebilirlik, Yeni Dinsel Hareketleri canlı tutan belki de en önemli dinamiklerden biridir. Bu açıdan bakıldığında, Yeni Dinsel Hareketler, dinin

toplumsal inşasını gözlemlene şansı vermesi açısından da önemlidir (Bromley, 2012:203). Aynı zamanda büyük bir pazar yaratmış olan bu hareketlerin değişkenlik üzerinden varoluşu, bir yandan da pazarın canlılığı ve akışı içinde onaylanan bir durumdur. Enroth, Amerika'nın neredeyse bir spiritüel markete dönüştüğünü ifade ederken, bu hareketlerin boyutlarına olduğu kadar, ticari olanaklarına da vurgu yapmaktadır (Enroth, 2005:9).

Yeni Dinsel Hareketler olgusu, salt daha iyi bir yaşam vaat eden ya da yaşam kalitesini artırmak üzere çeşitli formülleri paylaşmayı öneren, yaşam guruluğu ya da koçluk gibi modern sıfatlarla ortaya çıkan, kimi zaman kutsallığa ilişkin atıfları da belirgin olmayan akımlar açısından bakıldığında, yeteri kadar kapsayıcı değildir. Bu olguların Yeni Dinsel Hareketler kapsamı içine yerleşemediği noktada, Thomas Luckmann'ın ortaya atmış olduğu "Görünmeyen Din" kavramına bir bakış yöneltmekte yarar bulunmaktadır. Fenomenolojik yaklaşımıyla öne çıkan Luckmann'a göre, birey anlamsızlık duygusuyla çevrili olduğu noktada, anlamın ne olduğunu yeniden keşfederken, biyolojik doğasını aşan bir kendilik algısı yaratmaktadır. Biyolojik gerçekliği aşan bu kavrayış, bireyin içinde bulunduğu sosyal süreci, dinsel bir içerikten böylece ayıramaz. Modern bireyin dinle ilişkisi, kilise ve bireyin arasındaki mesafeden çok daha kısa ve iç içedir artık (Swatos, 1998:238-239). Birey dinselini dinî bir kurum aracılığıyla değil, örneğin paranormal olaylara inanarak, batıl inançlarla hareket ederek hayatıyla içselleştirdiği bir düzeyde yaşar. Bu noktada din, insan olmanın kültüre içkin bir parçasına dönüşmektedir. Bu anlayış, dini kaçınılmaz bir deneyim olarak değerlendirirse de, "Görünmeyen Din" kavramı, öncelikli olarak dinin kurumsal bağlamlarından bağımsız, içsel deneyimin öne çıktığı, üstelik kolaylıkla kategorize edilemez oluşunun altını çizmesi bakımından önem kazanmaktadır.

Yeni Dinsel Hareketlerin ve dinselleşme eğilimlerinin karakteristiğine bakıldığında, geleneksel oluşumların aksine bunların heterojen bir yapıyı onayladıkları ve heterojen oluşumlar oldukları ifade edilebilir. Özellikle Yeni Dinsel Hareketler örneğinde ele alırsak, bu hareketlerin senkretik yapısıyla olduğu kadar, katılımcıların çeşitliliğiyle de ilişkili bir durumdur bu. Öte yandan, Yeni Dinsel Hareketlerin bir bölümünde ve gündelik yaşamın dinsel hareketler şeklinde cisimleşmemiş kutsala gönderme yapan ayrıntılarında gözlemlenebilen paganist öğeler, modern insanın ritüel yaratma

eğilimlerinde saptanabilir. Bunalımlı modern bireyin bayram, maç, konser gibi toplantılarda bir araya gelip kimi zaman aşkın bir duruma geçişi, bir kutsallık bilincinin paylaşılmasının bir sonucudur (Auge, 2010:273). Özdeşleşme, taklit gibi dinamiklerin ayinsel bir zeminde dışavurumsal bir araç olarak ortaya çıktığı pagan ritüellerini çağrıştıran dinamikler, sekülerizmin keskin sınırlarına hapsolme çıkmazını ortadan kaldırdığı gibi, tek tanrılı dinlerin düalist ve ahlak merkezli yapısına karşıt olarak, bireye bir olanaklar evreni sunmaktadır (Auge, 2010:12). Bu bağlamda dinsellik, etkisini yitirmesi ya da yaygınlaşması bakımından değil, farklı formlara bürünebilmesi bakımından bir tartışma konusu olmaya adaydır. Sorun, dindarlığın nasıl tanımlandığı ile ilişkilidir (Hamberg, 2012: 236).

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarından bu yana ortaya çıkmaya başlayan ve yaygınlığını giderek artıran Yeni Dinsel Hareketler ve bu hareketleri karakterize eden yeni dinsel eğilimler, modern çağın önerdiği dikotomik yapının aksine, kutsala yönelik arayışın kendisinde ifade bulmuş olgular olarak ele alınabilir. Bu durum, seküler alanın oluşturduğu dünyevi, somut ve açıklanabilir yaşam biçiminin daha kutsal bir içerik tarafından ele geçirilmesi, en azından bu alana sirayet etmesi gerçeğini göz önüne koyar. Yeni dinsel eğilimleri yalnızca modern çağın açmazlarına ve dikotomik yapısına bir cevap olarak okumanın yanı sıra, tarihselliğini ortaya koymuş dünya dinlerine de bir seçenek olarak ele almak, bizi yine modern insanın profilini anlamaya yöneltmektedir.

2.3. *New Age*

Organize oluşumlar olarak görülebilecek, senkretik bir yapıyı önceleyen, liderleri ve vaatleri açısından değişebilir ve esneyebilir olmalarına karşın, belli kurullarla tanımlanabilecek Yeni Dinsel Hareketler devamlılıklarını sürdürse de, süreç kendisini *New Age* akımı başlığında inceleyebileceğimiz yeni bir evreye devretmektedir. *New Age*, Yeni Dinsel Hareketlerle karakterize olan süreçle kıyaslandığında, aslında son derece düşsel bir yapı ortaya koymaktadır. Dinin, bilimin, ruhsallığın, maddi birikimlerin, sağlığın, tıbbın, tüketimin, dünyevi olanı reddedişin, dünyada mutluluk arayışının tek bir akım içinde, üstelik bu akımdan etkilenen her bir bireyde bütünüyle ifade bulacak şekilde gerçekleşebilmesi gerçekten de düşsel, gerçekdışı bir yapı olarak öne çıkmaktadır. Öncelikli olarak bu eğilim, dini olan ve din dışı olan farklı kategorileri içine alabilmesi açısından bir farklılık koymaktadır ortaya.

Aslında, *New Age* akımı, bazı akademisyenler tarafından da belirtildiği gibi, Yeni Dinsel Hareketler kapsamında ele alınabilir (Saliba, 2007:48). Bu hareketlerin ve *New Age* çağının örtüşen yanları gerçekten de azımsanamayacak denli fazladır. Üstelik *New Age* akımı, Yeni Dinsel Hareketlerin dilinden bağımsız, yeni bir şey söylememektedir. Ancak bu akımı yaygınlığı ve ulaşılabilirliği açısından farklı bir kategoride ele almak uygun görünmektedir. *New Age*, dinleyici odaklı bir yapı yerine, müşteri odaklı bir yapının belirginleştiği bir hareketliliği önelemektedir her şeyden önce. Aidiyet gereksiniminin ve talebinin azaldığı, tanımlanmış, lider merkezli gruplardan bağımsızlaşan bir iklim, çağın temel dinamiği olarak öne çıkmaktadır.

1960'lı yılların ardılı olarak ortaya çıkan ve birtakım ezoterik inançların modern toplum yapısına sirayetiyle kendisini gösteren *New Age*, saptanabilirliği ve işaret edilebilirliği açısından Yeni Dinsel Hareketlerdeki belirginliğe sahip değildir. 19. yüzyılda ortaya çıkan spiritüalist felsefe akımlarının ve ezoterik inançların temelinde yer aldığı (Bruce, 2007:196) *New Age* akımı, yapısındaki muğlaklık dolayısıyla geç modern çağın anlatımı açısından sembolik bir değer taşımaktadır. Süreci, *New Age* adı altında belirleyen eğilimler, “meditasyon”, “holistik sağlık”, “yoga”, “spiritüel enerji” gibi kavramların ve bu kavramlara ilişkin aktivitelerin zaman içinde doğallaşıp sıradanlaşması gibi bir yönelimi ortaya koymaktadır. Ancak *New Age* hareketinin köklerini tartışmasız bir şekilde Yeni Dinsel Hareketlerde bulabiliriz. Bu harekette yer alan her türlü kavrayış zaten 1960'lı yılların sosyal gerçekliklerinden biri olarak ortaya çıkan Yeni Dinsel Hareketlerin içeriğinde de bulunmaktadır. Ancak bu çağın ya da *Hair* müzikali aracılığıyla yaygınlaştığı adıyla *Kova Burcu Çağının* kendisini göstermesi, 1980'li yıllara denk gelmektedir (Hanegraaff, 1996:10).

Yeni Dinsel Hareketler ile *New Age* hareketinin hem sosyal bilimsel alanın nesnelere olması hem de yapıları bakımından tek bir sorunsal şekilde ele alınması, aslında bu hareketlerin içeriğinin birbirleriyle çoğunlukla örtüşmesi, ayrıca muğlak yapıları ve değişkenlikleri gibi nedenlerle ilişkilidir. Ancak yeni dinsel akımların hareket olarak değerlendirilmesi nasıl toplum içinde kendilerine yer açmaları ile bağlantılıysa, *New Age* hareketini farklılaştıran şeyi de yaygınlığı ve kapalı yapıları aşılabilirliğinde görmek gerekmektedir. Dolayısıyla, bu iki olgu, hem Yeni Dinsel Hareketlerin sonlanmamış olması ve sekteryen yapılarının yaygınlığından hem de kavramsal haritalarının

örtüşmesinden ötürü en azından paralel incelemeye açık bir konumdadır. Ancak süreci bizim için *New Age* kavrayışı bakımından değerli kılan, yaygınlığı ve belirli organizasyonları aşır dolaysız bir şekilde bireye ulaşabilir olmasıdır. Sonuç olarak, bu iki olgunun ayrıldığı noktaları -kritik benzerliklerini atlayarak- bir güzergâh sunabilmesi açısından gözden geçirmek yerinde olacaktır.

Yeni Dinsel Hareketlerde ortaya çıkan tarikat ya da küçük dinî oluşumlar olarak niteleyebileceğimiz organize hareketlerin aksine, *New Age* çeşitli kült biçimlerine karşılık gelecek bir eğilimler dizisini ortaya koyar. Bu yapılar, yukarıda da belirttiğimiz gibi, dinsel bir içeriğe sahip olmakla birlikte, dinselliğe işaret etmeyecek belli formlar ve yaklaşımlarla da somutlaşabilir. Süreç, reenkarnasyon inancı, dolayısıyla önceki hayatlara ilişkin arayışlar, panteist bir tanrı anlayışı, ruhlarla kurulan ilişkiler gibi dinsel unsurları içermesi dışında, UFO'lar ve tanrı arasında bağlantı olduğuna yönelik kavrayışlarda olduğu gibi, modern inanç formları üzerinden yeni dinsel yorumlara açılan kapılar aralamaktadır. Bu oluşumlar, senkretik bir yapıdan ziyade, dinsel gelenekten gelen ile kurgusal ya da varsayımsal olanın iç içe geçmesiyle şekillenen modern yorumlar şeklinde kendisini göstermektedir. Dinselleşmenin artışı biçiminde teşhis edilen bu sürecin karşılığı, aslında dinsel olmaktan uzaklaşıp ruhsal bir içeriği benimsemeye denk gelmektedir (Hamberg, 2012:233). Dinle ilgili olan, giderek kurumsal yapısından bağımsızlaşmakta, ruhsallık ya da kutsallıkla ilgili atıflarla kendisine yaşam alanı bulmaktadır. Bireyin kendisini gerçekleştirmeye yönelik arayışların desteklendiği bu akım, mutlu olma yöntemleri, sağlıklı ve uzun yaşamaya yönelik öneriler gibi bireyselliği destekleyen girişimler yoluyla, dini olmayan, dünyevi hayata yönelik vaatler ve yöntemlerle de ortaya çıkmaktadır. Dinî kategoride konumlanmadığı varsayılabilir belli *New Age* unsurlarının dinsellik kategorisinde değerlendirilmesinin nedeni, bu olguların tümünün içeriğinin kutsallık, maneviyat, inanç gibi kavramlarla bezeli olmasıdır.

New Age'in beslendiği kanallara bakılırsa, Antik Mısır ve Hindistan'da gelişmiş olan pagan öğretilerin dışında, Ortaçağ Avrupa'sında etkili olmuş gnostic yaklaşımın, Hıristiyan mistik geleneğinin, romantik hareketin, metafiziksel, ezoterik ve okültik öğretilerin bu akımın içeriğini belirlediği söylenebilir (Heelas, 2001:41). Hareketin içeriğinde yeni oluşuyla ayrışabilecek öğeler var gibi gözükse de, çoğunluğunun

modern dönem öncesine denk düşen inanç sistemlerinde keşfedilmiş unsurlar olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu eğilimler bütünü, hem zamansal açıdan, hem de mekânsal açıdan bir kaymanın söz konusu olduğunu göstermektedir: Merkezden periferiye, şimdiki zamandan geçmişe. Bu durum, modern insanın hoşnutsuzlukları üzerinden ortaya çıkmakta, hem modern çağın bireyinin taleplerini gidermesi bakımından, hem de sahiplenilen öğretilerin modern bir anlayışla yorumlanması bakımından zamanın ve mekânın eksenini değiştirmektedir. Çoğunluklu olarak paganist ögeler başlığında ele alabileceğimiz yeni inanç formları, bireyin edinmiş olduğu inançla çelişkiye yol açacak bir duyguya neden olmaması, inanç çatışmalarını önleyecek ara formların icat edilmesine uygun bir zemin sağlaması sonucunda varlığını usulca sürdürebilir olmaktadır. Üstelik aynı şey inançsız bir bireyin söz konusu alanlardan ödünç alabildiği kavrayışlar için de geçerlidir. Kutsala ilişkin kategorilerin dünyevi düzlemde, üstelik seküler hareket alanları içerisindeki yer arayışı, bu eğilimleri olduğu kadar çağı da karakterize etmektedir.

Yeni çağın dinselliğinin nasıl bir karakter taşıdığına yakından bakıldığında, dinî ögelerin yerini okültik öğelere bıraktığı, daha doğrusu kutsala ilişkin alanın daha çok bu yönde ivme ve çeşitlilik kazandığı ifade edilebilir. Yeni dinsel eğilimlerin, daha çok kült yapılar olduğunu ve tarikatlar üzerinden gelişmediğini belirttiğimize göre, takipçilerinin de benzer katılım düzeyinde olmadıklarını eklemek gerekir. Bu sürecin moda olmuş bir kitaba yönelik bir ilgiden, yaşam biçimini yeniden organize etmeye kadar değişiklik gösterdiğini söyleyebiliriz. Yeni dinsel eğilimlerin ifade bulduğu hareket alanları ise, “astroloji”, “Budizm”, “feng shui”, “meditasyon”, “mistisizm”, “Şamanizm”, “büyü” şeklinde çeşitlilik gösteriyorken, bu çeşitlilik tıp, psikoloji, ekoloji alanları ile ilişkilendirilecek şekilde sınıflanabilmektedir (Bruce, 2007:200).

Uyumun tecrübe edilmesi, kendisini ve başkalarını sevme deneyimi, barış, huzur, sağlık, şifa bulmuş olma hali ve bütün olma kavramları, bu çağı vurgulayan değerler olarak öne çıkmaktadır. Bütün bu kavrayışlar, bireyi kendini gerçekleştirme hedefine yöneltmektedir. Ruhsal, bedensel, duygusal, estetik ve sosyal açıdan onaylanır yönleriyle tanımlanan bir kendini gerçekleştirmedir bu (Heelas, 2001:54). Bireyin kendisini gerçekleştirmek için tamamlaması gereken hedefler ve bu anlamda tanımladığı ideal haline ilişkin geliştirdiği imgelem, tüketim toplumuna sunulan

hedefler ve değerler dizgesi ile aynıdır. Bu örtüşme, *New Age* eğilimlerin yaygınlaşmasını kolaylaştırdığı gibi, kutsallık kategorisinden çıkarması ya da bu kategorinin içeriğinin ihlali gibi bir sonuca da neden olmaktadır. *New Age* akımının kapitalist düzenin sunduklarını reddetmekten kaynaklı (Heelas, 2001:53) bir tepki sonucu ortaya çıktığı saptaması, bizi bu sürecin kapitalizmin yeni bir mecrası olduğu gerçeğinden uzaklaştırmamaktadır. Kapitalizmin getirdiklerinden ve yarattığı güçlüklerden uzak, ruhsal farkındalığın yönlendirdiği bir dünyada cennet ve bu bağlam üzerinden şekillenen maddi anlamda güçlü olma tasavvuru süreçte belirleyici olmuştur. Düzene ve kapitalist yapıya karşı çıkarak mutlak gerçeğe ve mutluluğa ruhsallık üzerinden ulaşmayı öngören bu hareketler bütünü, tanrıya ulaşmanın yanı sıra, yine spiritüalist yöntemlerle zenginliğin yollarının da açılacağını vaat ederek kapitalist sistemin parçası olmaktan ibaret kalmaktadır.

Bu yapı, müşterilerin oluşturduğu kültür biçiminde kendisini ortaya koymaktadır (Bruce, 2007:196). Söz konusu eğilimlere, belirli bir lider ekseninde organize olmuş ve tanımlanabilecek gruplar tarafından benimsenmesinin aksine, herhangi bir tüketim ögesi şeklinde bireyin ulaşabilme imkânı dolayısıyla, bu akımı takip edenlerin nicel büyüklüğünün saptanmasında güçlükler bulunmaktadır. Gözlemlenebilir bir değişimi anlatan yeni dinsel eğilimler, tam tersi bir şekilde, belirsizlikleri dolayısıyla görüş alanının dışında bir yerde de konumlanmaktadır. Takipçiler akışkanlık ve değişkenlik gösterdikleri gibi, farklı aidiyet algılarında oldukları için işaret edilebilir hale gelmemektedirler. Saptanabilecek en belirgin görüntü, ilgili görüşlerin yayımlandığı kitaplar, dergiler ve diğer enstrümanların yoğun bir dağıtımla sirkülasyona girdiğine ve bu şekilde dinleyici, takipçi kitlelerine ulaşabildiğine yöneliktir.

Bireyin huzurlu, tamamlanmış, sağlıklı ve gerçeği bulmaya ilişkin rotasını uygun bir biçimde çizebilmiş hissetmesi, kapitalist düzenin rekabetçi, baskıcı, dolayısıyla bireyi bir stres çemberi içine kapatan koşullarına bir karşı duruş gibi gözükmektedir. *New Age*'in kapsamında yer alan uygulamalar, işyerinde gerilimli bir gün geçiren bir yöneticiye evine gittiğinde meditasyon seçeneği sunmakta, mutsuz bir evliliği olan birey terapi gruplarında evliliğinin gerilimden uzaklaşabilmektedir. Bu yöntemler, bireyin yaşamakta olduğu özel ya da kamusal hayata yönelik sorunlarından arınıp, bu sorunlardan oluşacak baskıyı minimize ettiği bir alan yaratmaktadır (Heelas, 2001:69).

Ancak moderniteye bir tepkinin ve bir karşı kültür arayışının emarelerini sunan bu edimler, deşarj mekanizması olarak işlev görmeleri dolayısıyla, bir yandan da modernitenin koşullarının sürekliliğini sağlamaktadır. Tarif edilen eğilimler ve bu eğilimlerin neden olduğu dönüşüm, hayal edildiği gibi radikal bir ivmelenmeye neden olmamaktadır.

New Age çağını niteleyen en önemli unsurlardan biri, belirginleşmesi için belli bir sosyal tabana gereksinim duymamasıdır. Temelde, tüketim alışkanlıklarının biçimlenişle kan bulan bu hareketlerin, tüketim merkezli bir yaşam süren bireylerde tezahür etmesi beklenebilirdi. Ancak kitle iletişim araçlarının kullandığı dilin gün geçtikçe bu akımdan beslenmesi, üstelik bu dilin sıradanlaşması gibi etkenler, sosyo-ekonomik yapıdan bağımsız bir yayılma sürecine izin vermektedir. Sürecin işleyişine yönelik bir saptamada bulunulacaksa, yukarıdan aşağıya doğru ivmelenen bir hareketlilik olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu yaygınlığın altındaki ana sebep, bu hareketin unsurlarının belirsizliği ve katılım şartı gibi beklentilerin hemen hiç olmayışıdır. Gerçekte teşhisin tam anlamıyla konamaması, adlandırmanın netlikle yapılamaması sirayeti kolaylaştıran bir yapı ortaya koymaktadır.

New Age çağının kutsallığa ilişkin atıfları, pozitif bilimlerin ve bilginin yeniden yorumlanması gibi bir süreci de etkilemesi açısından dikkat çekicidir. Bir *New Age* takipçisinin kutsal alandan beslenerek edindiği görüşlerin bilim tarafından da onaylanabileceğine yönelik anlayışı, gündelik hayat içindeki arayışlarını da şekillendirmektedir. Hem yöntem bilgisi açısından, hem de içerik açısından bilimsel alanın kapsamı zorlanmakta, kimi zaman yeniden tarif edilmektedir. Bir yandan pozitivist bilim anlayışına bir eleştiri vurgusu da içeren bu yaklaşımlar bütünü, pozitivist yönetime alternatif bir söylem olarak yeni bir metodoloji sunmamaktadır. Bu yaklaşımlar bütününde göze çarpan temel şey, pozitif bilimin alanını işgal eden konuların *New Age* tarafından da sahiplenilmesidir. Öncelikli olarak sağlık, modern öncesi toplumların kullandığı yöntemlerin benimsenerek ve daha üst bir basamağa konumlandırılarak yeniden yorumlandığı bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Uygulama ve yöntem açısından bakıldığında, *New Age* takipçilerinin hareket alanlarının modern dönem öncesi bir bilimsellik yaklaşımı üzerinden şekillendiği söylenebilir. Burada çeldirici olan, insan bedenini organların işlevleri açısından tasnifleyerek ele alan batı

tıbbının aksine, modern öncesi ya da modern dışı toplumlar tarafından uygulanan yöntemlerin holistik bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Modern bilime bir alternatif geliştirdiği söylenebilecek, ancak bir yandan da referanslarını modern bilimden alan *New Age* yaklaşımının bilimle ilişkisinde, deneyimden ziyade anlatının geçerli olduğu gözlemlenmektedir (Bruce, 2007:209). *New Age*'in önerdiği bir yöntemin işlememesi, o yöntemi geçersiz kılmamakta, eski anlatıların doğruluğunu sorgulatmamaktadır. Bir yöntemin başarıya ulaşmaması, uygulayan bireyin kendisiyle ilgili görülmektedir. Üstelik kimi zaman yöntemin bir geri dönüşünün olmaması, evrenin planı gibi saptamalarla kutsal bir mecraya çekilmektedir.

New Age ve bilim ilişkisini tıp dışında, tersinden bakarak, astroloji alanı üzerinden de tartışmak mümkündür. Akım, bilimin merkezine konumlanmış tıbbı kendi alanına dâhil etmeye çalışmasının dışında, astroloji gibi bilim dışı bir alanı da bilimselliği üzerinden onaylatma arayışına girmektedir. *New Age* takipçilerine göre astroloji, kutsal ve ruhani olanla bağlantılardan uzak, gezegenlerin birbirleriyle etkileşimi ve bu etkileşimin gözlemsel yollar ve matematiksel hesaplar aracılığıyla öngörülebilirliği açısından kesinlikle bilimsel alanda değerlendirilmesi gereken bir öğretimdir. Kaldı ki, bu yaklaşım en büyük desteği ise, belli üniversitelerde astroloji kürsüsünün kurulmuş olduğu iddiası üzerinden bulmaktadır¹. Burada ilginç olan, akademik yapılanmanın sağlama ve onaylama gücünü yitirmemiş olması, modern bir yapı olarak ele alınabilecek akademinin modern karşıtı bir duruşa sahip bir öğretiyi destekleyebileceği fikrindeki çelişik yapıdır. Bir eski zaman bilgisi olan astrolojinin ve benzeri örneklerin bilimsellikleri bağlamında açıklanma girişimi, kimi araştırmacıların “pseudo science” adı altında incelenmesini önerdikleri yeni bir kategorinin varlığına dikkat çekmelerine neden olmuştur.

Doğal beslenme, sentetik materyalden kaçınma gibi eğilimler, akımın takipçilerinin idealize bir hayat tanımı içinde yer verdikleri unsurlardır. Genel bir çerçeveden bakılacak olursa, ekolojik bir hayat anlayışının bu akım tarafından benimsendiği ifade edilmelidir. Öyle ki, ekoloji, *New Age* akımının dünyaya ilişkin temel meselelerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Kapitalist düzenin benimsediği bir alan olduğu kadar,

¹ Kendisi de bir astrolog olan Ata Nirun, bu iddiayı çürütmekte, herhangi bir üniversitede bir astroloji kürsüsü olmadığını, ancak astrolojiyle ilgilenen akademisyenlerden söz edilebileceğini belirtmektedir (Nirun, 2007:40).

antikapitalistlerin meselesi olarak da öne çıkan ekoloji, *New Age* takipçilerinin de benimsemesi dolayısıyla, karmaşık bir kesişimsel yapıya sahiptir. Ancak *New Age*'in geliştirdiği ekolojik yaklaşım, çevre kirliliği, doğal olmayan beslenmenin yarattığı handikaplar ve bu sorunların sanayileşme ve kapitalizmle ilişkisine değinmeksizin, doğal olana dönüşe odaklanmaktadır. Kaldı ki, dönüş sözcüğü bireyin realiteyi ve mutluluğu arama aşamasında bir anahtar görevi taşımaktadır. Bu akıma göre temel olan şey, zaten var olan ve unutulmuş olanın yeniden keşfi üzerinden inşa edilmelidir.

New Age'in doğal olana dönüş süreci, iki yaklaşım üzerinden şekillenmektedir. Bunlardan birincisi, yerkürenin de bir canlı olduğu, ikincisi bireyin doğayla bütünleşmesinin kendi içsel gelişimi açısından kaçınılmaz olduğu yönündedir (Bruce, 2007:211). Yerkürenin bir canlı olması, tıpkı bireyde olduğu gibi, olumsuzlukların, ihmalin, savaşların ya da olumlu temennilerin yeryüzünü “iyileştirmek” için önemsenmesi gereken ayrıntılar olduğuna yönelik yaklaşımı pekiştirmektedir. Bu noktada doğaya teşekkür etmek, meditatif yöntemlerle doğayla bütünleşme çalışmaları yapmak ve doğanın, yerkürenin enerjisinin insanı da kuşatması açısından önemini teslim etmek, paganik öğelerle ilgili çağrışımları yeniden gündeme getirerek ritüelleştirmektedir. Bireyin içsel gelişimi ve bu süreçte doğanın kendisinin önemi, ekolojik kaygılardan ziyade, öncelikli olarak bireyin kendisini odak olarak konumlandırmasıyla öne çıkmaktadır. Burada, bireyin kendini gerçekleştirme yolunda bir yandan kutsal atıflarla önemsenen doğanın aslında araçsallaştırıldığı gözlemlenebilir. Farklı *New Age* inanışları, bireyin doğanın içinde kapladığı yerin küçüklüğünden ve önemsizliğinden söz etse de, buradaki önemsizlik duygusunun “iyi hissetme”ye yönelik olması, motivasyon noktası olarak göze çarpmaktadır.

New Age hareketinin kapsamı açısından olduğu kadar, çağı niteleyen sözcüklere dair beklentilerin çeşitliliği açısından da hikâyesi ilginçtir. 1980’lerde Marksist yazarların “new times”, “new era”, “new world” tamlamalarını kullanmaya başlamaları, Gorbaçov’un insanoğlunun yeni kuralların ve yeni bir mantığın hâkim olacağı bir *New Age*’e girdiğine yönelik açıklaması, Hindistan Komünist Partisinin *New Age* ifadesini içeren posterleri (Heelas, 1996:15), her şeyden önce yeni bir çağ öngörüsünü ve yeni bir çağ beklentisine yönelik bir eğilimi ifade etmektedir. Yeni bir çağa ilişkin kavrayışlar çeşitlilik gösterip ilginç bir şekilde politik bağlam üzerinden şekillenmiş olsa da, bugün

New Age sözcükleri, spiritüalist bir anlayışın biçimlendirdiği modern hareketin anlatımı olarak öne çıkmaktadır.

2. Dünya Savaşı sonrası ortam ve ağırlıklı olarak doğu felsefesi etkisi altındaki “beat” kuşağının özgürlük ve barışa ilişkin beklentilerinin içeriği, savaş sonrası iklimde sistemin yıkıcılığına ve insanı uygun olandan uzaklaştırdığına yönelik tepkiler ve paralelinde gelişen arayışlar, o dönem için bakir, bakir olduğu kadar vaat dolu bir alan olan Doğu felsefesini bir cazibe merkezine dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, sistem karşıtı hareketlerin dilini etkileyerek, sistemi dışlayıcı ve yok sayıcı bir kuşağın da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yükselen sözcükler, sevgi, barış, sınıfsız ve eşit bir toplum gibi kavrayışları öne çıkarırken, bireysel mutsuzluğun kaçış noktası da bu sözcüklerin içeriğinden beslenen yöntemlerle belirginleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında, yeni dinsel eğilimler, bir anlamda sistem karşıtı hareketlerin beklenmedik çocuğu olarak da görülebilir. Hayatı batılı bir gözlükle algılamanın reddedildiği, dünyanın periferisindeki öğretilerin yeni çözüm arayışında sahiplenildiği bu evrede, söz konusu öğretilerin ithali kadar, felsefesinin kutsallık boyutunun da zaman içinde etkili olması kaçınılmazdır.

Bu sürece daha ayrıntılı bakacak olursak, başlangıçta sistem karşıtı hareketler içinde kendisine ifade alanı bulan yeni dinsel hareketler, genç kuşağın, kendilerinden önce gelen kuşağı simgelediği değerlere ve kurulu düzene bir itirazını seslendirdiğini görürüz. Bu itiraz, bir yandan dinsel bir içerikten bağımsız politik bir söylem üzerinden şekillenmekte iken, alternatif bir yaşam biçimi özellikle yaygın uyuşturucu kullanımı ile karakterize olmaktadır (Hanegaraff, 1996:11). Sol kanat tarafından desteklenen ya da onayını sol görüşte arayan bu hareketin takipçilerinin sisteme ve dünyaya karşı yönelttikleri politik çıkış, dönemin koşulları içinde belirleyiciydi. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu hareketin politik düzleminden uzaklaşıp dinsel bir boyut kazanması, üstelik bireysel bir dinselleşme biçimine doğru evrimleşmesi 1980’lerin ikliminde belirginleşti. Takip edilen sol görüşün sembolü haline gelmiş liderler ve düşünürlerin etkisini yitirmesi, yaşama olduğu kadar ölüme karşı da bir hafife almayı ve kaçışı içeren uyuşturucu kullanımının yerini sağlıklı bir bedene sahip olma kaygısına bırakması, içinde bulunduğumuz evreyi tanımlayacak dinamikler olarak belirginleşmeye başladı. Doğu felsefesine, spiritüalizme ait sözcükler, genç kuşağın sözlüğünden taşarak herhangi bir kuşak mensubu tarafından sahiplenildi, kullanıma ve dolaşıma girdi

(Hanegraaff 1996:11). Sürecin izlediği seyir, bireylerin sisteme ilişkin açmazlarla ilgili belli temsiller üzerinden organize bir şekilde çeşitli itirazlar gerçekleştirmeleri yerine, kendi bireyselliklerindeki gerçekleştirmeler ve arayışlara doğru bir yön çizmekteydi.

Bu fotoğraf, geç modern çağın temsiliyet kavramını yerinden ettiğini gösteren ayrıntılar sergilemesinin dışında, kapitalizmin dönemsel çıkışlar ve arayışlarında kendisine yer bulabileceği bir mecra oluşturma becerisi bakımından da kendisini ortaya koymaktadır. Diğer yandan, Yeni Dinsel Hareketler de, *New Age* hareketi de dinsel içeriği niteleyici unsurlar sunmasına karşın, süreç, bireyselleşme ve toplumsal tutkalların bireysel adacıklarda nelere dönüştüğü bağlamında ele alınmalıdır. Dinselliğe ilişkin kavrayışın, tek tanrılı dinlerden uzaklaşıp sekt ve kült oluşumlarda ifade bulması, ardından modern bir bakışla şekillenen pagan eğilimlerle şekilleniyor olması, birey ve din ilişkisi dışında, birey ve dahil olduğu toplumun ilişkisi üzerine açıklamalar sunmaktadır.

2.4. Paganizm ve *New Age*'le Bağlantısı Üzerine

Erken modern dönemde sekülerizmin, hem bireyin zihinsel yapısında, hem toplum düzeninde hâkimiyetinin altını çizdiği evrede dinin gücünü giderek yitireceği öngörülüyordu. Dine karşı mesafeli yaklaşım sürecinde, din hem bir toplumsal olgu olarak, hem de bireyin psikolojik içeriği ile bağlantılı olarak giderek kendi konumuna kapatıldı. Modern toplumun vardığı sonuç belirgindi: Din ölüyordu. Hem toplumsal bir kurum olarak işlevlerinin sonlaması dolayısıyla, hem de bireyin dünyayı ve kendisini anlamlandırma sürecinde kendisine bir hareket alanı olarak belirlediği akılcılığın hâkimiyetiyle. Ancak dinin ölmediğini, aksine gürültülü ve gösterişli bir geri dönüş yaşadığını ifade etmek gerekir. Bu dönüşle ilgili olarak kurulan telaşlı cümleler ise, genellikle sekülerizmin başarısızlığı üzerine kuruludur. Burada dönüşüme uğrayan şeyin, seküler anlayış ve herhangi bir inanç sistemini içinde taşıyan bir dinden ziyade tek tanrılı semavi dinler olduğunu söylemek gerekiyor. Bu olgunun belirtileri, her şeyden önce tek tanrılı dinlerin çizdiği sınırlar dâhilinde, o sınırları ihlal etmemeye çalışarak, bireyin taşıdığı, toplumsal ve kültürel bakımdan verili olan tanrı inancına paganik öğeleri yerleştirme çabası şeklinde belirtilebilir.

Bu değişimi anlamak için, dinin sonlanması ya da yükselişi tartışmalarını bir kenara bırakıp, yeni bir din anlayışını ve bireyin kendisini dünyaya yeniden konumlandırma

talebini önceleyen paganizm üzerinde durmak gerekmektedir. Paganizm, belli bir inanç sistemini ya da belli bir dini işaret eden bir sözcük olmak yerine, çeşitli inanç ve tapınma biçimlerini kapsayan bir kavrayış olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, paganizmden söz ederken işaret edilen şey, genellikle belli bir dinin adı olarak görülmemektedir. Bu haliyle paganizmi, çeşitli inanç sistemlerini ve inanç edimlerini kapsayan bir kavrayış olarak ele almak şimdilik uygun olacaktır. Paganizmi, farklı yönlere esneyebilecek çeşitli anlamlara işaret edebilecek olsa da, doğaya saygının hâkim olduğu, doğa ve insan arasındaki uyumun dairesel bir kavrayış içinde pratiklere dökülerek realize edildiği bir inanç sistemi olarak tanımlayabiliriz (Jones ve Penninck, 1995:2).

Paganizm, politeistik olmasının dışında, kutsal varlıkları da içine almaktadır. Kutsalın ya da tanrının insana görünebilirliğiyle, tanrının eril olduğu kadar dişil bir biçimde tahayyül edilmesine açık olmasıyla birçok animistik dinin içeriğinde yer almaktadır (Peninck, 1995:2). Paganizmi, kapsamını belirlemek açısından üç ayrı özelliği üzerinden saptayabiliriz. Bunlardan birincisi, pagan anlayışının kutsalla kurduğu ilişkidir. Bu anlayışa göre yaratılmış olan her şey ve bütün varlıklar kutsaldır. Kutsallık, yaratılışın özünde olan kapsayıcı bir şeydir. İkinci özellik ise, birinci özellikle bağlantılı olarak her şeye içkinleşmiş olması dolayısıyla, bireyin ruhsallığına ve yaşamına ilişkin seçimlerini yapmakta özgür olduğu ve bu özgürlüğün bireye seçimlerinin sonuçlarına ve dolayısıyla sorumluluklarına ilişkin yüklemeler yaptığı yönündedir. Son özellik, bütün varlıkların döngüsel bir düzen içinde buldukları ve bu döngüsellik hem bireysel açıdan hem toplumsal açıdan kutlandığı ve kutsandığı yönündedir (Shanddaramon, 2009:5). Kaynak, seçim ve döngüsellik kavramlarının merkeze alındığı bu şema, pagan anlayışının ortak yönlerini gruplandırmak açısından faydalı bir perspektif sunmaktadır bize.

Paganizmin karakteristik özellikleri ayrıntılı bir biçimde ele alındığında, hareket alanının herhangi bir başka dininkinden ayrılmadığını belirlemek mümkündür. Hayatın anlamına dair soruların sorulduğu, ölüm sonrasına ait tasavvurların yer alabildiği, bir tanrı kavrayışının olduğu, kendi doğamızın ne olduğu ve bizi kuşatan evrenle doğamızın uyumunun nasıl yönlenebileceğine yönelik meselelerin ekseninde oluşmuş haliyle, paganizm bir din olarak adlandırılmaya açıktır. Ayrıca, belli rollere ve sorumluluklara

sahip din adamlarının varlığına ya da din adamlığının kendisine ait bir konuma işaret etmesi de diğer dinlerle kıyaslamalı olarak ele alınabilir (Higginbotham ve Higginbotham, 2002:15). Diğer yandan, Antik Çağ paganizmi açısından bakıldığında, paganizmin doktrinsel bir sistem olmasından çok, bir pratikler bütünü biçiminde karakterize olduğunu söylemek mümkündür (York, 2005:11). Dolayısıyla paganizm, ilk ortaya çıkışı itibariyle ideolojik açıdan evreni ve insanoğlunu konumlandırmaya yönelik olmaktan ziyade, kendiliğindenliği içinde gelişen bir yapıya sahiptir. Tekrarlanan ritüeller, doğanın işleyişi ekseninde gerçekleştirilen tapınma biçimleri, daha çok insanoğlunun doğayla uyumlanma sürecinde benimsenen bir dil üzerinden okunmaya açıktır. Paganizmin modern öncesi evresi, bireyin kutsallık ve doğa ile ilişkileri bakımından kendiliğinden bir işleyişe sahiptir. Bu kendiliğinden işleyişi ve kutsallığı, kendinden menkul bir evrende yine bu kavrayışın bir parçası olarak yaşayan birey için ayrı bir dinî kurallar listesinin telaffuzuna da gerek yoktur. Dolayısıyla paganizmi, kutsallığa ve inanca, dine yönelik, ideolojik ve felsefi bağlamlarıyla, tüm bunlara ilişkin bir ajandası olan belirli bir dinden ziyade, pratikler bütününi içeren bir dinsel yapı olarak ele almakta yarar bulunmaktadır.

Tek tanrılı bir dine inanan bireyin sadece inançtan kaynaklanan edimlerinin dışında, dininin içeriğini ve yasalarını benimsemesi, sorgulamaması beklenir. Ayrıca o dinin katılımcısı olması için gereken şartlar da atlanmamalıdır. Oysa bir pagan için kendiliğindenliği içinde gerçekleştirdiği ritüeller o bireyi pagan olarak nitelemeye yeter. Paganizm, arkasında formüle edilebilecek, açıklanabilecek bir felsefe barındırsa da, bir pagan için bu felsefe sözcüklerden bağımsız ve kendinden menkullüğü içinde durmaktadır zaten. Paganizmi, Hıristiyanlıkla kıyasladığımızda, belli noktalarda kritik farklılıklar gösterdiğini saptamak mümkündür. Öncelikli olarak, Hıristiyanlığın düalizm üzerine kurulu, ruh-beden ikiliğinin belirleyici olduğu felsefesine pagan anlayışında rastlanmaz. Ruh-beden, bilgi- inanç kavramlarının birbirlerine karşıt ikilikler şeklindeki konumlanması, pagan anlayışında söz konusu değildir. Ayrıca, Paganist anlayışta, politeizmin ve panteizmin iç içe geçtiği söylemek mümkündür. Paganizmde ayrıştırıcı olan bir başka nokta da mekân ve birey arasındaki dinamik ilişkidir. Bulunulan noktanın, bulunulan mekânın uzamsal değeri, ilişkili olduğu tanrı ve buna paralel olarak geliştirilen ritüeller ile belirlenir. Bir bakıma bu, birey ve üzerinde bulunduğu zeminin gerçekliğinin onaylanması yorumuna açıktır. Diğer yandan, paganizm ahlak

kurallarından bağımsızlığıyla öne çıkar. Ayrıca, biyolojik düzen ve toplumsal düzen arasındaki paralellik arayışı paganizmi yine ayrı bir yere konumlandırmaktadır (Auge, 2010:12).

Ancak sıralanan bu farklılıklar, Hıristiyanlıkta paganist öğelerin yer almadığı anlamına gelmemektedir. Pagan davranışlarının ve pratiklerinin, Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi, diğer tek tanrılı dinlerde de görülebilmesi, iki gerçeği göstermektedir bize. Bunlardan birincisi, pagan pratiklerinin hiçbir zaman tam anlamıyla terk edilmemesi, ikincisi ise, tek tanrılı din inancında olan bir bireyin yeniden keşfedilen pagan inanç biçimlerini kabul etmeye ya da benimsemeye yatkınlığı şeklinde sıralanabilir. Paganizme yönelik geleneksel anlayış, paganın Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman olmayan birine karşılık geldiği yönündedir (York, 2005:14). Ancak günümüz gerçekliğinin sunduğu fotoğraf içinde yer alan görüntü, paganizme, bu sayılan kimliklerde rastlanabildiği yönündedir.

Paganizm, kurallardan bağımsızlığı, kutsal olanı somutlanabilir kılması, bireyi tanımlanmış bir şemsiye altına itmemesi, doğa ile bireyin kurduğu ilişkide bireyi doğanın döngüsü üzerinden kutsallığını yaşamaya yöneltmesi nedeniyle bireye özgür hissedebileceği bir hareket alanı sunmaktadır. Tek tanrılı bir din, aynı zamanda kurumsal, örgütlü bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak paganizmin kurumsal bir yapıya denk gelme olasılığı olmadığı gibi, tanımlanmış bir birey olma halini de karşılaması gerekmez. Modern çağda yaşanan paganizm, *New Age* hareketinin içinde görülebildiği gibi, aslında saf bir karaktere sahip değildir. Kaldı ki, tek tanrılı dinler içinde saptanabilen paganist öğeler, tapınma biçimlerinden inanç anlayışına kadar etkili olabildikleri gibi, nasıl görünmezleşiyorsa, *New Age* inanç formunu benimseyen insan için de aynı durum söz konusudur. Bir Müslüman'da var olan pagan eğilimler o Müslüman'ı inancı açısından çelişik bir konuma düşürmez. Pagan anlayışı ödünç almış bir modern birey de pagan anlayışı ilan eden benimsiyorken, inancın başka adlarıyla da kendisini tanımlayabilir. Burada sözü edilen şey, paganist anlayışın senkretik bir yeni dinsel yapıyı öncesinden ziyade, pagan eğilimlerin, din ve dindışı olarak tanımlanan alanlarda benimsenmiş olduğunu gösteren yapının varlığıdır.

New Age çağının inançsal eğilimleri paganizmin görece kuraldan bağımsız içeriğiyle örtüşmektedir. Elbette her bir ritüelin kendi içinde kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar,

döngüselliliğin tezahürü ve Eliade'nin özellikle vurguladığı gibi tekerrürün mümkün olabilmesi için gerekmektedir. Ancak bu kurallar, her bir ritüel kadar çeşitlilik gösterebilmekte, üstelik özellikle modern birey için bu çeşitlilik bir butik ritüeller serisine dönüşebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, cazibe merkezi, verili inancın yerine bireye özgü oluşturulabilir ve esneyebilir bir inanca doğru yönelmektedir. Belki de duyulmak istenen, tanrı korkusu yerine, doğanın gücü ve evrenin açıklanamazlığında yatan büyüleyici tanrısallıktır artık.

2.5. Türkiye'de *New Age*

Yeni dinselleşme belirtilerinin, yaygınlığı açısından Türkiye'de 1980 sonrasına rastlamasının iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Amerika'dan yayılan ve hala lokomotif olarak Amerika'yı kabul edebileceğimiz bu hareket, ülkemizde 12 Eylül darbesi sonrasında, kendisine yer edinebilecek uygun bir zemine sahipti. Öncelikle, toplumsal ve organize ifade biçimlerinin keskin bir şekilde denetlendiği darbe sonrası ortamda, halkın yer alabileceği sosyalleşme biçimlerinin ve ifade olanaklarının önü tıkanmıştı. Diğer yandan, ülkenin içinde bulunduğu durum, kafa karışıklığına neden olabilecek bir çıkmazın içindeydi. Darbe öncesi oluşan toplumsal umutsuzluk ve toplum içinde gözlemlenen keskin bölünmelerin yarattığı ruh hali, darbe sonrasında homojenleştirici bir görünüme sahip bir örtü altına itilmişti. Düş kırıklıklarının yaşantının bütününe aktararak somutlaşması ve bireysel, toplumsal yasaların sağaltıcı bir süreç içinde yaşanması mümkün değildi. Darbe sonrası birey, kendisini bölünmeden ayakta tutabilecek arayışlara kaçınılmaz olarak girecekti. Bu aşamada sığınılacak en iyi liman, bireysel tercihlerle inşa edilebilecek olandı. Yeni toplumsallaşma biçimleri de darbe sonrası iktidarın benimsettiği, siyasetten bağımsız, ayrıca sivil bir kisveye bürünmüş bir ortaklık üzerinden oluşturulabilir hale gelmişti. Siyasi merkezin boşaldığı yerde, toplumsal refleks devreye girmekteydi artık (Kozanoğlu, 1997:45). Belleğin doğal akışının kesintiye uğramasının yeni yaşam alanları yaratması kaçınılmazdı. Travma, tedavisini, ona neden olan olayın ortadan kalkmasında bulamadığı noktada, tali iyileşme arayışlarını ortaya koyacaktı.

Öte yandan, 1980 sonrası tutarlı bir biçimde sürdürülen dışa açılma politikaları, ülke dışında gerçekleşen değişimlerin hemen hemen eşzamanlı olarak ülkeye yansımalarının

yolunu açmıştı. Seyahat olanaklarının hem maddi açıdan artması, hem yasal açıdan yurtdışına çıkış engellerinin azaltılarak kaldırılması, bilgi ve insan sirkülasyonunu toplumsal gerçekliğin bir parçası haline getiriyordu. İthal edildiğini ifade edebileceğimiz imge çeşitliliğinin artışı, bireyin tasavvurunda yeni içerikler şeklinde kendisini gösteriyordu. Ayrıca, internetin zaman ve mekânla ilgili engelleri kaldırdığı ve yeniden tanımlattığı dönem öncesinde gazeteler de *New Age* çağının dinamiklerinin benimsenmesinde hatırı sayılır bir role sahipti. Reenkarnasyonu ele alan yazı dizileri, şifa verme yeteneği olan insanların gazete sütunlarında yer almaya başlaması gibi örnekler, paranormal olaylara ilişkin haberlerin artışı hem ülkenin yeni toplumsal yapısında yerini bulmaktaydı, hem de Amerika merkezli batının değişim sürecinde anlamlanmakta ve bu süreçten beslenmekteydi.

Bireyselliği ön planda olan, siyasi söylemden bağımsız ve dinselliğin dışlanmadığı bir yeni insan tipini olumlayan bu iklimin *New Age*'i işaret eden eğilimlere açık bir hale gelmesi kaçınılmazdır. Ancak bahsedilen 1980 sonrası ortam, yalnızca *New Age* akımının ülkede yayılabilir olmasına neden olmamıştır. Kaldı ki, geçmişte tutulan projeksiyon, bu akımın keskin bir görünürlükle ortaya çıkmadığı, üstelik hala tanımlanabilir bir hareket olarak telaffuz edilemeyeceği yönündedir. Yaşanan toplumsal değişimi bu akım bağlamında ele alma nedenimiz, bireyin dinselleşme eğilimini yeni ve güvenli bir toplumsal araç içinde nasıl yeniden tanımladığıdır. Dinselleşme hem üstten gelen söylemin etkisiyle şekillenmekte, hem de bireyin sorularıyla yeniden yorumlanır hale gelmektedir. Dolayısıyla, dinselleşme sürecini yalnızca spiritüalist akımların öncelediği *New Age* üzerinden değil, İslamiyet'in yeni formları üzerinden de teşhis etmek yerinde olacaktır. İslami tarikatların gün yüzüne çıkması ve modern İslami oluşumların varlık göstermeye başlaması İslamiyet'i destekleyici politikalar dışında, modern birey, aidiyet ve onaylanma bağlamları üzerinden belirleyicilik kazanmıştır. Adnan Hoca ve Gülen Cemaati gibi oluşumlar, modern bir İslam anlayışını telaffuz edilir hale getirmiştir. Sürecin bir yönü modern bir tasarımın araçsallaştırdığı dinî unsurlara karşılık gelmekteyken, diğer yönü, bireyin bu tasarım içinde kendisini katıksız bir dinsel kimlik üzerinden algılama arayışına denk gelmektedir. Ancak katıksız bir İslami kimlik tanımı altında kümelenmiş bu arayışlar, söz konusu cemaatlerin modernitenin, üstelik *New Age*'nin bağlamından bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir.

Sürece yakından bakacak olursak, Türkiye’de etkisi olan, *New Age* çağını karakterize eden yaklaşımların seksenli yılların öncesine denk geldiği söylenebilir. Örneğin 1950 yılında kurulmuş olan Türkiye Metapsişik Tetkikler ve İlmi Araştırmalar Cemiyeti², spiritüalist yaklaşımların temelini eskilere dayandığını göstermektedir (Nirun, 2007:20): Bir tıp doktoru olan Bedii Ruhselman’ın adının sıklıkla anıldığı spiritüalist çalışmalar, dar bir çevrede yüksek bir ilgiyle karşılanıyor, Ruhselman’ın bilim insanı kimliği çalışmaların inanılabilirliği açısından olumlu bir gözle görülmesini sağlıyordu. Belirtilmelidir ki, sözü edilen spiritüalist faaliyetler, hurafe kategorisinde ele alabileceğimiz doğa dışı etkinliklerden farklı bir içerikte, entelektüel paylaşımın hâkim olduğu planlı ve organize çalışmalar şeklinde gerçekleştiriyordu.

Bu akımı besleyen unsurlardan biri olarak sıklıkla anılabilecek spiritüalist çalışmalar, o dönemde dar bir kesimin ilgi odağı olarak gerçekleştiriliyordu. Öte dünyayla bağlantı kurup ölümlerle iletişime geçilen medyumluk faaliyetlerinde bulunan dar gruplar, dönemin diyalektiğinin dışına kaymış bir düzlemde, farklı bir gerçekliğin peşinde idiler. Ölümler ya da insan dışı varlıklar gerçekliğin ve bilinmezin bilgisine ulaşmak için genellikle bir üst bilgiye sahip oldukları inancından hareketle bir tür usta olarak kabul ediliyor, kapalı kapılar altında çalışmalar gerçekleştiriyordu.

Bu tip çalışmalar ya da duyu ötesi dünyayla iletişime geçmeye çalışan gruplar aslında ne *New Age* çağının belirtisi ne de habercisi olarak görülmelidir. Fal, büyü, medyumluk faaliyetleri, şifacılık, nazar gibi etkilerin varlığına inanmak gibi unsurlar, tek başına bu çağı tanımlamaya ve öncelemeye yetmemektedir. Burada çağı karakterize eden şey, bu unsurların farklı gerçeklik katmanlarıyla içselleştirilmesi ve farklı profillere ve karakter organizasyonlarına sahip bireyler tarafından kabul görmesidir.

1980’lere gelindiğinde, kendi içinde kapalı bir şekilde ve belli bir disiplin bağlamında gerçekleştirilen ruhçuluk faaliyetleri, sözünü etmiş olduğumuz darbe sonrası iklimle beraber popüler bir alanın kapsamına yerleşmiş oldu. Günlük gazetelerin astroloji köşelerinin yaygınlaşması, *Burç*, *Bilinmeyen* gibi tematik dergilerin yayın dünyasında yerini alması, 90’lı yıllarla birlikte başlayan 900’lü hat uygulaması üzerinden fal ve astroloji etkinliklerinin artması, bu süreç öncesine denk düşen ruhçuluk faaliyetlerinin, astroloji çalışmalarının, halk inanışları ve hurafeler bağlamında okumasını

² Günümüzde *Bilyay Vakfı* adı altında faaliyet göstermektedir.

yapabileceğimiz, kuşaktan kuşağa aktarılan ve aslında bir dinî öğretinin parçası olmayan etkinliklerin tek bir bağlama yerleşebilmesi için uygun bir mecra oluşturmaktaydı. Kitle iletişim araçları üzerinden su yüzüne çıkan ve herkese ulaşabilirliği dolayısıyla sınıfsal yapılardan bağımsız bir yayılmayı getiren bu değişim, sıralanan inanç kategorisindeki faaliyetlerin kutsallık, dinsel atıflarını azalttığı, bir diğer deyişle, bu etkinlikleri metalaştırdığı gibi, bireyin kutsallıkla ilişkisini çelişik bir biçimde daha mesafesiz bir hale getirmiştir. Sınıfsal kategorileri aştığını belirttiğimiz bu değişim, bir yandan da bilgi-inanç dikotomisinin tartışıldığı ve yeniden yorumlandığı bir evreyi de tanımlayarak, sosyo-kültürel açıdan farklı kesimlerde benimsenebilir olmuştur. Boş inanç ve akıldışılık kavramlarının sorgulandığı bu süreçte, artık inanç ve eğitim denkleminde söz etmek mümkün görünmediği gibi, inanç ve bilgi arasındaki ilişki, olumlanarak yeniden tanımlanmıştır.

Türkiye’de yaşanan değişimi saptamak için televizyonda yayınlanan programlar ve yayın dünyası, yayınevlerindeki çeşitliliğin bu anlamdaki artışı konuya ilişkin zengin bir tablo sergilemektedir. 1980’li yıllardan başlayarak, *New Age* kapsamında kabul edilebilecek yayınevlerinin dışında, hem dinî içerikli, hem dine ilişkin araştırmaların yer aldığı yayınevlerinin sayısında önemli bir artış olmuştur. Öyle ki, Türkiye’deki okur kitlesinin artışı, bu yayınevlerinin takipçileri üzerinden tanımlanacak boyuttadır. Öte yandan, *UFO Gerçeği*, *Sınır Ötesi*, *Üçüncü Göz* gibi televizyon programları dışında, haber bültenleri de cinci hocalara, büyücülere yer ayırmaya başlamıştır. Seksenlerde çıkan *Fenomen*, *Focus* gibi dergiler ve çeşitli gazetelerin tematik ekleri yönelimin boyutlarını gözler önüne sermektedir (Kozanoğlu, 1997: 38).

Bu kategorideki yayınlar ele alındığında, kişisel gelişim kitapları, çeşitli psikolojik ve bedensel sorunların çözümüne ilişkin yöntem ve öğretiyi aktarımında bulunmayı hedefleyen yayınlar, spiritüalist felsefeden beslenmiş, genellikle yeniden keşif hikayelerini aktaran özyaşamöyküsel anlatılar, gerçeküstü varlıklarla iletişim kurma yöntemlerinin ele alındığı kitaplar, ölüm sonrasına ilişkin tasavvurların yer aldığı ve çeşitli öte dünya tasvirlerinin yapıldığı kitaplar, İslami tarikatlar ve felsefelerini içeren yayınlar, pozitivist yaklaşıma sahip ya da laik duruşuyla öne çıkan isimlerin taşıdığı *New Age* eğilimi potansiyelini keşfe koyulan metinler, uzaylılar ve UFO’lar üzerine genellikle gözleme dayalı olarak sunulan bilgilerin ökültik ve dinsel bir içerikle ele

alındığı kitaplar, özellikle 2012 üzerinden kıyamet tartışmalarını içeren yayınlar şeklinde sıralayabileceğimiz büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Astroloji, büyü, tarot ve benzeri konuları ele alan, reiki, meditasyon, yoga gibi doğu felsefesi kaynaklı kitapların yaygınlığının yanı sıra, yarı değerli taşlar ve çeşitli doğal oluşumlar bu akımın ayırıcı malzemelerine dönüşmekte, kullanımlarına yönelik öneriler bu doğal oluşumları araçsallaştırdığı gibi, yöntemlerin dayandırıldığı kutsallığa gönderme yapılan içerik aynı zamanda hiyerofanilerin olumlamasını da ortaya koymaktadır. Ayrıca, *feng shui* gibi uygulamalar yaygınlaşmakta, içeriğinde saf bir inanç olsun olmasın, aşk, kariyer ya da zenginliğe ulaşılması için objelerin yerleri yeniden düzenlenmekte, en iyi haliyle bu uygulamalar garipsenmemektedir. “Enerji”nin yarattığı mucizevî dönüşüm hikâyelerinin yanı sıra, İslam mucizeleri de sıklıkla telaffuz edilir, ağaçların, meyvelerin üzerinde bulunduğu öne sürülen “Allah” yazıları ile ilgili haberlere sıklıkla rastlanır hale gelmektedir (Kozanoğlu, 1997:51).

Bu akımın Türkiye’deki etkileri, gündelik hayatın dilindeki değişim üzerinden de saptanabilir durumdadır. Sıklıkla duyduğumuz “enerji” kelimesi, artık her türlü duygu ve tepkinin gerekçesi olarak kullanılmaktadır. Üzerinde durulması gereken, bu kelimeyi kullanan bireyin neden bir enerji algıladığına yönelik bir açıklama getirme zorunluluğunun olmayışıdır. “Enerji”, neredeyse bir ilk neden gibi durmakta, kişiyi sorumluluğun alanından bağımsız kılmaktadır. Bu sözcük üzerinden akıldışı olanın da bir değişime uğradığı ve modern bir kisveye büründüğü söylenebilir. Enerji kelimesi, bilimsel söylemden de beslenerek nazar kelimesinin yerine telaffuz edilir olmuştur. Sıklıkla tekrarlanan diğer kelime olan “farkındalık” ise, gelişimsel sürecin önemli bir basamağı olarak kabul edilmektedir. Ancak burada sözü edilen gelişim, kişinin içe bakışı üzerinden sağlanabilen, diyalektik gerçekliğin atlandığı bir farkındalıktır. Odaklanılan şey, bireyin kendisidir. Bireyi sarmalayan doğal ve sosyal çevre, ancak bireyin ilişkileri ve etkilenmesi bağlamında ele alınabilir olmaktadır. Bu bakışta, pagan anlayışının belirtilerini teşhis etmek mümkündür. Pozitif düşünce, içsel yolculuk, sevgi, kabullenme, bağışlama, arınmak ve bilinç dilin içerisinde yeni vurgularıyla yer edinmekte ve benzeri kelimelerle birlikte, bireye kendi gelişimi aracılığıyla dünyayı iyileştirme vaadini de sunarak, bireyselliğin toplumsala hizmet eden yönüne de onay sağlamaktadır.

Çizilen tablo, güçlü ve net bir söyleme sahip olan tek bir hareket anlamına gelmemektedir. Aksine, sözü edilen değişimler, irili ufaklı, kimi zaman nahif bir biçimde gündelik hayatın ayrıntılarında gözlemlenebilir değişimlerdir. Dolayısıyla belli bir yöne doğru yekpare toplumsal bir ivmelenmeden söz etmek yerine, sözü edilen eğilimleri benimsemiş ya da kanıksamış bireyler üzerinden, toplumun yapısına ilişkin değişimden, modernite bağlamında çözülme, arayış, bireyselleşme, apolitikleşme, globalleşme gibi dinamiklerden söz etmek yerinde olacaktır. Akımın yüzünü çevirdiği yön olan dinselleşme, dinin kaçınılmazlığı ya da sekülerizmin geçersizleşmesi gibi tartışma konularını gündeme taşısa da, şu haliyle bir semptom gibi durmaktadır.

2.6. Ateizm ve İnanç İlişkisi

İnancın son on yıllarda gittikçe daha çok telaffuz edilmesi, bizi ateizmin ne olduğunu anlamaya yöneltmektedir. İnanmak, dinin ya da bir modern dinseliliğin peşine düşmek artmakta olan bir eğilimse, bu eğilimin zıt yönü olarak kabul edebileceğimiz inancın reddi de aynı şekilde etkisini korumaktadır. İnanma eğilimi, bakış açısına bağlı olarak tanrının kaçınılmaz varlığının keşfedilebilir oluşu, seküler bir toplum düzeninin sekteye uğrayışı ve inanma ihtiyacının modernite bağlamında artışı gibi çeşitli şekillerde açıklanabilir. Ancak bu dönüşümün ateizmi nasıl etkilediği ve ateistin nasıl bir profile sahip olduğu, süreçle birlikte bakış açılarının nasıl şekillendiği, meselenin farklı veçhelerini ortaya koymaktadır.

Ateizm, öncelikli olarak tanrıların ya da bir tanrının olmadığı iddiası üzerine kuruludur. Ancak sözcüğün derinliği, tanrı fikri üzerine kurulmamış dinsel örüntülerin ve inanışların reddini de içermektedir. Dolayısıyla sözcüğün açılımı yapıldığında, birbirinden farklı yaklaşımlara işaret etse de, genel anlamıyla, tanrı ve dine ilişkin bir karşı duruşun anlatımına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Üstelik bu duruş, içine agnostisizmi de yerleştirir. Ateizm, tanrı inancının inkârını, bu inancın eksikliğini ve inanmaya kendiliğinden ihtiyaç duymamayı ifade eden çeşitlilikte kavrayışlara denk düşmektedir. Michael Martin, ateizmi inanç açısından ele alarak, tanrısal inancın eksik olma halini, inanç yokluğunu negatif ateizm olarak adlandırırken, tanrıya inanmamayı savunan ateist yaklaşımı pozitif ateizm olarak görür (Martin, 2007:1). Agnostisizm ise hem inanç hem de inançsızlık açısından bir eksiklik fikri üzerine kuruludur. Bu bağlamda, tanrıya inancın eksikliği ile tanrıya inancın ya da tanrı inancının reddinin

eksikliğini desteklemesi bakımından, negatif ateistlerle agnostiklerin örtüştüğü bir nokta olduğu söylenebilir (Martin, 2007:2). Bu çerçeveden bakıldığında, ateizmin bir yanı sıra agnostisizmle bağdaşabilirliği, her iki yaklaşımın arasındaki sınırın değişkenliğini de ortaya koymaktadır. Buna göre, tüm ateistleri, pozitif ateistlerden agnostiklere kadar varacak bir çerçevede tanımlamak mümkündür. Tam tersi de geçerlidir: İncanın eksikliğinin de bir ateist duruş olarak teşhis edilmesi gerekmez. Ateizmin kapsamının esnek bir yapı olarak görülebilmesi, ateistin gerçekte kim olduğuna dair işaretleri de silikleştirmektedir.

Modern bir düşüncenin ürünü gibi dursa da, ateizmin varlığı, Antikite’de karşımıza çıkmaktadır. Modern ateizmin köklerinin, teorik bir yaklaşımın en azından ortaya konması bakımından, bu döneme dayandığını söyleyebiliriz. Gizemli bir varlığın tahayyülü üzerine kurulu bir hayat algılayışı yerine, maddenin belki gözle görülemeyecek, ancak kanıtlanabilecek yapısına yönelik önemli saptamalarda bulunan ve atomun varlığından söz eden Demokritos için gerçeğin doğasını anlayabilme çabası içinde bir tanrı fikri çelişik duracaktı. Kaldı ki, Demokritos, varlığı soyut ya da somut ayrımı yapmaksızın atom hareketleri üzerinden açıklayarak net bir materyalist yaklaşımın yolunu açmış olur. Duyguların nedenini ve etiği de atomların hareketi üzerinden açıklayan ve önerilerini bu bağlam üzerinden kuran Demokritos, böylece doğa felsefesini merkeze koymaktadır (Gökberk, 1974:47). Daha geniş bir açıdan bakıldığında, ateist eğilimin mitolojik açıklamaları geçersiz sayıp, natüralist bir yaklaşıma doğru yönelmesi, ateizmin ve tanrı fikrini reddetmenin anlamlı belirtileridir. Bu kavrayış, entelektüel bir özgürlüğün de kapılarını aralamak açısından kıymetlidir (Martin, 2007:3). Sokrates öncesi Thales, Anaximenes gibi filozofların ortak yönü, mitolojinin cazibesini reddedip, doğa gözlemlerine dayalı natüralist açıklamaları geçerli saymalarıydı. Ancak Antik Çağın öncüllerine ve gündelik hayat pratiklerine bakıldığında, tapınakların hemen her yerde insanın karşısına çıktığı, tapınma törenlerinin ve dinî içerikli festivallerin yaşamın bir parçası olarak görüldüğü bir dönemde tanrıya inanmama düşüncesi belirgin bir şekilde öne çıkmaktan uzaktı.

Ancak, ateizm, ideolojik bağlarıyla ve toplumsal görünülüğüyle gerçek kimliğini Aydınlanma Felsefesi ile bulur. Akılcılığın her türlü sezgisel ve inançsal temayülü tahtından indirecek denli kuvvetli olduğu bu süreçte, insan aklı, açıklamayı doğanın

kendisinde ve doğayı algılayışında kullandığı metodolojisinde bulmaktadır. Ampirik yaklaşımın somutlayabilmeye olanak tanıması, açıklamanın geniş kapsamı ve gücü, dinin yol göstericiliğini cılızlaştırdığı gibi, ideolojik bakımdan dini sakıncalı bulmak gibi bir sav da içermektedir. Artık insan, Tanrının yarattığı ve -deistik çerçeveden görülebildiği gibi- hiyerarşik bakımdan yukarılara yerleştirdiği bir varlık değildir. İnsan, akli ve doğayla kurduğu ilişkinin dönüştürücülüğü dolayısıyla, doğanın merkezinde kendisine sarsılmaz bir yer ayırmayı başarmaktadır. Bağlam, tanrının kendisinden, akılcılığa kaymıştır artık. Ampirik yaklaşımın, pozitivistimin de temeli olduğu düşünülürse, ateist düşüncenin, pozitivist felsefeden gücünü aldığı söylenebilir. Bir diğer deyişle ateizm, salt bir tanrı düşüncesine karşıtlık geliştirmenin bir adım önüne giderek, yaşamı kavramak, anlamlandırmak üzere bir anlayış ortaya koyar. Dolayısıyla, natüralistik yaklaşım ateizmin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Rasyonalizm ise, natüralizmden ayrılarak, ateizmin temellenmesinde rol alacaktır (Baggini, 2003:77).

Modern ateizmin kökleri Diderot ve D'Holbach'da yatmaktadır (Baggini, 2003:84). Dini, insanın çocukluk çağıyla, dolayısıyla ilkel insanın hayatı anlamlandırma biçimiyle ilişkilendiren D'Holbach, net bir şekilde tanrıyı yok sayarak, yerine bilimin değişmez yasalarını koyar (Cevizci, 2007:25). İnsan aklının merkeze alınması ve akılcılığın hâkimiyeti, ateizmi beslemesinin dışında, dinsel inancın da yeniden yorumlanmasına neden olmuştur. Vahiy yoluyla haberdar olunan bir tanrı düşüncesinden farklı olarak, insan akli aracılığıyla kavranabilen bir tanrı düşüncesi Rönesans'la beraber ortaya çıkmıştır. Doğal din akımı olarak adlandırılan bu yaklaşım, Stoa felsefesinden etkilenir (Gökberk, 1974:213). Mistik bir yaklaşımın belirlediği bu anlayış, mezhepsel ayrımlar ötesi bir tanrı kavrayışını da önererek, uzlaşmacı bir duruş sergilemesiyle kendisini ayırır. Bu duruşun ulaştığı nokta ise, deistik tanrı düşüncesidir. Aydınlanma filozoflarının geliştirdiği yeni bir inanma biçimi olan deizm, tanrının değil de, dinin dışlandığı bir inanma biçimi şeklinde karakterize olur (Armstrong, 2009:165). Kilisenin sahiplendiği teizm kavramıyla deizmin birbirlerine zıt düşebilecek farklı kümelere konumlandırılması tam da Reform hareketleri ile ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında, vahiy yoluyla indirildiği öne sürülen bir dinin takipçisinin teistik bakış açısının, bir deisti ateist olarak görmesi, yani kendi tanrısının inkârını bir ateizm emaresi olarak alması, ateizmin kapsadıklarına dair bakış açılarının çeşitliliği açısından bir ipucu

sunmaktadır. Deizmin tanrı inancı ile bağlantısı, dönemin bağlamında ele alındığında, natüralist ve rasyonalist yaklaşımın egemen olduğu aydınlanmacı zihinlerin, deizmi ateist olma sürecine geçiş için kullanılan bir eşik şeklinde gördüklerini belirtmek gerekir. Dönemin anlayışına göre, yüksek bir entelektüel bakış gerektiren tanrının inkarı, ortalama halktan beklenebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla deizm, bu geçişi kolaylaştırması açısından ılımlı bir kavrayış sunmaktadır.

Ateistik anlayışın Antik Çağdan bu yana söz konusu olduğunu ifade ederken, nasıl pozitivist yaklaşımın köklerini ve ruh-beden düalitesinin tek tanrı fikrine etkisini kuvvetli bir şekilde Antik Çağın düşüncesinde buluyorsak, ateizmin de bu çağda, üstelik günümüzü anıştıracak kuvvete yer almasını doğallıkla karşılayabiliriz. Ancak tanrı inancını reddediş aynı zamanda modern çağın ürünlerinden biri olarak kendini belli eder. Teistik tanrı inancının giderek gücünü yitirdiği, akılcılığın çağı belirleyen bir yaklaşım olduğu bir iklimde bu, doğal bir süreçtir (Hyman, 2007:27). Modern düzenin pozitif bilimler üzerinden şekillendiği bir dünya düzeninde, bilimin sorgulanamazlığı ve seküler anlayışın akılcılıkla birlikte yarattığı güvenli iklim, ateizmi kendiliğindenliğinde doğal bir canlanmaya yöneltmektedir. Bu haliyle, modernitede şekillenen ateizmi Antik Çağ ya da Ortaçağ ateizminden netlikle ayırmak mümkündür. Toplum düzeninin her açıdan sağlandığı, güvenlik duygusunun bir illüzyonu da beraberinde getirerek yaygınlaştığı, hastalıkların tedavisinin sistematik bir şekilde gerçekleştirilebildiği, kişinin bir bireye dönüşme ve kendi kararlarının sonuçlarını özgür bir biçimde yaşayabilme sürecinde anlamlı bir değişim geçirebildiği, her şeyden önemlisi aklın, akılcılığın somut meyvelerinin toplanabildiği bir iklimde tahayyül edilen, inanılan ve beklentiler yüklenen tanrının fonksiyonlarının azaldığını ve hareket alanının daraldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ateizm aklı merkeze koyarak, özellikle Aydınlanma Çağının değerleriyle örtüşerek kendisine belki de ilk kez var olabilirliğinin ötesinde aynı zamanda onaylanabildiği bir yer bulmaktadır.

Bu çerçeveden de görülebileceği gibi, tanrı fikrinin karşısına yerleştirilen sav güçlüdür. Doğanın kuvveti ve insan aklının potansiyeli. Bu açıdan bakıldığında, ateizm, deistik yaklaşıma bir alternatif geliştirmek, kendinden menkullüğünden, deistik yaklaşımı kendisine muhatap alarak feragat etmek durumundadır. Varoluşa ilişkin yanıtlar bulmak, olan biteni açıklamak, ölümlülük üzerine bir bakış getirmek, deistik

yaklaşımın, daha doğru bir deyişle inancı paradigmatik açıdan benimsenmiş yaklaşımın meselesiyken, bu sorular, bir ateistin de meselesi olarak şekillenmektedir. Daha yakından bakıldığında, ateist olduğunu ifade eden birinin de, inançlı olduğunu dile getiren diğeri gibi, meselesini inanç sorunsalı temelinde kurguladığını ifade edebiliriz. Bu haliyle, ateizm tartışması -bir yaratıcının varlığı fikrine karşı çıkmak üzerine kurulu olduğuna göre- aynı zamanda bir teizm tartışması olarak çıkmaktadır karşımıza (Poidevin, 2003:23). Kavramı tartışırken inancın bağlamsallığını vurgulamamızın bir nedeni, bireyin pozitivist iddialarla temellendirdiği ateizminden azade, onu inançlı ya da inançsız kılanın ne olduğuna yönelmek, diğer nedeni ise, giderek sıklıkla telaffuz edildiği gözlemlenen agnostisizm ve deizm kavramlarına modern bireyin başvurma nedenlerine bakmak şeklinde özetlenebilir.

Tanrının var olup olmadığının bilinemeyeceği düşüncesiyle şekillenen agnostik yaklaşım ise, tanrının varlığına ya da yokluğuna yönelik bir tartışma açmaksızın, bu alanda bilebilmenin muğlâklığına vurgu yapar (Kai, 2005:94). Böylece bir agnostiğin, kendisini inancın bağlayıcılığından bir bakıma muaf tutmuş olduğu düşünülebilir. Bu yaklaşımda, tanrının inkârı ya da reddi, nihayetinde ulaşılabilecek bir bilgiye dayalı olarak mümkün olamayacaktır. Agnostisizmin, muğlâk olmayan bir duruş geliştirmekten kaçınmayı sağlasa da, tanrının varlığının ya da yokluğunun kanıtlanamayacağı saptaması açısından gerçekçi bir alan yarattığını da ifade etmek gerekir.

Ancak agnostik yaklaşımın altı eşelendiğinde, dinselliği keskin bir dille reddetmediği noktada, kutsalı deneyimlemeyle ilgili keskin bir duruş içinde olması gerekmediği de ortaya çıkar. Diğer yandan, ateistlerin, örneğin ölümden sonra hayatın olmadığına ilişkin bir kanıt sunamadıklarına göre agnostik sayılmaları gerekir ki bu, onları bir tür inanç sistemine yakınlaştırmış olur (Baggini, 2003:22). Ateizm inkâr üzerine kuruluysa, inkârın karşı savı çürütmesi de gerekmektedir. Oysa kanıtlanabilirlik üzerine kurulmamış bir şeyin kanıtlanamaz oluşu o şeyi ortadan kaldırmayacaktır. İnanç muğlâk ve esneyebilir alanı, farklı inanma biçimlerini de içine almak suretiyle gücünü sürdürecektir. Ancak, bu bakışın inanç sahibi biri tarafından geliştirilebileceğini de kestirmek güç değildir. Büyük olasılıkla, kanıtlayamamak, belirsizliğin bilinemezlik sonucuna doğru yol almasına neden olmayacak, salt şimdiki zamanın belirsizliği

şeklinde raftaki yerini koruyacaktır. Bir inanan, ateisti inanç paradigmasına oturtarak, en azından agnostisizme konumlandırabilir. Ancak ateist için paradigmanın böyle bir sınırı yoktur. Ayrıca, açıklamanın olmayışı, iddianın çürütülmesi anlamına gelmeyecektir. Burada ısrarla vurguladığımız şeyin ise meselenin inanç kavramı çevresinde dönüyor oluşu, inancın çeldirici yanı ekseninde geliyor ve tartışılıyor olmasıdır.

Ateizm, tanrıya ve dine karşı bir duruşun anlatımı olsa bile, bu anlatımın nerelerin örtüsü olarak ortaya çıktığına da meselenin bir başka boyutu olması dolayısıyla bakmak gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki, inancın reddi de bir değişim süreci içerisinde ve bu güçlü itiraz, gün geçtikçe agnostisizm, deizm gibi farklı kavrayışlara doğru ayrışabilmektedir. Tanrı kavramının yerine enerji kelimesini koymak, bireyin tanrı ve dinin inkârına yönelik tutumunu değiştirmez gibi görünmektedir. Enerji kelimesi, hem pozitivist bakış için, hem deistik bakış için dokunulmazlıklarla örülü konforlu bir alan sunmaktadır. Ancak enerjinin kabulünün panteist bir yaklaşım ile pozitivism arasında hangisinin çekim kuvvetine kapıldığına karar vermek ilk bakışta kolay görünmemektedir. Öte yandan, bireyin kendisini deist olarak görmesi ise, moderniteyi yaşama sürecinde çelişik durmaması açısından korunaklı bir yerde durmaktadır. Tüm bu ifadeler, ateizmin gücünü yitirdiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Militan ateizm, yerini daha yumuşak, uzlaşmaya açık bir ateizme bırakmadığı gibi, son yıllarda söylemini güçlendirmektedir. Burada altı çizilen değişim, ateizm çerçevesi içindeki bireylerin bir bölümünün farklı anlayışlara meyilli oldukları yönündedir. Bu durum, salt ateizmin içini boşaltmaya yetmeyeceği gibi, keskin bir ateist duruşun gerekçelerini de güçlendirmektedir. Kaydedilebilecek düzeyde belirgin bir değişimin bir karşı hareketlenmeyi stimüle etmesi kaçınılmazdır.

Dolayısıyla, ateistin kim olmuş olduğunu ve kim olmaya yöneldiğini, öte yandan, ateizmi tam anlamıyla benimsemiş bir ateist bireyin bu kavrayışın içinde kendisini nasıl konumlandığına anlama çabamız meselenin aydınlanmasına aracılık etmektedir. Diğer yandan, ideolojik söyleminden bağımsızlaştırıldığında ateizmden geriye ne kaldığı da ateizm tartışmalarında önem taşımaktadır. Bazı modern düşünürlerin ateist duruşlarını agnostisizmin sınırlarını zorlamadan inancın ve dinin olanakları açısından tartışmaya açmaları, elbette keskin ateist duruşun tanımını değiştirmekte olduğu gibi,

bir uzlaşma önerisi getirmesi dolayısıyla da anlamlıdır. Ancak tarif edilen bu değişim, güçlü ateist söylemin ortadan kalktığı gibi bir iddiayı içermemektedir.

Modern öncesi dönemde, bilimin ideolojik bağlamda toplumsal yapıyı düzenlememiş olduğu ve seküler anlayışın henüz hâkimiyetini kurmadığı süreçten günümüze gelindiğinde, inanmanın ve ateist duruşun bağlamlarının bir değişime uğradığını söyleyebiliriz. Üstelik bu değişim çalışma konumuzun merkezinde duracak şekilde biçimlenmektedir. Ateistik duruşun, yerini giderek deistik ve agnostik yaklaşımlara bırakması kaydedilebilir bir gözlemsel değer taşımaktadır. Burada önerilecek olan, modern çağın yarattığı akılcı bireyin aklî olanı terk edip etmediği ve akılcılığı yeniden tanımlayıp tanımlamadığı sorularını ele almak olacaktır. Aklın her şeyi çözebileceği iddiası, en azından bireyin kendisini ne kadar gerçekleştirebildiğiyle oranlanacak olduğunda büyük bir boşluğu da beraberinde getirmektedir.

Moderniteyi yaşayan bireyin, psikolojinin gözlüğüyle baktığımızda, ne zaman ateist olduğu, bir diğer deyişle, bireyin ateizmi entelektüel açıdan ulaştığı çıkarımlar ya da gerçekliği tanımlama girişiminin dışında bir ihtiyaçla da paralel şekillendirip şekillendirmediği, sorunsalın bir diğer yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrının varlığı düşüncesi, eğer, koruyuculuğu, gözeticiliği, yaptırım gücü, vaatkarlığı ve nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin yasa koyuculuğu gibi açılardan bakılacak olursa, bir baba imgesinden çok da farklı durmamaktadır. Antropomorfik bir göksel tanrının otoriter gücü, kişinin yaşamını yüce bir rehberlik eşliğinde sürdürmesinin dışında, kişinin içinde bulunma ihtiyacı hissettiği sınırları da belirlemektedir aynı zamanda. Kişinin tanrı düşüncesine arkasını dönmesi, tıpkı babasından yetişkin bir birey olmak üzere uzaklaşıp, üstelik babasının sembolize ettiği değerlere sırtını dönecek şekilde bir tutum geliştirmesine benzer. Babasını simgesel anlamda terk eden bireyin hikâyesi, akılcı bir yaklaşımla, yaşamının ve ölümünün sorumluluklarını tek başına üstlenen ateistin hikâyesiyle oluşturduğu analogi açısından oldukça çeldiricidir. Babanın reddi, içinde yalın bir olgunluk iddiası barındırmaktadır.

Deistik bir bireyin ise, kendisi için koruyucu, güven verici, ancak sınırları belirlemek ve kuralları koymak açısından özgürleştirici bir baba düşlediği, bu bakış açısı üzerinden varsayılabilir. Bu yaklaşım, ateist bireyin yetişkin olma yolunda daha ileri bir düzeyde olduğunu göstermemektedir elbette. Bu bakış açısının bize sağladığı şey, bir bireyin

inanç sorunsalını algılama ve ele alma sürecinde ne gibi motivasyonlarla kendisini şekillendiriyor olduğudur. Bu analitik araç, inancın ideolojik, geleneksel ve kültürel bağlamlarının dışında, bireyin öznel hayat hikayesine bir projeksiyon tutmamızı sağlamaktadır yalnızca. Kaba hatlarla örneklendirecek olursak, babasıyla etkin bir iletişim içinde olmayan bir bireyin, tanrının varlığına yönelik bir itiraz geliştirmesi üzerinde düşünülmesi gereken bir çıkarımdır. Bu yaklaşımı içinde bulunduğumuz çağ açısından değerlendirdiğimizde, özgürlük sanrısının sakladığı baskı dolu, kısıtlayıcı ve güven duygusundan uzak bir ortamda yaşamını sürdüren bir bireyin kuşatıcı, aynı zamanda özgür bırakıcı ve kendi tanımıyla netleşen deistik bir tanrı fikrine yakın durması ya da agnostisizmin ılımlı sularına yönelmesi açıklanabilir bir hale gelmektedir.

Psikolojik araçları kaldırıp ateist hareketi günümüz diyalektiğinde ele alırsak, sembolik açıdan Richard Dawkins kimliğinde tartışabileceğimiz keskin bir ateist hareketten söz edebiliriz. Tanrının varlığını reddeden Dawkins, tanrıyı ve dini özellikle tek tanrılı dinlere odaklanarak yok saymanın yanı sıra, zararları açısından ele alır ve keskin bir tavır sergiler. Dinin kültürel bagajını da gereksiz bulan Dawkins, dinin etkisizleşmesi ve ortadan kalkması halinde de pekâlâ kültürel unsurların sürebileceğini öne sürer. Düşmanlık, ayrımcılık gibi duyguların, dinden bağımsız duygular olsa da, dinin bu tip duyguları güçlendirdiği yönündeki savı, dinin tehlikesine dair bir vurguya sahiptir üstelik (Dawkins, 2007:246). Dawkins'in ateizmi, bu haliyle bir inanma-inanmama sorunsalının ötesinde, kurumsal ve kültürel unsurlarıyla dinin ortadan kaldırılması gerektiğine yönelik militanca bir duruş şeklinde ortaya çıkmaktadır. Sorunsal, inanç eylemi bağlamında geliyorsa ve inanmanın kendisi aklın inkârı koşuluna bağlı olarak ortaya çıkıyorsa, tek tanrılı bir din ile Loch Ness canavarı arasındaki ayırım da belirsizleşir bu bakışa göre. Dinin toplumsal, gelenekten gelen ve aynı zamanda taşıyıcı işlevi gören unsurları da geçersizleşmektedir. Burada belirgin itiraz Marksist İngiliz Edebiyat Eleştirmeni Terry Eagleton'dan gelmektedir. Ateizmin, dinin taşıdığı değerler dizgesini geçersizleştiremeyeceğini ileri süren Eagleton, dine işlevleri ve içeriği bağlamında, bir kültürel bagaj olarak olumlu bir bakış yöneltilmesini önerir. Eagleton'a göre spiritüel alan, dünyevi alanın içinde, bireyin kendisini koruma yolu olarak seçtiği bir ifade biçimidir (Eagleton, 2011:141). Buradaki keskin militan ateizm ile dini kabullenen ılımlı ateizm arasındaki ayrışma ilginçtir.

Ateizm tarihsel süreci içinde belli düşünce akımlarından esinlenen ve belli düşünce akımlarını da esinleyen bir kategori olarak yerini almıştır. Kavram, kendisini inanç kavramı üzerinden şekillendirse de inancın yokluğu, sakıncası ve gereksizliği savlarıyla bir şekil kazanırken, bir inanç sistemi olarak da vurgulanması ilginç bir çelişkiyi de beraberinde getirmektedir. İnancın giderek görünürlük kazandığı, dünyevi düzlemde kendisine yer ayırabildiği, üstelik kurumsallaşmış dinlerin belirlenmiş sınırları içinde hapsolmeden kendisini var edebildiği bir dönemde, ateizmin de kendi keskin söylemini ortaya koyma girişimi, altı çizilmesi gereken bir durumdur. Ateizm belki de ilk kez bu kadar yoğun bir şekilde bir toplumsal hareket olarak kendisine yer aramakta ve düşünce pratiği olmasının ötesine geçmeye çalışmaktadır. Bu, bir toplumun seküler hayat organizasyonundan farklı bir talepler dizisini içinde barındırmaktadır. Bu talepler, eşinsel haklarının tanınmasına yönelik girişimlere benzer bir içeriğe sahiptir.

Ateizmin bir toplumsal hareket olma girişimi, giderek çeşitlenen kategorileri ile de başa baş gitmektedir. Ateizmin tanrıya ve dine inanmama içeriği, bir yandan da yerini tanrının aslında olabileceği, en azından bir enerji olarak adlandırılabilen, açıklanamayan güçlerin tartışılabilirliği, dinin işlevsel bağlarıyla, kültürün bir taşıyıcısı olarak kabul edilebileceği, dinin toplum içinde bireyler arasında bir tutkal işlevi görmesi nedeniyle hoş görülebileceği yönündeki görüşler de tartışma sahnesinde yerlerini almaktadır. Ateizm keskinleşirken bir o kadar da ılımlı hale gelmektedir. Kendisini bundan yirmi sene önce ateist olarak tanımlayan bir birey, agnostisizmin, deizmin sınırlarında dolaşabilmektedir artık. Birey, aklın ve bilginin yeniden tanımlandığı bir çağda, inanç ve aklın paradoksal geriliminden kurtulma ümidiyle kendisine yeni bir hareket alanı aralamaya çalışmaktadır.

2.7. Modernite ve Modern Birey

Yeni dinselikleme eğilimlerinin çerçevesini çizerken, bu hareketlerin modern çağın bir ürünü olarak öne çıkmaları ve bilinen inanç sistemlerine göre farklılıklar gösteren oluşumlar olmaları açısından karakterize olduklarından söz etmiştik. Bu noktada, modernitenin ne anlama geldiğini ortaya koymak ve bu sürecin kahramanı olan bireyi betimlemeye girişmek yerinde olacaktır. Modernite, 18. ve 19. yüzyıllara denk gelen sanayileşme sürecinin başlamasıyla birlikte üretim biçimlerinin, ticari ilişkilerin ve sosyal yapılanmanın geleneğe karşıt olacak şekilde değişime uğradığını ifade eden bir

kavram olarak tanımlanabilir. Bu süreç, üretim biçimlerinin ve olanaklarının değişmesi sonucu, kapitalizmin baskın bir ekonomik sistem olarak yeni düzene hâkimiyetini de ifade etmektedir.

Descartes'in "cogito"suyla sorunsallaşan özne-nesne ayrımını ve bilince ilişkin kavramsallaştırmaları modernitenin ortaya çıkışının miladı olarak görebiliriz (Jameson, 2002:43). Ancak modernite, kurumları, yaygınlaşan değerler sistemi, toplumsal yapıya sirayet ederek toplumu yeniden tayin edişi açısından, genellikle sanayileşme süreci üzerinden ele alınmaktadır. Zihinde var olan ve düşünce pratiğini şekillendiren özün, üretim biçimlerini ve dolayısıyla ekonomik iklimi ele geçirerek belirlemesi, elbette yeni bir milat yaratacaktır. Ancak, içeriğini Aydınlanma Felsefesinden alan modernitenin, bireyi akli aracılığıyla, tanrısal güçle karşı karşıya getirerek ruhunu ortaya koymasının kökleri çok daha derinlere uzanmaktadır.

Habermas'ın "Modernite Projesi" şeklinde adlandırdığı bu olgu, 18. yüzyılda Aydınlanma düşünürlerinin nesnel bilimin, evrensel ahlakın, sanatın ve hukukun, dolayısıyla bireyin özgürleşmesinin tartışıldığı bir ortamdan çıkmıştır (Harvey, 2006:25). Özellikle bilimin doğaya hâkimiyetinin sağlıklı ve uzun bir geleceği vaat etmesi, insanları akıl ötesi olandan bu süreçte uzak tutmaya başlamıştır. Rasyonel anlayışın sağladığı düşünülen güvenlik duygusu, yerini özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında şekillenen, rasyonalitenin sorgulanacağı ikinci bir evreye bırakacaktır. Sosyolojinin kurucularından Marx ve Durkheim'in her ikisi de modern zamanları sorunlu bir dönem olarak algıladıkları gibi, modern çağın kendi ürettiği olumsuzlukları ortadan kaldıracak potansiyeller içerdiğine de inanmışlardır. Marx, modern dünyayı sınıf savaşları temelinde yorumlarken, iyimserliğini yitirmeyip, daha insani bir düzen umut etmekteydi. Durkheim ise, sanayileşmenin gelişiminin, emek ve ahlaki bireyselliğin ayrımının ortadan kalkacağı ve uyumlu bir sosyal düzenin kurulacağı bir dünyaya yol açması beklentisi içindeydi. Weber'e göreyse, modern dünyadaki gelişim, ancak bireysel yaratıcılık ve otonominin yıkılması pahasına elde edilebilirdi (Giddens, 2010:7).

Modernitenin anlaşılmasında, bir anahtar işlevi görecek iki olgudan söz edebiliriz. "Aydınlamacı zihin" ve "kapitalist düzenin hâkimiyeti" olarak sıralanabilecek bu olgular birbiriyle dolaysız bir bağlantı içinde gözükme de, moderniteyi ve

modernitenin ideolojisini karakterize etmesi bakımından önemlidir. Aydınlanmanın içeriğine bakıldığında, aklın egemenliğinin tartışılmaz bir gerçeklik olarak kabul edildiği ortaya çıkar. Buradaki temel mesele, aklın nelerin yerine geçtiği ve neleri önerdiğidir. Aydınlanmacı bakış, hayatın düzenlenişinin sezgiye ya da inanca dayalı olarak değil, objektif bir bakış sağlayacağı ve özgürleştireceği varsayılan aklın egemenliğinde gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia eder. İnanç, sezgi ve bunlara dayalı örüntüler, gerçekliği örtmek ve bireyi bir tür körlüğe sürüklemek gibi negatif bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, akıl ve bilgi yoluyla doğaya hâkim olabilme gibi bir ideali ortaya koyan aydınlanmacı zihnin, kutsal ve sezgisel olanı etkisizleştirerek pozitif akılla şekillenmiş bir insan merkezilik düşüncesi üzerinden temellendiğini söyleyebiliriz.

18. yüzyıl filozoflarının doğa yasalarına ilişkin bilgiyi dinsel ahlakın yerine koymaları ve aklın egemenliğinin salt doğru olarak yine doğa yasaları ile uyumlu bir şekilde öne çıkarılması, modernitenin temelini oluşturan aydınlamacı bakışın sınırlarını belirler (Touraine, 2010:30). Daha önce de belirttiğimiz gibi, dünyayı anlama ve açıklama iddiasında merkezi bir konumda yer alan akıl, bireyin gözlemleyen, sınıflayıcı, parçalara bölen, ilişkilendiren ve konumlandıran bir yaklaşım edinmesine yol açmaktadır. Bir diğer deyişle akıl, ampirik temellere dayalı pozitivist paradigma üzerinden tanımlanmış bir akıldır. Bu kavrayış, sezgisel ve inançsal olana sınırları belirlenmiş bir mesafe koyarak, objektivitenin sağlam zeminini özgürleştirici bir dünya için önerir. Tam da bu noktada ekonomik ve bilimsel gelişmeleri paranteze alırsak, modernite üzerine kurulu yaklaşımın salt bir gerçekliği keşif girişimi olmadığı, aynı zamanda ideolojik bir söylem ortaya koyduğu gerçeği belirir.

Aydınlanmacı zihin, dinin öğretisi ve yasaları yerine doğa yasalarını temel alarak insan ve doğayı birleştirmeyi önerirken, iyilik ve kötülüğe dinsel ya da psikolojik değil, toplumsal bir temel vermeyi arzular (Touraine, 2010:32). İyilik, toplumu bir arada tutan bir değer olarak görülürken, toplumsal ahlak, yargı ilkesi olarak tanrının yerini alır (Touraine, 2010:33). Bu bakış, bireyin toplum içindeki yapıp etmeleri, statüsü, rolü ve tüm bunların üzerinden onaylanması ile tanımlanmasına neden olur. Ancak bu tanım, toplumsallık tabanı üzerinden yükselen bir ortaklığın, bir diğer deyişle tümel bir oluşumun tikel parçalarının uyumunu beraberinde getirememiştir.

Moderniteye mesafeli bir bakış yöneltildiğinde, bir yandan akıl aracılığıyla doğa ve insan uyumu üzerinden bulunduğu özgürleştiricilik vaadinin aklın sınırlarını tanımlamış olması, nihayetinde bireyi yaşadığı çatışmalardan arındıramamakta, diğer yandan akılcılaştırılmış toplum, iktidar çatışmalarından sıyrılamamaktadır. Modern olanın içselleşebilirliğine ilişkin sorunlar yaratan bu durum, daha çok ulusal iradenin kendisini tanımlamaktadır (Touraine, 2010:52). Aydınlanmacı perspektif üzerine kurulu olan modernitenin dinsel vaatlerin belirleyiciliğini toplumsal alandan itelerken aracılık ettiği şey, vaat edilmiş bir aydınlanmanın bu vaatlerin yerini almasıdır. Özgürlük ve akıl belli bir bakışla tanımlanmış, ancak ekonomik düzenin endüstriyel bağlam üzerinden yeniden şekillenmesiyle yukarıdan gerçekleştirilmiştir. Aydınlanma idealinin özgürleştirici ya da baskıcı bir ütopyik plan olup olmadığı meselesi sürecin çerçevesini belirlemektedir (Harvey, 2006:26).

Bu eleştirel çerçeve, bizi şu noktaya götürmektedir: Modernite, akıl dışı olarak tanımladığı şeyi dışlayıp, akılcı olması hedeflenen içsel, çatışmalı, haz almaya eğilimli ve kendiliğindenliği içinde bir inşası olan bireyi belli bir program çerçevesinde şekillendirirken, itelediklerinin nereye gittiğini keşfetmek gibi bir girişimde bulunmaz. Modernite bu haliyle, toplumsal bir mutabakatın parçası olması beklenen bireyin, yine toplumsal düzlemde oluşturabildiği kesişim noktalarının akıl yoluyla ve toplumsal ahlak çerçevesinde onaylandığı bir yapı önerir. Akıl harici olan şeyin güzelleşmesini olumlamadığı gibi, akıldışını onaylayan girişimleri en iyi haliyle geçersiz, etkisiz ilan eder. En azından Bauman'ın ifadesiyle, modernite fazla sözünü etmese de, varoluşun yüce gizemini inkâr etmeyip akılcı gündeminden düşürmüş, çözümü için zaman harcamaya değmediği yargısıyla hareket etmiştir (Bauman, 2011:84). İçselleşememiş Aydınlanma Felsefesi, bu noktada gerçekleştirilmesi beklenen modernite projesinin yapıtaş olma suretiyle, kendisini bir ideoloji ya da sonrasında tartışılacağı üzere bir anlatı olarak konumlandırmış olur. Giddens'in de ifade ettiği gibi, Aydınlanma, bir yaşam politikasının ortaya çıkış koşulundan başka bir şey değildir. Üstelik modernite, özgürleşme imkânı tanıyan modern kurumlar yarattığı gibi, kendini gerçekleştirme mekanizmalarından ziyade, benliğin bastırılmasıyla ilgili mekanizmalar da ortaya koymaktadır. Modernite, bu haliyle fark, marjinalleştirme ve dışlama üretmektedir (Giddens, 2010:17).

Genel bir çerçeveden bakıldığında, modernitenin geride bıraktığı dünyadan kendisini ayırtıran yeni formlar ve düşünce biçimleri ürettiği dile getirilebilir. Bu formların en belirginini ulus-devlet yapısıdır. Ulus-devlet yapılarının çoğunun geleneksel düzen biçimleriyle karşıt olduğunu ifade etmek mümkündür. Modern kurumların bu anlamda modern çağ öncesi kültürler ve hayat tarzlarıyla bir süreksizlik ilişkisi içinde olması ise, modernitenin bir başka karakteristiğidir (Giddens, 2010:29). Endüstriyel devrim ve bunun üzerinden gerçekleşen toplumsal tabakalaşma bağlamında bakıldığında modernite, en yaygın haliyle kapitalizm üzerinden kendisini ortaya koyar. Giddens, moderniteyi feodalizm sonrası ortaya çıkan kurumlar ve davranış biçimleri bağlamında sorunsallaştırırken, sanayileşmeyi modernitenin kurumsal eksenini; rekabetçi ürün piyasalarını ve işgücünün metalaşmasını içeren kapitalizmi ise, modernitenin diğer boyutu olarak görür (Giddens, 2010:29). Bu yaklaşım, modernitenin grammerinde modernitenin ve kapitalizmin tartışılmaz bir bağlantı içinde olduğunu gösterse de, modernite elbette çizgisel açıdan kapitalizmin üreticisi ve taşıyıcısı olma rolüne soyunmamıştır. Kaldı ki, kapitalizm modernist ideoloji üzerinden formüle edilebilirken, modernitenin salt karşılığı anlamına geldiği düşüncesi, çeşitli itirazlara maruz kalmıştır (Touraine, 2010:48). Ancak modernitenin kapitalizmin evreleri, kurumsal yapıları, değerleri ve şekillendirdiği bireyler üzerinden sorunsallaşması ve tartışılabilir gelmesi de bu olgunun nasıl bir denklem içinde konumlandığını göstermektedir. Modernitenin belirlediği yapının ürettiği açmazlar açısından bakıldığında da, kapitalizmin sürekliliğini ve devamlılığını modernitenin ortaya koyduğu değerler sistemi üzerinden teşhis etmek mümkün gözükmemektedir.

Modernitenin yansımalarına bakılacak olduğunda, Giddens'ın, modern toplumsal hayatın dinamik bir karakteri olduğunu belirtirken, modern bireyin zaman ve yer algısının muğlâklaştığına yönelik teşhisi önemlidir. Üretim biçimlerinin değişmesinin ve teknolojinin olanaklarının, buna paralel olarak gelişen ideolojilerin ve toplumsal tasarımın yanı sıra, bu kadere belirleyen diğer unsurun Birinci Dünya Savaşı olduğunu ifade etmek gerekir. Birinci Dünya Savaşı, endüstri devrimi sonrasında ulus-devletlerin dünya sahnesinde ilk kez etkili bir şekilde görüldüğü, farklı uluslardan ve kıtalardan çok sayıda insanın etkilendiği bir milattır (Marshall, 2001:8). Bu büyük savaş, mekân, kitle ve mesafe kavramlarına yönelik algılayışı farklılaştırmasının yanı sıra, yarattığı hayal kırıklıkları ve güvenlik duygusunun yitimi açısından da belirleyicidir. Bu dinamikler,

postmodernitenin başlama noktası olarak ele alınabilecek İkinci Dünya Savaşı ve beraberinde gelen nükleer tehdit ile bağlantısı açısından benzer bir düzleme oturmaktadır. Kaldı ki, bu olguların niteliksel bakımdan örtüşmesi, iki ayrı kategori olarak görülen modernite ve postmodernitenin tek bir bağlamda ele alınması gerektiği önerisini haklı çıkarmaktadır. Bir diğer deyişle, burada birbirinin devamı olan çizgisel ve evrimsel bir süreçten söz etmek yerine, iç dinamikleri, sebepleri ve sonuçlarıyla hikâyesini ortaya koyan bir oluşumdan söz etmek yerinde olacaktır.

Postmodernite, modernitenin iflası anlamına gelmeyeceği gibi, moderniteye bir cevap niteliği de taşımamaktadır. Burada en fazla postmodernitenin, modernitenin sonuçlarının ortaya çıkması açısından anlam kazandığı ifade edilebilir. Postmodernite, Giddens'in ifade ettiği gibi, modernitenin kendisini anlama sürecidir (Giddens, 2000:48). Kapitalizmin hâkimiyeti, ulus-devlet yapısının etkisini sürdürmesi gibi dinamiklerin dışında, rasyonel olanın gücünü yitirmeyişi gibi unsurlar, modernitenin diyalektik koşullarının devamlılığını sağlamaktadır. Ancak modernitenin sonuçlarının yaşandığı bu evreyi postmodernite bağlamında karakterize etmek, yaşanan değişimlerin konumlandırılması açısından yanlış gözükmemektedir.

Akılcılığın egemenliğinin hem bireyin kendisini konumlandırışındaki, hem hayatı algılayışındaki, hem de anlamlandırma girişimindeki yetersizliğinin teşhisi ya da yaşadığı yetersizlik duygusu, postmodernite başlığı altında sorunsallaşır. Bir diğer deyişle, içinde bulunulan çağın açmazlarına ilişkin eleştiriler, postmodernitenin perspektifinden bir bakışla moderniteye yönelmektedir. Postmodernite, her ne kadar çeşitli yönlerden farklılaşmış bir evrenin karşılığı gibi gözükse de, aynı zamanda bir gerçeklik biçimi olarak tanımladığı üzere muğlaklıklar içermektedir. Postmodern çağı kendisine has dinamikleri, diyalektik bağlamı ve nedenselliği üzerinden tartışmaya açmak, bir postmodernist açısından en iyi ihtimalle bir dil sürçmesi olabilir. Diğer yandan, böyle bir dönemin tanımlanmasına gelecek itiraz, bizi zaten modernitenin yaratmış olduğu sorunsallar evrenine geri çekecektir. Bir diğer deyişle, modernitenin eleştirisi yine modernite içinde bir kendine bakış üzerinden gelişecektir.

Ancak bu sözcüğü telaffuz edeceksek, ayrıştırıcı unsurlarının tanımlamasını da yapmamız gerekir. Postmodernitenin ideolojisine yapılacak itiraz, en azından bu kavrayışın sorunsallaştırma biçimlerinin ve kavramsal evreninin dışlanması anlamına

gelmemelidir. Öncelikli olarak, postmoderne karşılık gelen şeyin, globalleşme süreciyle olan ilişkisiyle çelişik bir şekilde evrenselliğin yitimi şeklinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Akılcılığın kapsayıcı tanımı ve aklın işleyiş ilkeleri, temsiliyet krizi ile birlikte bu bağlam üzerinden tartışmaya açılmıştır. Gerçekliğin ikircikli bir şekilde konumlandırıldığı bu anlayışta değişen şeyin, koşullardan ziyade, öznenin kendisi ya da öznenin bakışı olduğunu ifade edebiliriz. Bu bakış, astigmatik olmasının dışında, salt gerçeklik yerine, muhtelif gerçeklikleri merkeze koyar. Tek bir merkezin yitimi, farklı gerçekliklerin kendi periferisini yaratan merkezlere dönüşmesi anlamına gelmektedir. Kendiliğinden türemiş yeni gerçekliklerin bir bütünsellik içinde olması mümkün değildir. Üstelik aslında hiç olmamıştır da. Akılcılık dininin etkisinden kurtulan birey, farklı gerçeklikleri görebilir ve kendi gerçekliğini üretebilir konumdadır artık. Diğer yandan, içkin ve aşkın arasındaki ilişki, kendisini üretilmiş evrenlerin katmanlarına teslim eder. Kesinliğin reddedilmesi, elbette modernitenin üretmiş olduğu kurumlar kadar, modernitenin tanımladığı bireye yönelik de itirazlar getirir.

Postmodernitenin manifestosunun sahibi olduğu kabul edilen Lyotard, modernitenin dayanağı olan gerçekliğin salt açıklayıcısı ve evrensel bilginin tezgâhı olan bilimi, bir dil oyunu olarak çözümlerken, bilgiye ilişkin alternatif kavrayış biçimlerinin yanına yerleştirmiş olur (Anderson, 2005:41). Bilimsel bilgi, modern dönemde olduğu gibi hiyerarşik bir üstünlüğe sahip değildir artık. Bu haliyle bilim, temsiliyet sorunsalı açısından, metinselliğine vurgu yapılarak büyük anlatılardan biri olarak konumlandırılır. Çeşitli ideolojiler, dinler ile kapsayıcı, açıklayıcı, kuşatıcı isnatlarla kurumsallaşan yapıların parçalanarak sorgulanmaya açık hale geldiği bir evre başlamıştır artık. Bu noktada temel sorunsal, bu üst anlatısal yapıların iktidarla olan ilişkileridir (Anderson, 2005:41). Büyük anlatının sonu teorisinin de büyük anlatının kendisi olduğunu söyleyen Jameson, modernitenin bir iktidar alanı olarak ele alınması gerektiğini savlar (Jameson, 2002:15-17). Bilinçdışının sömürgeleştirilmesi ve ticarileştirilmesi meselesini sorunsallaştıran Jameson için kitle kültürü ve endüstrisi modernleşmeyle ilişkilidir. Jameson postmodernitenin kapsamındaki “Disney”leştirilmiş kültürel canlanmalara karşıt olarak alternatif modernliklerden bahsetse de, bunun aynı zamanda kapitalizm gerçeğini göz ardı etmek olduğunu dile getirir (Jameson, 2002:18). Sarup, postmodernitenin, modernitenin devamı ve parçasına mı ya da radikal bir kopuşa,

maddi bir değişime, bir düşünme kipine ya da zihin durumuna mı işaret ettiği sorularını ortaya atar (Sarup, 2004:188). Postmodernitenin önerdiği şey Sarup'a göre baskıcı bütüncül ve tümcül bir siyaset yerine çoğulcu ve açık bir demokrasidir.

Söz konusu iklime bakıldığında, Hıristiyan olmasa bile pagan bir büyük anlatının geri döndüğünü söyleyebiliriz (Akay, 2010:42). Bu noktada, dinselliğin yeniden hâkimiyet kazanmasını postmodern iklimin bağlamına kolaylıkla yerleştirmek mümkün gözükmektedir. Mutlaklığın sorgulandığı bir evrede dinin ortaya koyduğu mutlak kutsallık kavrayışının geçersizleşmesi (Wenzel, 2012:288), her türlü gerçeklik tasavvurunun bir anlatı olarak ele alınıp yeniden inşasının mümkün görüldüğü bir evrede kaçınılmazdır. Ancak bu konumlandırma, postmodernitenin göstergelerinden biri olmasının dışında, modernitenin baskıladığı unsurların yeniden sürgün verme imkânı bulması açısından ele alınmalıdır. Postmodernite, moderniteye bir cevaptan ziyade semptomatik göstergelerin ortaya çıkış mecrasıdır.

Bu bütünsellik içerisinde, modern bireye ve modern bireyin benlik tasarımına, ayrıca kutsala yönelik arayışın bu bireyde ne şekilde belirginleştiğine değinmekte yarar var. Modern insana ilişkin öncelikle söylenebilecek şey, “ben” odaklı oluşudur. Ben algısına yönelik vurgunun altında, modernite ile birlikte kendisine hareket alanı bulan kapitalizmin sunduğu değerler sistemi yatmaktadır. Başarı odaklı, dolayısıyla rekabete açık insan, kaçınılmaz olarak “beni” vurgulayan bir benlik algısı inşa etmekte ve değerler sisteminin değişkenliği dolayısıyla bu algıyı yeniden inşa eder hale gelmektedir. Ben-odaklılık durumu, bireyin kendisi için seçtiği gerçekliği çekip çıkarma ve kendisini gerçekliğin bütünselliğinden ayırma şeklinde tezahür ettiği için patolojik bir yan da barındırmaktadır içinde (Funk, 2007:57).

Ben odaklı yapı içinde bireyin varoluşunu, kendisini onaylamayı da beraberinde getirecek bir kutsallık vurgusuyla birleştirmesi ve özel olma duygusunu güvenli bir şekilde yaşaması bir sürpriz değildir. Yeni Dinsel Hareketlerin biz-onlar ikiliğine sahip yapısı içinde, seçilmiş benlerin arasındaki birey olması, en azından modern bir birey için “hak ediş”ne yönelik inancını olumlar. Öte yandan, modern çağın tüketim toplumu için ambalajladığı tehditler, zaten güçlkle inşa edilmiş olan güvende olma duygusunu giderek belirsiz hale getirmektedir. Küresel savaş olasılıkları, terör saldırıları, türeyen

ya da icat edilen hastalıklar modern insanı çoktan kuşatmıştır. Bu risklerin gerçeklikle birebir örtüştüğünü söylemek ise güçtür (Giddens, 2010:150).

Umberto Eco, modern insanın küresel tehditlerle şekillenen dünyasında, gündelik yaşamında dahi güvenlik duygusu içinde olmadığını belirtirken, Ortaçağ ve modernite arasında bir analogi kurar ve Ortaçağı oluşturan dinamiklerin modernitede yerini çoktan aldığını belirtir (Eco, 1997:136). Bu iki çağ arasındaki ortak noktalar, göstergelerin altı eşlendiğinde ortaya çıkmaktadır Eco'ya göre. Özellikle seküler toplum düzeni içindeki Hıristiyan dünyasının kıyamet beklentisi ve mistik unsurlara tutunması, akılcılıkla çelişen görüntüsünün aksine, anlaşılabilir olmaktadır (Eco, 2005:31). Eco'nun betimlediği ölüm korkusu, güvensizlik, belirsizlik, çağdaş göçebeler haline gelmenin yarattığı başıboşluk, kişileri ortak değerler ve anlamlar dizgesi üzerinden topluluklara dönüştüren güç dinamiğinin karmaşaya teslim olması gibi unsurları içeren fotoğraf, gerçekten de iki çağ arasındaki benzerlikleri açısından akıl çelicidir. Ancak kapitalist ekonominin küresel hâkimiyeti ve zahiri düzlemden içeriye doğru sirayet eden akılcı ve pozitivist anlayışın kurumsal yapılanmadaki etkisi, bu çağı başkalaştıran bir unsurdur. Öte yandan, modern çağ, geleneğin kapsamındaki sosyal ilişkiler, ritüeller ve bunun gibi unsurlara dayanan, sürekliliği sağlayan barınaktan azade bir şekilde, kesintilerle kendisini kurgulayan yönüyle, modern insanı çok daha sallantılı ve muğlâk bir bağlama yerleştirmektedir.

Kendisini gerçek ya da gerçekdışı tehditlerle karşı karşıya bulan, en azından bu tehditleri gerçeklik perspektifinden algılayan, benlik algısına yönelik bir muğlâklık yaşayan, rekabete dayalı bir şekilde kimliğine yönelik geliştirdiği projeler sonucu kendisini performans ustası olarak bulan modern insanın giderek nihilistik bir içeriğe sahip olması kaçınılmazdır (Beardsworth, 2004: 91). “Ben kimim” ya da “neden” gibi sorular, kendisini tanımlamaya çalışan bireyin soruları olduğu kadar, herhangi bir dinin de ortaya attığı ve aynı zamanda çeşitli cevaplar önerdiği sorular olacaktır. Öte yandan, yine modernitenin bireyin kabulü ile ilgili olarak şart koştuğu onaylanma, olumlanma, kabul görme, beğenilme, sevilme gibi, bireyin benlik algısını şekillendiren ve onu içinde yaşadığı dünyaya ait hissettiren unsurların ancak güçlü bir rekabet duygusunu pompalaması ve her an bireyin benliğinden çekilip alınma olasılığının başka arayışlara

yol açması beklenmelidir. Ancak bu arayışların da eninde sonunda bir başarı hikâyesine dönüşmesi, modernitenin ikliminin hâkimiyetinin anlaşılması açısından anlamlıdır.

Tüm bu bağlamların dışında, modern çağın gerçekliklerinden biri olarak ortaya atılan ve Marx'ın kişinin kendi etkinliğinin sonuçlarına, ürünlerine, içinde yaşadığı doğaya, insanlara ve nihayetinde tarihselliğe ve insani kapasiteleri üzerinden kendisine yabancı hale gelmesi olarak ortaya koyduğu yabancılaşma kavramı, modern insanın bireysel bunalımlarını ve anlam arayışını ya da anlamı reddedişini yöneten bir olgu olmaktadır (Bottomore, 1993:597).

Modernitenin başlıca sorunsallarından biri olan yabancılaşma duygusuna eşlik eden, bir o kadar ürperti veren diğer duygunun yukarıda da çeşitli biçimlerde bahsi geçtiği gibi belirsizlik duygusu olduğunu söyleyebiliriz. Belirsizlik müphemlik, çift anlamlılık gizem ve muamma duygusu verdiği gibi, bireyi hoşnutsuzluğa, duraksama ve kararsızlığın hâkim olduğu bir zihin durumuna yöneltir (Bauman 2001:76). Belirsizlik, aslında modernitenin vaat ettiği kesinliğin, netliğin ve aklın açıklayıcı, dolayısıyla çözümleyici iddialarının tam da karşısında yer alır. Modernitenin sınırları ve tanımları belli kurumlarının, net hatlarla belirlediği düzeninin ürettiği, bu düzenin aksayan yanlarından saçaklanmış bir olgudur belirsizlik. Bu haliyle, bir yandan postmodernitenin, tek bir gerçekliğin olamayacağı, farklı gerçekliklerin var olduğu iddiasının yanı sıra, modernitenin birey üzerinde yaratmış olduğu gerilimin semptomatik bir sonucudur belirsizlik. Kendisini normatif aklın ve iradenin dışında bulan birey, yeni konumunu ya da duygusunu en somut haliyle belirsizlik duygusuyla tanımlayacaktır. Bu kavrayış biçiminin gerçeklik sorunsalının kaçınılmaz bir vechesi ya da modernitenin üretmiş olduğu bir mesele olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak birey, bu duygu içerisinde kendisini tanımlamak ve anlam problemini de içinde çözüme ulaştıran bir duruş gerçekleştirmek için en azından başarı, kimlik, aidiyet gibi sığınaklarda yer edinmek durumundadır. Ancak bu tip sığınakların sürekliliğinin söz konusu olmayışı bireyi geçici sığınağından etmekte, yine belirsizlik duygusunun ortasına fırlatmaktadır.

Bu çerçeve içinde, kutsal kategorisi içinde yer alabilecek bir unsura yönelik arayış, kutsalın belirsizliği ile çelişecek şekilde güvenli bir alan sağlamaktadır. Kutsalın belirsizliği sorunu, bireyin keyfiyeti üzerinden çözümlenmektedir. Bireyin kendisi,

geçmişi, psikolojik donanımı ve dünya ile kurduğu ilişki üzerinden yükselen kutsallık duygusu, dışarıya bulanık bir görüntü olarak yansımalarının aksine, değişebilirliği ancak sorgulanamazlığı ve kendiliğindenliği dolayısıyla güvenli bir alan sağlamaktadır. Göksele atfedilen belirsizlik, dünya üzerindeki somut ve baş edilmesi güç olan belirsizlikle kıyaslandığında yıkılması güç bir gerçeklik algısı sunar bireye. *New Age* kapsamında ele alınabilecek unsurların kişiliğin kutsanmasının onaylanması üzerine kurulu olması (Bromley, 2012:213), kutsala ilişkin belirsizliği ve muğlâklığı bireyin kendisine sabitleyerek, öznel bir kavrayışın, gerçekliğin kendisi olduğu fikrini mümkün kılmaktadır. Bireycilik ya da ‘ben’le ilgili vurgu, çağdaş ruhsallığın bir görünümü olarak dikkat çekmektedir (Hamberg, 2012:241).

Diğer yandan, temponun ve muğlâklıkların hâkim olduğu bir sosyal evrende yabancılaşmış bireyin ruhsal çılgınlıklarını susturmayı ve “farkındalığı” vaat eden kültürler, modern bireye yine modern ve acil bir çözüm sunmak açısından anlam taşımaktadır. Kaldı ki bu durum, bireyin bir dinsel topluluğa dahil olmaması halinde bile modern çağın kendisine sunduğu herhangi bir tapınma kültüne de rahatlıkla mal edebileceğimiz obsesif kompulsif ritüeller; düzenli spor, aşırı yeme arzusu ya da zayıflama takıntısında olduğu gibi kendisini var edecektir. Modern birey, kendisine yol gösterecek ulusal ve dinsel referanslardan yoksun bir biçimde, yol gösterici işaretleri kendi içinde, bireyselliğinin derinliklerinde aramak durumundadır (Tuğrul, 2014:21). Dünyayı sabit ve durağan kılmak, bireyin kendisini merkeze konumlandırması ve kendisini oluşturan çekirdeğe yönelmesiyle ve kuşatıcı olan gerçekliği periferik konumlandırarak mümkün olacaktır.

Modernitenin bağlamında bireyin dinselliğini yaşama biçimi de kaçınılmaz olarak tarif edilmiş iklimin etkisi altındadır. Öncelikle aklın egemenliği üzerinden inşa edilmiş bir dünya tasavvurunda bireyin dış dünyayla ilişki kurma biçiminin tüketim kanalıyla gerçekleştiğini dile getirmek gerekmektedir. Bu ise, çift açılımlı bir sonuca götürür bizi. Bunlardan ilki, var olmak için üretmesi gerekmeyen, tüketici olarak da kendisini realize edebilen bireyin dinle kurduğu ilişkinin içeriğinin değişmesinin kaçınılmaz olmasıdır. Din, her türlü kavramın, nesnenin metalaşabildiği bir dönemde tüketime yönelik dolaşımda kaçınılmaz olarak yerini almıştır. Anlık zevke yönelme, dışavurumsal hayat tarzının öne çıkması gibi unsurlar narsisistik ve bencil kişilikleri doğurmakta ve bu

durumun din açısından yıkıcı bir etkisi bulunmaktadır (Featherstone, 200:185). Bu durum, dinin akılcılığın ideolojisi tarafından etkisizleştirilmesi ya da tanımlanmış sınırlar içine yerleştirilmesi dışında da yıkıcı bir etkiyi söz konusu kılar. Ancak, din, büyük anlatıların sona erdiğini ilan eden postmodern bakışın çerçevesinden ele alındığında, ancak bir büyük anlatı olarak tahrip olmaktadır. Dinin büyük anlatı bağlamında sekteye uğraması, yeni dinsel tutumların ve yaklaşımların yok olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla dinselleşme, hem tüketim kültürünün bir unsuru olarak devreye sokulmakta, hem de kendinden menkul inanç biçimleri olarak şekillenmektedir.

Birey, varoluşunu ya açıkça ilan edilmiş bir kutsallık deneyimi üzerinden onaylamakta ya da gerçekliğe ait olduğunu düşündüğü imgeleri kutsallaştırılmış bir içerik üzerinden yaşamaktadır. Modernitenin tanımladığı başarılı ve sosyal gerçekliğin akılcı ikliminde kendisini onaylama peşine düşen birey, postmodern evrenin muğlaklığında kendi yabancılığını örtebilecek zemini daha rahat bulabilmektedir artık. Diğer yandan, birey bu yönelimiyle Foucault'un biyosiyaset tartışmasında ortaya attığı gibi, nüfusu oluşturan ve bu anlamda yönetilen (Foucault, 2013:100) bir unsuru olmaktan uzaklaşma girişiminde de bulunmuş olur. Birey, modernitenin kurduğu, sınırlarına yaklaşması halinde duvarlarına çarpacağını bildiği kurumlarından, manevi içeriğini öne çıkarmaya çalışıp, "bir"de kaybolma nihayetinin düşünüyü kurarak kendisini korumaya alır. Hakikatin ve gerçeklik algısının bulanıklaştığı bir dönemde, inanmak modern insanın bir tür zorunluluk içinde yöneldiği bir deneyime dönüşmektedir (Baudrillard, 2005:15). Bu noktada modern birey, herhangi bir dinsel hareketin üyesi olsun ya da olmasın, kutsalla ilişkisi bağlamında ele alınabilecek bir profil sergilemektedir. Kutsala yönelik geliştirilen söylemler, seküler alanın korumasına kendisini bırakmış bir bireyde dahi öne çıkabilmektedir artık.

2.8. Seküler ve Kutsalın İkirimli Yapısı

Modern çağın bir vaat olarak sunduğu kutsal ve dünyevi kategorilerin birbirinden ayrışmasına yönelik yapı, akılcılık iddiasıyla şekillenmiş içeriğiyle özdeşleşmektedir. Kutsal ve dünyevi olanın birbirinden ayrışması ve gündelik hayatın bunun üzerinden organize edilmesi, modern çağı temelden belirleyen ideolojik duruşun yanı sıra, gündelik hayat pratiklerinde de kendisini ortaya koymaktadır. Sekülerizm, batı rasyonalitesinin olguları ve gerçeklikleri parçalama eğiliminden beslenen bir kavram olarak tanımlanabilir. Sekülerizm, esasen, modern sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların önemini yitirdiği bir sürece karşılık gelmektedir (Marshall, 2003:645). Süreç, Weber'e göre düşünce ve sembolizmle başlayan, sonrasında ampirik ve rasyonel bir yapıya evrilen bir dönüşümün hikayesini anlatmaktadır. Bu sürecin sanayi toplumları için kültürel modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu öne süren sekülerleşme tezine göre modern bilim, geleneksel inançları akla daha az yatkın bir konuma itmiştir (Marshall, 2003:646).

Latince *saeculum* kelimesinden gelen seküler sözcüğü, “çağ” ya da “dönem” anlamlarına gelmektedir. Süreç içinde bu sözcük, “zamanın ruhu” anlamında farklılaşmıştır. Seküler sözcüğünün tarihsel bağlamda ilk ortaya çıkışına bakıldığında, Hıristiyan düşüncesinin kendi içinde ürettiği bir kavram olduğunu görebiliriz. Dini içsel bir bağlamda yaşayan keşişlere karşılık, dini dünyevi düzlemde, kilisenin kurumsal yapısı üzerinden tecrübe eden rahipleri tanımlamak için kullanılmaya başlanan bu kelime, zaman içinde sivil yaşam ve kilise ile ilgili olan kategorileri ifade eden bir anlama da sahip olmuştur (Swatos ve Kevin, 2000:4). Münzevi bir hayat yaşayan rahiplerin, dinselliğe atıfta bulunan bir sıfatla anılırken, halkın arasına karıştıklarında seküler şeklinde nitelenmeleri, bu kavramın başlangıçta Hıristiyan dinî kurumlarının iç yapılanması ile ilgili bir alanda varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Seküler kelimesi, Ortaçağ Avrupa'sında, bu dünya ve öte dünya anlayışıyla şekillenen düalist Hıristiyan düşüncesinin geliştirdiği bir kavram olarak çıktığı yolculuğunda, kilisenin varlığının kamusal alana aktarılması sürecinde farklı anlam katmanlarını da içine almıştır (Casanova, 1994: 15). Özellikle Fransız Devrimi ile birlikte, din ve devletin hareket alanındaki sınır keskin bir hale gelmiştir. Terim, 19. Yüzyılla birlikte ideolojik bağlamına taşınmıştır (Özay, 2006:112).

Düşüncelerin, sosyal hayatın, kurumların, emeğin ve olguların birbirinden farklılaşmasını ve ayrışmasını olumlayan bu süreç, kutsal ve dünyevi karşıtlığını gösteren bir sınıflandırmayı ortaya atmıştır (Kosmin, 2007:4). Modernleşme sürecinde büründüğü anlamıyla sekülerleşme, kutsalın dışlanması ve etkisizleştirilmesini vazedmektedir. Ancak kutsallık kategorisi, geleneğe ait yanıyla ve kolektif bir şekilde oluşturulmasıyla, dünyevi olanla birebir ilişkilidir. Ayrıca dinsel tasavvurlar, soyutlandıkları ölçüde yücelik duygusuyla daha bir çevrelenmektedir (Borgeaud, 1999:49). Toplumsal ve bireysel belleğin kutsal olana temayülünün bıçak gibi kesilebileceğini söylemek güçtür. Sekülerizmin bu noktada kutsalla bir zıtlık içinde olduğunu ifade etmekten kaçınmamız gerektiği ortaya çıkar. Bu iki kategori, aslında bütünleşik bir yapıya karşılık gelmektedir. Sekülerizmin, dinselliğin zıttı gibi gözükken, ancak temelde benzer ibadet yollarıyla şekillenmiş olması (Tuğrul, 2014:37), karşıtlığı işaret eden ideolojisinin derinliklerinde kutsallık kategorisinden ne şekilde beslendiğini ortaya koymaktadır.

Din adamlarının münzevi ve dünyevi hayat tarzlarına bir ayraç koyan seküler kelimesi, batı modernleşmesinin kavramsal evreninde dinsel olan ve olmayan, kutsal olan ve dünyevi olan arasındaki sınırı ifade eden bir içeriğe sahip olmuştur. Batı rasyonalitesinin perspektifinden bakılacak olunursa, seküler, kutsal olanı dışlayan, kutsalı kendi zararsız hareket alanına konumlandırarak yaklaşımın ifade biçimine dönüşmüştür. Öyleyse, dinsel ya da kutsal olanın tecrübe edilmesi, farklı biçimlerde ortaya çıkmak durumunda kalacaktır. Öte yandan iki farklı dünya ve yaşam tasavvurunu önceleyen belirleyici birer odak olarak kabul edebileceğimiz bu iki kavrayış biçiminin kesişimselliği ve birbirleriyle bağlantılı bir varoluş içinde olmaları, ideolojinin keskin sınırları ve tanımlanmış bağlamları dışında tezahür etmektedir zaten. Öyle ki, birbirini besleyerek ve birlikte var olarak.

Kutsal kavramına yakın bir bakış geliştirildiğinde ise, hem köklerine inmek üzere yapılan işlemin bir arkeolojik girişim niteliği taşımak durumunda olmasından, hem de kendiliğindenliği içindeki kavrayıştaki sorgulanamazlığından ötürü, ilksellikte kaçınılmaz bir bağlantı içinde olduğu görülür. Mircea Eliade'nin de belirttiği gibi, kutsalın kavramsal çerçevesini çizmekle ilgili önemli güçlükler söz konusu olmasının dışında, uygulama ile ilgili handikaplar da karşımızda durmaktadır (Eliade, 2003:27).

Bizi kutsala ulaştıracak dinsel olguların neler olduğuna ilişkin arayışa geçtiğimizde, yalın ve köklerine yakın unsurları ayırmak pek de mümkün görünmemektedir (Eliade, 2003:27). Kaldı ki, Eliade de insanlık tarihinde kutsallık kazanmamış herhangi bir Şey olup olmadığının bilinemeyeceğini ifade eder (Eliade, 2003:36). Bu açıdan, tanımı gibi kapsamıyla da gösterdiği belirsizlik içinde, en azından kutsal kavramının varoluş biçimlerinden ve hayat içerisinde nelere temas ettiği üzerinden bir ipucu yakalamamız mümkün olabilir. Bu noktada, Eliade yerellikleri bağlamında önem kazandığını dile getirdiği hierofanilerin izlerine yönelmeyi önerir (Eliade, 2003:29). Bizim açımızdan da gidilecek yol, ayın, mit, dinsel unsurlar gibi olgularla karakterize olan hierofanilerin izlerini, seküler ya da dünyevi düzlemdeki tezahürleri üzerinden sürmek olacaktır. Eliade, mistiklerin ve din bilginlerinin, kutsalın diyalektiği ne kadar sonsuz, mutlak ve serbest olsa da, geçici, maddi ve sınırlı bir varlıkta vücut bulduğunu düşündüklerini aktarır (Eliade, 2003:50). Bu kavrayış, kutsal olanla ya da kutsal olanın emareleriyle her an karşılaşabileceğimizi kesinleştirirken, kutsalın olasılıklarının yanı sıra, değişkenliği, geçişkenliği, varoluş alanının sınırsızlığı ve oynaklığına ilişkin durumunu da ortaya koymuş olur. Kutsalın, kendisini kutsal olmayanda ortaya koyarken gerçekleşen kutsallaştırma hali, tarihsel, kültürel ve psikolojik bağlamlardan hareketle somutlanabilir, bir o kadar da karşılaşılabilir hale gelmektedir.

Emile Durkheim, kutsal kavramını tüm dinlerde var olan ortaklığın önemli bir unsuru olarak görürken, dünyanın “sacred” ve “profan” Şeklinde düzenlenmiş tasnifine dikkat çeker ve her iki alanın da gerçekliğin bir parçası olarak algılandığını dile getirir (Durkheim, 2005:56). Ancak bu iki alanın birbirine karışması birey için fikren dahi olsa, rahatsızlık vericidir. Kutsal ve dindışının arasındaki mantıksal boşluk düşüncesi, bir tiksinti duygusu yaratarak yasağın onaylanmasını getirir. Ancak kutsal ve dindışının pratikteki teması kaçınılmazdır. Buna gerekçe ise, dindışı ile temas edemeyecek kutsalın var oluşunun anlamsızlığıdır (Durkheim, 2005:60). Kutsal ve dindışının bu çelişik durumu, kendi varoluşsal alanlarının özünde bir tahribata neden olmamaktadır öte yandan.

Tüm bu belirsizlikleri aşmak üzere, kutsal dediğimizde neyi kastediyor olabiliriz? Saime Tuğrul, kutsalı insanın “dünyaya atılmışlığındaki” yarım kalmışlığını tamamlayan bir mahrem alan olarak tarif eder (Tuğrul, 2010:19). Kutsal, kişinin ilişki

kurmak ve bütünleşmek istediği ikizi, aslında aynısı olan, ancak ulaşamadığı parçasıdır Tuğrul'a göre. Gerçekten de kutsalla, dinin oluşturduğu kurumsal ve manevi sınırlardan bağımsız bir ilişkisi olmalı bireyin. Bir diğer ifadeyle, kutsal, tanımlanmış tarihsel, toplumsal, dinsel pratiklerden ve yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde izdüşümsel bir yere sahip olmalı bireyin zihninde. Kovel bu ayrıma dinin, tinin toplumsal biçimlenişi olduğu düşüncesinden hareketle açıklık getirir (Kovel, 2000:51). Buna göre, kutsallık fikrinin, dünyanın tinsel deneyimle algılanması veya entelektüel olarak oluşturulmasıyla ve bu deneyimi yaşayan varlığın duygu durumu ile ilişkili olduğunu ifade eder (Kovel, 2000:51-52). Bu bakış açısı, kutsalın, dinsel olandan bağımsız bir şekilde ve dinin etkisi ya da güdümü olmaksızın bireyin geliştirebildiği bir kavrayış olduğu yönünde ışık tutmaktadır. Kovel, tını dinsel olandan bağımsızlaştırarak, dinselle ilişkisini de teslim etmiş olmaktadır aynı zamanda. Tin, Freud'un ortaya koyduğu şekliyle insan ruhunun *id*, *ego* gibi unsurlara ayrıştırılabileceği türden bir açıklamayla çözümlenebilecek bir şey değildir. Bu yaklaşım, ancak modern toplumla uyumlanma girişiminin bir parçası olarak okunabilir (Kovel, 2000:21). Tin, doğanın bir parçası olmaktan ziyade, ürünü olabilir (Kovel, 2000:52). Bu üstyapısal konumlandırma, tinin tarihsel bağlamının tartışılmasına olanak tanıdığı gibi, tını aşkın bir düzleme de yerleştirmektedir. Kovel bu noktada kutsal olandan konuşmakla, tinsel güçten konuşmayı birbirine eşdeğer bulduğunu aktarır. Kutsalın tecrübe edildiği mistik süreç, aynı zamanda bilinçle doğanın kopuşunun göstergesidir (Kovel, 2000:53).

Kutsal ve dünyevi arasında gidip gelen sarkacın salınımına baktığımızda, kutsaldan bağımsız bir din kavrayışına sahip olup olamayacağımız tartışma dışıdır. Ancak, kutsal kavramını dinsel alanların dışına taşımak ve dinsel olandan sorgulanamazlık ilkesini ödünç alarak, başka alanlarda kendiliğinden var olup var olmadığını araştırmak, dinsel olanın hayatın farklı kaymalarına geçişini sağlayıp sağlamadığı ve dinsellikten bağımsız bir inançsal tutumu mümkün kılıp kılmadığını ortaya koymak, odaklanılması gereken meselelerdir. Kutsalın, ifade alanı olarak dinin gramerinden çıksa da, aslında çok temel ve nahif bir biçimde bireyin kendisiyle ve hayatla ilişki kurma girişimi üzerinden yaşam alanı bulunduğu söylenebilir. Anne, vatan, önemli bir lider, bayrak ve ebeveynlik kavramlarının kutsallığı, toplum içinde sorgulanamazlığı ve ilkselliği açısından konumlandırılıyorken, oluşturabileceğimiz sorular, işlevsellik fonksiyonu üzerinden açıklanmaya yatkın görünmektedir. Gerçekten de, kutsallığa ait parantezleri ortadan

kaldırdığımızda, yukarıda sayılan sözcüklerin bir tür çimento görevi üstlenmiş oldukları görülebilir. Kutsalla bağlantılı olan tabu kavramı da rahatlıkla bu işlevsellikle ilişkilendirilmeye açıktır. Ensest yasağı, vatana ihanet etmemek, bayrağa saygı duymak gibi şartlar, dolaysız bir biçimde topluluğun sürekliliğini sağlamak açısından hayattır. Bu noktada, kutsal olanın tabular, semboller ve ritüellerle ilişkisi, dinselliğin kapsamını aşan, ancak yine de dinsel olanın bagajından beslenen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki, Agamben, dinsel kategoriye ait kavramların *profan* içinde yer aldıklarında teolojik imzalarından kurtulamadıklarını ve yeni anlamlarını da bu belirleyicilik üzerinden oluşturduklarını ifade eder (Tuğrul, 2010:16).

Agamben, kutsalın içeriğini tartışmaya açarken, insanlara ve tanrılara ait iki dünya tasavvuru olduğu düşüncesinden hareket eder (Agamben, 2011:126). Bu ise, kutsal ve dünyevi olanın birbirlerinden bağımsız olmalarından ziyade, belli kavramların ve edimlerin sınırlarının tarifi bakımından belirleyicidir. Dolayısıyla, kutsallık payesi yüklenmiş, yani tanrılara ait olan bir bireyin dünyeviliği yaşaması, onu kutsal olmaktan alıkoymaz, aksine kutsal birey, belli eşiksel etkinliklerle sıkıntısız var olabileceği bir düzleme sahip olmuş olur (Agamben, 2011:133). Kutsal olan ve dünyevi olanın karşılıklı ilişkisinde, Agamben, dini, nesnelere, mekânları, hayvanları, insanların ortak kullanımından çekip alan ve onları ayrı bir alana aktaran şey olarak kavradığını söylerken, *religio* kelimesinin kökenine işaret ederek bu kelimeyi “bir araya getiren” ve “bağlayan şey” olarak değil, “birbirinden ayrı tutan” bir kavrayış olarak görür (Agamben, 2011:127-128). Bu noktada, dünyevileştirmek ve herhangi bir varoluşu kutsalın sınırlarından bağımsızlaştırmak, bir ortak kullanım alanı sağlaması açısından anlamlıdır. Buradaki dikotomik ayırım ise, toplumsal organizasyonun sürdürülebilirliği açısından işlevselleşmiş olmaktadır.

Tanrılara ait olanın tanrılarda kalması ya da tanrıların kullanımından çıkarılıp, dünyanın kullanımına sunulabilir hale getirilmesi, kutsallığın işleyişinin ne şekilde gerçekleştiğini anlatmaktadır bize. Yasak olan, cazip olan olduğu kadar, dünyevi açıdan da şimdilik dokunulmaması gereken anlamını taşımaktadır. Bu ise, kutsalın yer değiştirebilirliğini ve ikame edilebilirliğini açıklaması açısından önemli bir noktadır. Kutsal ve içinde bulunduğu bağlam arasındaki ilişki, kültürel ve psikolojik isnatlar üzerinden belirleyicileşmektedir. Dünyevileştirme ya da bir diğer ifadeyle sekülerleştirme süreci

ise, Agamben'in anlatısında, oyun üzerinden gerçekleşmektedir (Agamben, 2011:131). Oyun, dinsel alanından kurtarılmakta, ancak bir yandan da dinselliğin ve kutsallığın seküler bir düzlemde yaşanmasını mümkün kılmaktadır. Her türlü oyun, kutsalın dünyaya indirilmiş halidir aslında. Bu açıdan kutsalı hem dünyanın kullanımına açık hale getirir ve kutsallık özünden uzaklaştırır, hem de kutsalın dünyada tecrübe edilmesinin seküler aralığını yaratmış olur. Ritüel, ayin gibi dinsel etkinlikler, eşiksellikleri dolayısıyla bu kategoridedir. Bu tip etkinlikler, dünyada hem yalnızca kutsala ait olan bir alan yaratmakta ve bu yolla algısal açıdan gerçekleşen mekânsal kaymayla bireyi kutsalın imgelemine oluşturduğu coğrafyaya kaydırmakta, hem de tüm bu olanların dünyevi bir düzlemde gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır. Yolculuk yapılan yer, bebeklik ya da anlamın, varoluşun, ilk nedenin hissedildiği yer olabilir. Öte yandan, salt dünyadan ve dünyevi olandan kaçılan yer de olabilir. Ancak her ne sebep geçerli olursa olsun, korumalı, dünyasal herhangi bir açıklama ve anlamlandırma girişiminin muhatap alınamayacağı bir alandır bu.

Sacer yani kutsal olanla *profan* yani dindışı olan, net bir zıtlık sergilese de, oyun ve ritüeller aracılığıyla geçişkenliğe izin vermekte; ayrıca din ve kutsal, arkaik toplumlardaki kuşatıcılığı açısından kapsayıcı bir yapı sergilemektedir. Örneğin ayinler, evlilik ayininde de görülebileceği gibi, aslında yeryüzü ile gökyüzü arasındaki kutsal eşleşme girişimini anlatır (Eliade, 1994:38). Eski toplumlardaki kutsal-dindışı zıtlığının, kutsalın dindışını belirlemesi şeklinde somutlaşmasının aksine, seküler bakış kutsal olanı önemsizleştirmekte, etkisizleştirmekte, birtakım anlamsal kaymalar üzerinde yeni vurgularla kendisine ait kılmaktadır. Oysa Eliade'nin de vurguladığı gibi, kutsal, kendisini bir şekilde ortaya koyan bir olgudur. Arkaik insanı gerçekliğin kendisine denk gördüğü kutsalı yaşamaya eğilimli olarak gören Eliade, kutsalın ifade alanı olarak da dünyevi yaşamı ortaya koyar (Eliade, 1987:12). Modern birey açısından bakıldığında, bireyin tarihselliği ve diyalektiği ile kurduğu sakımlı ilişki, kutsalı dünyevi düzlemde tecrübe etmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada modern insanın, Eliade'nin betimlediği arkaik insan ve tarihsel insan profilinin dışında kalan, ancak arkaik insanı kimi zaman anıştıran bir kategori oluşturduğu söylenebilir.

Kutsalın kendisini gösterme biçimlerinin dünyanın ontolojik temellerini oluşturması ve bu temeli arama kaygısı, arkaik insan için olduğu kadar, bugünün insanı için de

geçerlidir (Tuğrul, 2010:64). Buradan hareketle, önceye ve sonraya ilişkin sorulabilecek türlü sorular, muğlâk bir alana da gönderme yapacaktır. Sekülerleşme, bu muğlâk alanının yitimine yol açmamıştır. Kutsal, seküler dünya tasarımında giderek görünürlük kazanmakta, en azından ara biçimlerde kendisini ortaya koymaktadır (Taburoğlu, 2008:12). Seküler yapının dini kendi dışında bir alan olarak tanımlamaya girişmesi, kutsallığın herhangi bir edimle dışavurumu sonucunda, kaçınılmaz olarak sekteye uğramaktadır.

Bu noktada, gündelik hayatın seküler düzeninden ve dinselikle kurulan ilişkilerden söz ederken, var olan kutsallıkla ilgili kavrayışları dinseliliğin emareleri olarak nitelendirmek, sıkıntılı bir yaklaşım gibi gözükse de, kutsalla kurulan ilişkinin bireyin hayatı anlamlandırmasındaki rolünün derecesi, dinsellik ve kutsal arasındaki dengeyi anlatması açısından önemlidir. Meselenin önemi, kutsal kategorisine ait sekülerleşmiş kavramların yaygınlığı ve modernitenin işleyişine katkısı kadar, bireyin dünyevi düzlemde dünyevi olmayı yaşamak konusundaki eğilimi ve gönüllülüğü ile de ilişkilidir. Modernite sürecinde kutsallık atfedilen her alanın dinsel bir model gibi işlevselliğini sürdürdüğü görülür (Tuğrul, 2010:17).

Bireyin yaşamı ve kendisini anlamlandırma çabası içinde kutsal, sorgulanamazlığı ve gizemi dolayısıyla mutlak cevapları vaat edemeyecek olsa da, sınırsız soru olanaklarını barındırır içinde. Kaldı ki arayış içinde olan insanın gerçek meselesinin, aradığı şeyi bulabilmekten ziyade, arayışın kendisi içinde yer edinmek olduğunu ifade edebiliriz. Peki, neden arayışın hedef odaklı olmadığını telaffuz edebiliyoruz? Öncelikli olarak, bu sorunun yanıtına psikanalitik bakışı ödünç alarak kendi yaşam örgümüz içinde ulaşabiliriz. Yaşamının başlangıcındaki birey, annesi ile kurduğu ilk ve eşsiz ilişki üzerinden hayatla temasını gerçekleştirir. İnsanın diğer canlılara göre erken doğumu, onun tamamlanmamışlığını getirmekte, bu ise bebek ve anneyi ikili bir birim haline sokmaktadır (Campbell, 200:16). Deneyimin kendisi geçmişte bir yerlerde duruyor olsa da, hiçbir zaman ikâme edilemeyecek, tanımlanamayacak, adlandırılmayacak, en azından varsayımsal olarak belli olgular ve anlatılar gibi ipuçları üzerinden somutlanabilecek bir karşılaşmadır bu. Çocuğun yaşamını mümkün kılan ve çocuğu serbest bırakmakta gönülsüz olan anne aynıdır. Anne, hem aşkın hem de düşmanlığın ilk nesnesidir (Campbell, 200:16). Kurulan ilişkinin niteliği ile paralel olarak hayatı

derin kılacak, karanlık ya da aydınlık bir bakışla algılanmasına yol açacak, özgüven, özsaygı, sevebilme kapasitesi gibi donanımları harekete geçirecek bir ilişkidir bu. Yetişkinin dünyasından bakıldığında, anne hem bir tapınma hem de bir tikslenme yeridir. Annenin reddedilişi ile bir ihtiyaç ve arzu nesnesine dönüşmesi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Muğlâk bir nesneye dönüşmeden önce bir çekim-itim kutbudur anne (Kristeva, 2007:135). Başta da belirttiğimiz gibi bu, belirleyici oluşuyla ters düşerek muğlâk bir alana karşılık gelir. Ancak bu muğlâklık, hayatın ilk ilişkisini çekim merkezi haline getiren unsurlardan biridir. Dolayısıyla, annenin kutsallığına ilişkin yapılan göndermeler, her ne kadar toplumun hamasi söylemine karşılık geliyorsa da, bir yandan da kelimesi kelimesine bir örtüşme içindedir. Öte yandan, inancın Kristeva'nın ifadesiyle pagan anne saplantısı ile örtüşmesi, üstelik tek tanrılı dinlerin katılığında koruyacak bir biçimde ortaya çıkması, ancak anneye dönüş fantezisi aracılığıyla açıklanabilir.

Kadını doğurganlığı açısından da ele aldığımızda, hayatın başlangıcına, hayatı başlatabilmeye muktedir bir varlık olarak görülmesi de, kutsalla birebir ilişki içinde olmasını mümkün kılar. Bu bağlam üzerinden, toprağın bereketi ile kadının doğurganlığının birbirini çağrıştırmaları, her ikisinin de yaratımın sırrına vakıf olduklarının düşünülmesinden kaynaklanır (Eliade, 2007: 58). Anne ve toprak, kutsal sözcüğünü birebir karşılar. Aynı şekilde yukarıda da belirttiğimiz gibi, anavatan kelimesiyle rahatlıkla yer değiştirdiğini görebildiğimiz memleket kavramı da aynı kutsallık havuzundan beslenmektedir. Hamasi söylemleri biraz eşelediğimizde bizi götürdüğü kökler, olgusal tarihin keskinliğinden giderek uzağa düşmekte ve mitolojiyle bezeli bir alana doğru yönelmektedir. Bireyin hayatının başlangıcı ile ilgili deneyim ve yaşantı ne kadar gizeme hapsolmuşsa, memleketin ilkselliğine bakıldığında da, benzer bir belirsizlik söz konusu olmaktadır. Öyle ki, memlekete dair varoluşun ilkselliğine dolaysız bir gönderme barındıran kozmogonik öyküler oldukça yaygındır. Başlangıç, mitolojik anlatılarla somutlanan bir belirsizlik, bir o kadar da cazibe barındırır içinde.

Psikanalitik yaklaşıma dönecek olursak, kutsal bastırılanın dönüşü olarak okuyan psikanalitik perspektif, dini, topluluğun iktisadi işlevi üzerinden temellenen bir yapı olarak değerlendirirken, bireyin kutsala olan eğilimi ile toplumsal boyutlara sahip olan din arasında hem bir ayırım hem de bir ilişki olduğu saptaması üzerinden hareket eder

(Ricoeur, 2007:220). Psikanalitik yaklaşım, kutsal ve paralelinde dinsel olanın bireyin bilinçaltında olup bitenlerin, daha doğrusu bilinçaltına itelediklerinin kaçınılmaz bir şekilde dışavurumundan kaynaklandığını savunmaktadır. Buna göre, yüce olan, bastırılanın yorumlanmasından ziyade, bastırmanın yorumlanması şeklindeki etkiyi ortaya koyan bir durumu açığa çıkarır (Ricoeur, 2007:163). Bu noktada, psikanalitik yaklaşım meseleyi, ruhlara olan inancın kendimize ait hem şimdiki hem örtülü durumdaki bilinçdışı ve bilinçli süreçleri gerçekliğe yansıtmanın arasında ortaya koyduğu paralellik üzerinden ele alır (Ricoeur, 2007:214). Bu denkleme göre kutsalla kurulan ilişki, bireyin kendisiyle kurduğu, aslında hiçbir zaman hayal ettiği gibi somutlaştıramayacağı bir ilişki biçimi olarak yorumlanabilir. Bireyin kendisi ile ilişki kurma girişimi, tam olarak tanımlayamadığı ve adlandıramadığı parçalarını girişimsel bir çabayla bulup çıkarması ve kendisini bir bütüne dönüştürme niyetinin, en azından evrensel bir çaba olduğunu ve bu bağlam üzerinden kutsallığın da aynı evrensel özden beslendiğini dile getirebiliriz.

Kutsalın hem kavramsal olarak, hem de tezahürleri açısından bir belirsizlik çemberiyle çevrili olduğundan söz etmiştik. Ancak her şeyin ötesinde bu belirsizlik, şüpheye yer bırakmayacak denli güçlü bir alanı da işaret eder. Kutsallık fikri, kucaklar ve varoluşu güvenli kılar. Belirsiz ama kesin oluşun birleşimi olan bir koruma alanı yaratır. Toplumsal ve kültürel anlamda kabul gören memleket, bayrak, anne gibi kutsallığı tartışmaya açık olmayacak denli benimsenmiş kavramlar dışında, bireyin günlük hayatın dilinde ilan ettiği “bu benim kutsalım”, “kutsalıma dokunma” gibi ifadeler, ilan edilen şeyde dış dünyanın müdahalesine karşı kendiliğinden bir koruma alanı yaratır. Gerçekte korunanın ne olduğunun anlaşılması gerekiyor. Memleket, anne gibi değerler, seküler dünya düzeninde kutsalın kalkmasıyla korunmaktadır. Ayrıca bu kavramların işlevsel açıdan bakıldığında modernitenin iklimi içinde yer alan kapitalist düzenin sürdürücülüğünü üstlenen olgular olduğunu söylemek mümkündür. Ancak birey açısından bakıldığında, ilan ettiği kutsalın karşılık geldiği şey, uzak olduğu kadar, yakın olduğu da varsayılan bir alanla kurulan ilişki dışında, bir muafiyet olanağı da sağlamaktadır. Büyük olasılıkla bilinçli bir dışa vurum değildir bu. Tepkisel ve kendiliğinden bir içeriğe sahip olduğu açıktır. Kutsalın kavramsal olarak ortaya çıktığı *sacer* kelimesinin hem kutsal hem lanetli anlamına gelmesi (Eliade, 2003:41), bu

muafiyetin ve ilan edilen korumalı alanın dokunulmaz olduğuna yönelik net sınırlar çizer. O sınırların dış dünya tarafından ihlal edilmesi için hiçbir gerekçe olamaz artık.

Öte yandan, seküler alanla kutsal alan, kirlenme ve normal dışılığın algılanışındaki ortak mitlerde görüldüğü gibi, sınırlarını muğlâklaştırmaktadır (Douglas, 2007: 64). Tabusal nesnelerin ya da edimlerin dünyevi alandaki çeşitli formlara bürünmüş yaygınlığı, seküler yaşam biçiminin ideal bir biçimde zaten yaşanmamış olduğunu işaret etmesi bakımından ilginçtir. Öte yandan, rasyonelitenin güvenli ve sağlıklı bir yaşam gibi vaatleri yerine getirememesi, sekülerleşmenin toplumsal arenada kendisini tam anlamıyla gerçekleştirmediğinin bir göstergesi olarak öne çıkmaktadır. Din, kişinin kutsallık ve maneviyat arayışı açısından önemli bir hareket alanı olduğu gibi, toplumsal yapının, tarihsellik algısının ve yaşadığı diyalektik evrenin yansıma ve ifade aracı olarak da değer taşımaktadır. Kutsallık ve maneviyata yönelik bir arayış içinde olan bireyin yaşamı algılayışı, kendisini tanımlayışı ve varoluşa ilişkin tasavvurları, bir dinsel yapıyı benimsememesi halinde bile kutsallığa atıf yapan bir içeriği içinde barındırabilmektedir.

Tabunun aynı anda kirli ve temiz olarak kabul edilmesinde de benzer durum göze çarpar. Bu noktada, kutsal olanla tabusal olanın bir anlamsal örtüşme içinde olduğu ifade edilebilir. Kutsal bir kavrayış, hissediş ve tecrübe etme ile ilgili ise, tabusal olan, bir bakıma tüm bu hallerin cisimsel ya da edimsel olarak somutlaşmış biçimi olarak kabul edilebilir. Arkaik toplum yapısı üzerinden gidilecek olursa, kutsalın Latince karşılığı olan *sacer* kelimesinin hem tanrılara ait, hem de iğrenç anlamlarını barındırması, kutsal olanla murdar olan arasındaki sınırı da ortadan kaldırmaktadır (Tuğrul, 2010: 65). Kutsalın tabusal olanla ve bunun üzerinden kirlilik kavramıyla var olan dolaysız ilişkisi, kirli olanın aynı zamanda bir tehdit unsuru olarak görülmesinden kaynaklanır. Kirli olan, bir anomali olarak normale dair mutabakatı bozabilme olasılığını içererek yarattığı tedirginlikle, tarafından algılandığı toplum açısından bulundurulduğu kategoriye bağlı olarak tabusallaşır, mantıksal gerekçelerin sınırlarını aşarak sembolik bir dokunulmazlık kalkanının arkasına itilir.

Kirlilik ve kutsal arasındaki bağ, dokunulmazlık sağlaması dışında, arzu ve tiksinti gibi kolaylıkla yer değiştirebilecek duygular tarafından da yönetilerek güçlü bir hal alır. Freud da kutsal kavramının dinsel alanlarda kullanıldığı kadar, dindışı alanlarda da

geçerli olmasının belirsiz zeminine dikkat çekip, kutsalı yaklaşılmamasına izin verilmeyen şeyler için tutunulan bir kavram olarak görür (Freud,1998: 184). Kutsallığın maskesinin arkasına gizlenmiş yasak, Freud'un özellikle üzerinde durduğu gibi, ensest eğilimlerin çekim gücünü denetlemesi açısından önemlidir. Kaçınma ve yönelme davranışları arasındaki çelişikliği ortadan kaldıran bir mekanizmadır bu. Kaldı ki, kutsalı anlamlandırma çabasının bizi belli karşıtlıklara götürmesi tesadüf değildir. Nefret-arzu, temiz-kirli gibi kavramların kutsalın çerçevesinde birbirlerinin yerine geçebilen bütünleşik kavramlar olması boşuna değildir. Kutsal, bir diğer ifadeyle karşıtlıklar ve karşıtlıkların birliği ve ayrışması üzerine kuruludur, Tuğrul'un ifadesine göre (Tuğrul, 2010:21). Kutsal, ceza almaksızın dokunulamayacak mükemmel bir şey olmasıyla da bir çekim alanı oluşturur (Durkheim, 2005:60). Bu tanım, hem kutsalı mükemmellik sıfatının sorgulanamazlığına bağlar, hem kutsal ve tabusal arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi kapsar, hem de kutsal ve dünyevi olanın karşılaşmamasının imkânsızlığını vurgular. Ancak Freud'un da belirttiği gibi, tabular, dinsel ya da ahlaki yasalardan farklı olarak tanrısal olandan gelen yasalardan ayrışır ve kendiliğindenliği üzerinden var olur. Dolayısıyla tabular, nedensiz ve kaynaksız oluşlarıyla belli bir sisteme ait olmadıklarını ortaya koymaktadır (Freud, 2002:35-36). Bu kendiliğindenlik, kutsalın içeriğiyle örtüşmesi bakımından dikkat çekicidir. Kutsalın anlamı ve kapsamı açısından söz konusu olan belirsizliği, buna karşın gördüğü kabulle tabusal yasakların bağlayıcılığı, benzer bir kaynaktan beslenmektedir. Bu kaynak, hem insan ruhunun derinlikleri hem de toplumsal yapının ve uyumun dinamikleri açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu noktada ele alınan kutsalın, dinin kapsamından bağımsız bir yanı işaret edilmektedir. Arkaik insanın kutsal olan ve kutsal olmayan gibi bir ayırmadan haberdar olmadığını belirtmiş olduğumuza göre, dindışı arketipsel kavrayışların da günümüz açısından öne çıkan meselemiz olmadığını ifade edebiliriz. Ancak, dindışı olanın mitsel olandan yoksun eylemler olduğunu söylerken, kutsallıktan arınmak üzere uzunca bir yol almış olduğunu da hatırlamak gerekmektedir (Eliade, 1994:41). Kutsallıkla örülü, kutsallığın ayrı bir şekilde telaffuz edilmesinin gerekmediği tarihöncesi dönemde, kutsallık üzerinden sürülen günlük hayatın, günümüzde de en azından öze doğru yönelen bir arayışa karşılık gelebileceğini düşünmemizde yarar var. Modernite ve kutsal arasında bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin pekâlâ dindışı bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Ancak durumun dinsellikle ilişkili referansları, elbette bizi kaçınılmaz olarak kelimenin

çıkacağı kaynağa yönelmektedir. Bu haliyle, modernitenin en azından pratikteki kaçaklarını tespit edebildiğimiz kadar, ikircimli yanını da saptamamız mümkün görünmektedir. Geleneksel toplumda kutsallık, din etrafında örgütlenirken, modernleşme süreci, kutsallığın dinden kopup ulus-devlet çerçevesinde yerini bulan bir yapıya bürünmesine yol açmıştır (Tuğrul, 2010:17).

Bir diğer ifade edilmesi gereken, kutsal kavramının çoğu inanış ve kavrayışta olduğu gibi göksel olanı, çok yukarılarda olanı işaret etmesine karşın, dünyevi düzlemde yaşam alanı bulabildiğidir. Paradoksal bir durumdur bu. Ancak kutsal olanı tanımlayan, *profanın* yani dünyevi olanın kendisidir. Kutsal, kavrayış olarak dünyevi olanın tam da zıttı gibi dursa da, varoluşunu dünyada sağlamak durumundadır. Bu yönüyle kutsal, hem sınırdaki yer alır, hem de sınır çizgisinin dünya bölümünde. Kutsalın gökyüzünde ya da dünya dışında bir başka gerçeklik içinde olması hali, izdüşümün tahayyülünden başka bir şey değildir. Eliade de arketiplere ilişkin kuramsal kavrayışını ortaya koyarken, kutsal olduğu kabul edilmiş mekânların dünya dışı bir arketipi olduğunu dile getirir (Eliade, 1994:23).³ Dünya dışı arketip, doğal olarak dünyada kutsallaştırma yoluyla yansıma bulmaktadır. Eliade'nin özellikle üzerinde durduğu tarih öncesi toplumlar, bu ayrımın söz konusu olmaması bakımından kritik bir biçimde farklılaşır. Gündelik hayatın kendisi, cinsellik ve beslenme gibi olgular da dâhil olmak üzere belli bir kutsallık üzerinden gerçekleşmektedir bu evrede (Eliade, 2003:53). Kutsal yoktur, çünkü dünyevi de yoktur. Zamansal ve mekânsal olanın döngüselliğinde kurulu bir gerçeklik vardır yalnızca. Kaldı ki, kutsal olanın herhangi bir şey üzerinden tezahür edebilirliği, kutsal olan ve olmayan dikotomisi üzerinden kurguladığımız bir kavrayışın geçerliliğini sorgulatmaktadır (Eliade, 2003:37).

Kutsallığı gündelik yaşamımızda ne şekilde karşıladığımıza baktığımızda, kutsal olanla dünyevi olanı doğallıkla birbirinden ayırdığımızı gözlemleyebiliriz. Ancak bu ayrımın mümkün olması, bireyi kutsallaştırma eğiliminden muaf kılmamaktadır. Agamben'in işaret ettiği gibi, bu bölümlenme bireyin ve şeylerin kullanımı ve kapsadıkları zeminin neliği açısından bir sabitleme ve konumlandırma olanağı sağlamaktır bize. Dünyayı algılayışımız, bu bölünmeler üzerinden organize olur. Kutsalla açılan konforlu alan,

³ Burada Eliade, arketip kavramını Jung'un ortaya koyduğundan farklı olarak, ilksel öz, varoluşun ilk oluş hali, bir bakıma tözü anlamında ele alır.

yerini bağlamına bağlı olarak modernitenin iklimine bırakır. Aynı olguyu mekânsal algulamalarda da gözlemlemek mümkündür. Kutsal mekân, mekâna bir sınır çizerek bu sınırın çevresindeki kutsal olmayanları soyutlayarak, kutsanmış ilksel hiyerofaninin yinelenmesi fikri üzerine kuruludur (Eliade, 2003:356). Bu, bizi ilkselliğin kendisine götürecek bir işlevin dışında, kosmogonik ve mitolojik gerçekliğin, belirsiz ama tamamlanmış olduğu varsayımından hareketle güvenli alanına da yönelten bir olanaklar dizisi sunar.

Kutsal mekânlar, çizgisel zamanın belirsizliği gibi ürpertici bir fikirden bağımsızlaştıran döngüsel gerçekliğin tezahür mekânlarıdır aynı zamanda. Program bellidir. Dinsel duygular, tapınaklarda yaşanır. İddia, oraya girildiğinde kişiyi kuşatan açıklanamaz atmosferin varlığı üzerinedir. Ancak tapınağın dışı, alabildiğine gerçek, dünyevi ve gündeliktir. Aynı şekilde, bir savaşın, bir kırımın gerçekleştiği coğrafya da kutsalın alanına geçiverir. Olması gereken, ya dinsel bir sabitlemedir, ya da geçmişe ait kitlesel sonuçları olan bir olayın hamasi anlatısı. Bu sınırlar, içine aldıkları bireyi sorgulamaksızın, muğlâk ve kucaklayıcı olanın alanına iter. Kutsal olan dünya değil, dünyadaki aralıklardadır ve kutsal mekânın tayin edilmesi ise, seçimle değil, keşifle gerçekleşir (Eliade, 2003:357). Doğal bir coğrafi oluşumun kutsallaşabilmesi için olumlu duygular yaşatmasının yetmemesi, muhakkak bir anlatı, benzerlik üzerine kurulu bir işaret üzerinden kutsallığının tanımlanması boşuna değildir. Aslında, doğal olay kategorisinde yer alan işaretlerin, bir diğer ifadeyle işaret şeklinde yorumlanan olguların kutsallaştırmaya yol açan hiyerofanik oluşlar olarak görülmesinin altında da kültürel isnatlar aramak yerinde olacaktır. Bu, hem dünyevi alanın sınırlarını muhafaza eder, hem de dünyevi olanın ayakta kalmasına hizmet eder.

Bu ise, bize kutsal kavramının işlevlerini hatırlatıyor. Öncelikli olarak, kutsal, hem bireysel, hem de toplumsal bağlamda dokunulmaz alanlar yaratmakta ve bir tür muafiyet sağlamaktadır. Bu dokunulmazlık hali, bir topluluğu bir arada tutmak kaygısına yönelik net bir işlev üstlenmektedir. Topluluğu oluşturan unsurların ve bireylerin sahip olduğu gerilimden kaynaklanan enerjinin tahliyesi açısından kurban etme mekanizması belirleyici bir rol oynar. Kurban, hem tanrılarla ya da ötekilerle yapılan bir pazarlığın nesnesi olarak işlevseldir hem de birikmiş bir şiddetin dışavurum aracı olarak. Ancak birikmiş şiddetin anlık bir basınçla tahliyesi anlamına

gelmemektedir bu durum. Aksine şiddetin toplumsal boyutu göz önünde bulundurularak saf dışı bırakılması işlevini üstlenir bu yaklaşıma göre, kurban mekanizması. Girard, kurban törenleri gibi dinsel ritüellerin dinden kaynaklandığı yönündeki genel kavrayışı reddederek, dinsel ve kutsal olanın kurban mekanizmasından ortaya çıktığını söyler. Kurban sunumu hem iç şiddeti yatıştırmak hem de çatışmaları önlemek gibi bir işleve sahiptir (Girard, 2003:19). Girard daha da ileri giderek, insanların bomboş olan gökyüzüne neden kurban vermekte oldukları sorusunu eşeleyip, dinsel inancın konusunun direkt ikame kurban mekanizmasıyla eşleştiğini savlar (Girard, 2003:130). İkame kurban mekanizması, kurban olarak sunulan hayvanın bir insanı temsil ettiği düşüncesi üzerine kuruludur. Kurban edilen hayvan, şiddet ile insan arasına girip, iç şiddeti yok etmesi açısından ele alınmalıdır buna göre (Girard, 2003:9).

Diğer yandan, kurban mekanizması, şiddeti üstelik intikama ve ödeşmeye bağlı bir şekilde kontrol altında tutarken ve bu anlamda bir tür adalete aracılık etmekteyken, dinsellikle belli açılardan örtüşmektedir. Kurban törenlerinin aynı zamanda kutsal ve dinsel bir içeriğe sahip olması ile ilgili değildir bu yalnızca. Dinsellik de tıpkı kurban etme motivasyonunun altında yatan nedenlerden hareket eder ve şiddeti yatıştırmayı hedefler. Ancak kurban sunumu, şiddetsizliği şiddet aracılığıyla gerçekleştirmekte iken, dinsel ve ahlakî olanın şiddete mesafesi uzaktır. Ancak kurban edimi dinselliğin ve kutsallığın yarattığı saygı ruhu içinde gerçekleşmek durumundadır (Girard, 2003:27). Bütün bu ilişkisellik içinde, kurucu şiddet, kutsal olan ve dinsel olanı ortaya koymuştur. Ancak kutsalın ortadan kalkma olasılığı şiddetin aşkın değil, içkin bir biçimde dönüşüne neden olmaktadır (Girard, 2003:166).

Kutsallığa ilişkin kavrayışımızı ve dünyevi olan dışında bir neden ve bir gerçeklik arama niyetimizi, dünya ile kurulan nahif bağı araştırma girişimi şeklinde anlamamız mümkündür. Bireyi kendisi ile ilişki kurmaktan alıkoyan modernite ve unsurları ile moderniteyi önceleyen yerleşik toplumun yarattığı milat, bir yönüyle bizi dünyayı işitmekten alıkoymaktadır. Kutsalın bireyin zihninde ve kültürel belleğin ortak havuzunda hiç de rastlantı sayılamayacak bir karşılığı olduğuna değinmiştik. Ayrıca, bir modernite eleştirisi üzerinden tartışarak, moderniteye karşın varlığını sürdürebildiğinden de söz etmiştik. Ancak aynı şekilde moderniteyi ayakta tuttuğunu da hatırlamamız gerekiyor. Kutsalın ve kutsal üzerinden dinsel olanın kendi hareket alanı

içinde tutulması, modernitenin ideolojisinin ortaya koyduğu dünya tasavvurunu mümkün kılmaktadır. Bu noktada sekülerizm, kutsalın reddi ve dışsallaştırılması üzerine kurulu gibi gözükmekteyken, aslında kutsal içeriğin konumlandırılması gibi bir model üreterek yok saymak değil de, etkisini denetlemek yolu üzerinden gitmektedir.

Kutsalın dünya düzeninde bir yolla kendisini ortaya koyduğu ve bu yolun bireysel arayışlarla elverişli hale getirilmesi kadar, seküler düzenin sürdürücülüğünü paradoksal bir biçimde sağlamasıyla da akışkan bir durumda olduğunu tartışmıştık. Ancak bu anlamda günümüzü farklı kılan, kutsal çerçevesinde ele alınabilecek kavramların modernist ideolojinin şemsiyesine ihtiyaç duyulmadan faş edilebiliyor oluşudur. Kutsal olan, melekler, cinler, enerjiler ve hurafeler kategorisinde konumlandırılmıştır. Sınırları belirlenmiş birçok tasavvur, gündelik hayatta dolaşımdadır artık. Üstelik ilginç bir biçimde seküler ve kutsalın kesişimselliği ilk kez kendisini bu denli net ortaya koyarken, bir yandan da, dünyevi olan ve kutsal olan arasındaki ayrım ilk kez bu kadar keskinleşmiştir. Hurafe, seküler karşıtı ideolojinin çocuğu iken, kendisini modernitenin içinde yeniden var edebilir olmaktadır. Ancak buradaki kutsal kavrayışı, modernitenin ideolojisini sekteye uğratmak gibi bir tehdit barındırmamaktadır içinde.

Burada sorulması gereken, dinin kurumsal bağlamda dünyevi alanın dışında bırakılmasının, manevi ve kutsal olanı tecrübe etme eğilimine nasıl bir yön verdiğiidir. Üzerinde durulacak şey, kutsalın dinsel alanda olmasa bile, bir ideolojik oluşumda da tezahür edebilmesinin olanaklarıdır. Bu ise, modern çağ eleştirisine yönelik okumalar kadar, bireyin psikolojik yapılanmasını ortaya koyacak okumaları da gerekli kılmaktadır. Kutsal ve kutsal olmayan arasındaki ilişki, Freud'un öne sürdüğü gibi, bilinç ve bilinçdışı arasında kurulan analogik bir denklem üzerinden okunabilir. Freud'a göre kutsal ile dindışı arasındaki zıtlık, bilinçaltı ile bilincin, istek ile yasağın zıtlığıdır (Borgeaud, 1999:54). Dolayısıyla bu iki kategori, zıtlıklarının da anlamlı kıldığı gibi, birbirini bütünleyici ve besleyici kategorilerdir. Freud'a göre, bireyin baba ihtiyacına cevap veren tanrı illüzyonundan vazgeçmesinden ötürü yaşadığı yalnızlık duygusuyla, baba evini terk etmesi sonucu yaşadığı yalnızlık duygusu birbirine özdeşir (Fromm, 2004:28). Bu örnekte de görülebileceği gibi, seküler alan ile kutsal alan, bireyin iç dünyasında yer alan unsurların farklı tezahür alanlarıdır.

Birey, kendisini toplumsalın bağlamından uzaklaştırdığı ve benlik algısı üzerinden sunma hakkına sahip olduğunu hissettiği noktada, çocukluğa ilişkin yansımalarını açığa vurmakta da bir sakınca görmemektedir artık. Buradaki çocuk, olumsuz bir vurguyla, henüz erişkin olmamak anlamında kullanılmamaktadır. Aksine ruhsallığın unsurlarının bir örtüye ihtiyaç duyulmaksızın tecrübe edilebilme girişimi ifade edilmektedir. Birey, modernitenin sığınağında nevrozu, boş inancı, mantıksızlığı vurgulayan yakıştırmaları rahatlıkla kendiliğindenliğe ya da özgün olabilmeye çevirebilmektedir artık. Doğayı, yürünmüş olan yolu ve bireyin öznel gerçekliğini arzulayan bir yönelimdir bu. Ancak bireyin kendi gerçekliğini keşfetmeye niyetlenişi ve bu gerçeklik arayışı içinde kutsala yönelişi hiçbir şekilde modernitenin mantığını sarsmamakta, bireysellik ve bireycilik arasındaki belirsiz sınırdaki kutsalı somutlaştırıp dünyaya yöneltirken, moderniteye en fazla yeni bir çehre kazandırmaktadır.

2.9. Türkiye’deki Sekülerleşme Odaklı Modernleşme Süreci Üzerine

Maneviyatın ve kutsallığın tezahürleri, dinsel ve dinselleşme yönelimi açısından bakıldığında, ülkemizin moderniteden, küreselleşmeden aldığı payın, aynı zamanda keskin dönemeçlerden geçmiş olan modernleşme süreci ve batılılaşma çabası ile şekillendiğini söylemek mümkündür. Kilisenin etki ve hareket alanının tanımlanması ve rasyonel olanı temel alan bir toplum düzenine gidilmesi gibi kaygılarla ortaya çıkan ve kendi tarihselliği ile örülü olan batı sekülerleşmesi, Türkiye’de modernleşme ve batılılaşmanın semboller aracılığıyla hayata geçirilmesi üzerinden şekillenmiştir. Fransa örneğine bakıldığında, sekülerleşme, kilise ile çatışma, ardından kilise ve devletin ayrışması biçiminde somutlaşmışken, Türkiye’de sekülerleşmenin devlet tarafından şekillendirilmiş olması, aradaki belirgin farkı göstermektedir (Türkmen, 2000:114).

Dinselliğin daha çok İslamiyet vurgusu ve hassasiyeti üzerinden yaşandığı ve çoklukla siyasi alanın meselesi olarak önem kazandığı ülkemiz ikliminde tanımlanmış dinselleşme eğilimi, ağırlıklı olarak İslamiyet ve mezhepleri üzerinden tartışıla gelmiştir. Siyasi bir duruşun anlatımı olarak öne çıkan ve daha çok bu yönüyle tartışma değerine sahip olan din, siyasi evreni işgal ettiği kadar, gündelik hayatın görece çeşitli ayrıntılarında kendisine hareket alanı bulmaktadır. Dolayısıyla konu, yeni kimlikler

edinen İslamiyet kadar, farklı yönleri işaret eden kutsallaşma formlarını da içine almaktadır.

Her ne kadar ülkemizin modernleşme süreci, köklerini Osmanlı döneminde salmış olsa da (Karpat, 239:2009), bu aşamada cumhuriyet Türkiye'sinin batılılaşma bağlamında ele aldığı modernleşme projesini bir milat olarak kabul etmekte yarar bulunmaktadır. Dinsel, etnik cemaatlere dayanan ve ümmetçiliği bir tutkal işlevi yükleyerek benimsemiş olan Osmanlı sistemine karşıt bir şekilde ortaya konan ulus-devlet haline gelme çabasının, Osmanlı'dan farklılaşmış bir modernleşme süreci başlatmış olması kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de karakterize olan seküleritenin, ulus-devlet yaratma sürecinde birleştirici işlevinin öne çıkarıldığı belirtilebilir (Türkmen, 2000:119).

Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber başlayan sekülerleşme olgusunun ayrıntılarına bakıldığında, tek parti döneminden itibaren çeşitli dinsel simgelerin kamusal alanın dışına itildiği söylenebilir. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, sarık ve fesin yasaklanarak fötr şapkanın getirilmesi, miladi takvimin kabulü, Latin alfabesinin benimsenmesi ve radyolarda devlet tarafından belirlenmiş müziğin çalınması gibi net uygulamalar bu süreçte söz konusu olmuştur (Göle, 2000:23). Tüm bu uygulamalar, sekülerleşmeye yönelik olarak, dinî sembollerin yeniden düzenlenmesini göstermesi açısından anlamlıdır. Çoğunlukla dinsel ağırlıkları açısından ele alınmış olan bu sembollerin, aynı zamanda geleneksel örüntünün bir parçası oldukları atlanmıştır. Bir diğer ifadeyle seküler düzene yönelik yapılanma, tüm bir kültürel yapıyı kapsayacak boyutlara sahiptir. Din, ülkemizde görünürlüğü açısından sınırı çizilmiş alanlarda var olabilmiş, kendiliğinden yaşanmayan sekülerleşme süreci daha çok, bir batılılaşma ve modernleşme idealizmi açısından olumlanmıştır.

Ulus-devlet yapısının inşası açısından önemini belirlemiş olduğumuz sekülerleşmenin devlet tarafından, yukarıdan ve bir program dâhilinde gerçekleştirilmiş olması, tabandan kaynaklanan bir gereksinim ya da kendiliğindenlik içinde gerçekleşmemesi, batı dünyasının oluşturduğu kutsal ve dünyevi kategorizasyonunun süreçsel öyküsüne göre, çok daha keskin sorunlara neden olmuştur. Sembollerin ortadan kaldırılması, halkın İslam dinini doğal bir yapı içinde yaşama eğilimiyle çelişmektedir. Cumhuriyetin seçkinleri, İslam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan işlevlerini

kavrayamamışlardır (Mardin, 1990:110). Aynı şekilde, Gellner da Kemalist sekülerizmin merkezi dinsel kurumlaşmadan ödün vermeyen yaklaşımındaki, tüm İslamiyeti tek bir yapıya hapsetme hatasına işaret etmektedir. Gellner, bu noktada Anadolu'nun görece insancıl İslam anlayışına yakından bakmayı önerirken, seküler değişimle uyumlu bir inançlar kümesinin araştırılabileceğinden söz eder (Gellner, 1998:122). Kaldı ki, çağdaş olmayı evrenselci bir yapı üzerine konumlandıran seküler anlayış, tikellikleri atlamıştır. Bireyi ya da toplumu şekillendirmiş olan ve aynı zamanda belli öznelliklerden soyutlayan bu yaklaşım, doğallıkla, yeni arayışlara ve çatlaklara gebe olacaktır.

Günümüz açısından bakıldığında, dinin, hem İslamın siyasallaşması bağlamında hem de İslamın gündelik hayatta bir anomali olmaktan giderek çıkarılması bağlamında bir değişim yaşadığını söylemek mümkündür. Dinin gericilikle eşdeğer tutulduğu denklem, yerini giderek, modern kalarak dinselleşebilme formülüne bırakmaktadır. Batı kimliğini benimsemiş bir birey içinse, kutsala yönelme ve dinselleşmeye ilişkin modern-küresel formüller kolaylıkla adapte edilebilmektedir. Yaşanan bu değişim, küresel bağlamında anlam kazandığı kadar, yerel bağlamında da kendinden menkul anlamlarını ortaya koymaktadır.

Ülkemizde İslamiyetin deneyimlenmesi, radikal İslamizmin yanı sıra, İslamın modern hayatın sembolleriyle örülmüş birçok ifade biçiminde kendisini ortaya koymaya başlamıştır. Modernleşmeye gönderme yapan batılı formların İslamlaştırılması ya da en azından İslamiyet üzerinden yorumlanması giderek sıradanlaşmaktadır. Özellikle 1980 sonrası yaşanan dönemde, İslami düşünce, modernliğin batılı kökleri dışında, modernliğin yerel tezahürleri karşısında siyasal içerikli bir konum almaktadır (Göle, 2008:12). İslami kuralların belirlediği alkolsüz, haremlik ve selamlıkların olduğu tatiller, İslami kimliğin piyasa ekonomisinin belirlediği mülkiyet, eğlence, tüketim ve ürün kalıplarından ne kadar ayrılmaz bir yapıya dönüştüğünü göstermesi açısından önem taşımaktadır (Göle, 2000:36). İslam kamusallaşırken, kurumsal bir yapıya bağlı olmayan inanç formları da ortaya çıkmakta, İslamiyetin radikal ve modern formlarıyla örülü dilinin dışında, tanımı muğlâk, yeni dinselleşme eğilimleri bağlamında kulak verilebilecek, özgün ve değişken söylemlerini ortaya koyan bir ruhani dil gündelik hayatın farklı kesimlerine sızabilmekte, iletişim mecrasında yerini almaktadır.

Dinselliğin ve geleneklerin yeniden keşfi ve aynı zamanda dönüşümü girift bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, modernliğin elitler aracılığıyla yukarıdan dayatılmasına karşın, karşılığını bulacağı yer, bireyin öznel dünyasıdır (Armağan, 1999:87). Modernleşmek ve bir ulus olarak devamlılığı sağlamak açısından idealize edilen sekülerleşmenin, bireydeki karşılıklarıyla nasıl bir form ortaya koyduğunu gözlemek çok da güç değildir. Bu projenin yarattığı şemsiyenin altında olan bitenler, öznelerarası ilişki ve özne-nesne ilişkileri bağlamında çoklu okumalar gerektirmektedir.

3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

3.1. Fenomenolojik Yaklaşım ve Hermeneutik

Modernite bağlamında ele almaya giriştiğimiz yeni dinselleşme eğilimleri ve bireyin inançla, inanmayla girdiği, sınırları keskin olmayan kendinden menkul ilişki biçimi, belirttiğimiz gibi seküler ve kutsal arasındaki ayrımın -üstelik her iki kavramın da altını oycak şekilde- ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Din kavramına, dünyevi olanın tarif edilmiş sınırları içinde kutsallığın ya da ritüelin kendisini ortaya koyması bağlamında bakıldığında, dünyevi alanın sınırlarının bir ihlale uğradığı dile getirilebilir. Bu ihlal, dinsel yaşantıların tanımlandığı şekilde dünyevi alanda kendisini göstermesinden ziyade, farklı formlarda ve içeriklerdeki yaratılara karşılık gelebilmektedir. Bu ise, kutsalın gözlemlenebilir yanındaki değişiminin dışında, içeriğine yönelik bir değişimi de haber vermektedir. Tersinden bakacak olursak, ister deistik, ister ateistik yaklaşımı benimsesin, ister ideolojik isnatlarla hayatını şekillendiresin, modern insanın ortak sesinin sezgisellik ve kendiliğindenlik üzerinden yükseldiği söylenebilir. Meseleyi insanın sezgiselliğe yaptığı vurgu üzerinden koymaktaysak, inanç eğiliminin ne olduğunu eşelemeye niyetlendiğimiz bu çalışmada anlama etkinliğini önceleyen bir bakış geliştirmemiz gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle, inanç sorunsalını ele alırken, olgusal olanın nesnel cazibesıyla bir mesafe yaratıp, duysal ve algısal olanın ötesine geçmemiz uygun olacaktır. Bu noktada, fenomenolojik bakış önemini ortaya koymaktadır. Kutsallığı dinsel olanın çerçevesinden ayıklayıp fenomenolojik bir olgu olarak ele almak, bireyin dindışı ya da seküler alanda deneyimlediği kutsallığını görebilme olanağı açısından önem taşımaktadır.

Fenomenolojik yaklaşım üzerinde derinleşmeden önce “din fenomenolojisi” teriminin ne anlama geldiğini ortaya koymak, karmaşıklıkların önlenmesi açısından yarar sağlayacaktır. Din fenomenolojisi terimi, dört ayrı yaklaşıma karşılık gelmektedir: Bunlardan birincisi, herhangi bir din fenomeninin araştırılmasından ibaret bir anlam taşımaktadır. Bir diğer yaklaşımda, kategorize edilebilecek din fenomenlerinin karşılaştırmalı çalışması konu edilmektedir. Üçüncü yaklaşımda ise, din fenomenolojisi bağlamında özel bir metot vurgulanmaktadır. Son olarak, felsefi fenomenolojiden etkilenecek dine fenomenolojik bir yaklaşım geliştirmiş olan bir gruptan söz etmek

mümkündür (Allen, 1987:272). Bu çalışmada ise, din fenomenolojisi felsefi fenomenolojiden kaynaklanan anlamıyla ele alınmıştır.

Modern insanı anlama çabasında, modern insanın, batı düşüncesinin kilometre taşlarından biri olarak ele alabileceğimiz seküler anlayışla bir meselesi olduğu savıyla yola çıkıldıysa, rasyonel bakışı tahtından edecek, daha doğru bir söyleyişle o tahta ortaklık edecek bir bakış öneren fenomenolojik yöntem, içeride ve öznel olana sirayet edebilmesi açısından ikili bir değere sahiptir. Ampirik bakışın insan bilimlerindeki yetersizliğinin, üstelik kimi zaman geçersizliğinin sorgulandığı bir çağda, fenomenolojinin çoklu açılımları mümkün kıldığı söylenebilir.

Fenomenoloji, Husserl'in felsefe alanında yeniden içini doldurduğu bir terim olarak *Verstehen* yani anlama kavramını sorunsallaştırmanın önünü açmıştır. Bu kaygı, nesnel gerçekliğin dışında var olan ve en azından şimdilik öznel gerçeklik şeklinde adlandırabileceğimiz bir alanın varlığına işaret eder. Fenomenoloji, Husserl'in ortaya koyduğu haliyle insan bilincine ve insanın dünyayı nasıl algıladığına yönelir. Husserl, görüngülerin zahiri yanlarından ziyade, görüngülerin özlerine yönelik bir arayışın gerekliliğini vurgularken, doğa bilimlerinden net bir şekilde ayrıldığını da ilan etmiş olur. Bu noktada geliştirdiği soru, "saf bir psikolojinin doğa bilimine koşut bir biçimde geliştirilip geliştirilemeyeceği" yönündedir (Husserl, 2010:30). Artık dikkat, fizik gerçekliğin dışında kendi gerçekliğini ortaya koyan bir başka doğanın varlığına yöneliktir. Bu, aslında *Verstehen-Erklaeren* (anlama-açıklama) dikotomisine yapılan bir vurgudur. Husserl'in *Lebenswelt* (yaşam dünyası) olarak adlandırdığı bu gerçeklik, doğa bilimsel yöntemin yetmeyeceği bir meşguliyetin konusu olmak durumundadır. Bu, yaşam dünyasının dış dünyadan kopuk olmasından değil, dış dünyanın da ilişkili olduğu bir başka gerçeklik katmanı olmasından kaynaklanmaktadır. Husserl'in savaş açtığı psikolojizmin karşısına saf psikolojiyi çıkarması ise, tam bu noktaya işaret etmektedir. Kaldı ki, bu bakış, doğa bilimlerinden ayrılan tin bilimlerinin yolunu açması açısından bir öncü niteliği taşıyacaktır.

Bilincin içeriğine odaklanan fenomenolojinin kurucusu Husserl'in birincil kaygısı, "toplumsal kabullerden ve kalıplardan bağımsızlaştırılmış haliyle" bilincin içinde neler olup bittiğine yöneliktir. Husserl'in yaklaşımına göre, fenomenler felsefi fenomenolojik bakış açısından öznel bir algı yönelimi aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla

fenomenler, sayısız olasılığı da içinde barındırmaktadır. Burada Husserl'in üzerinde durduğu şey, fenomenleri algılama sürecinde zihnin bir şekilde kendisini bağımsızlaştıramadığı tarihsel, toplumsal ve kültürel içerikteki verili kabullerin belirleyiciliğidir. Bir fenomenin özüne inmek ise, bu verili kabullerden uzaklaşılabilirdiği noktada mümkün olabilir. Bu, birebir bir yöntem sorunudur. Felsefi fenomenolojik yaklaşım, görünen şeyin, bilince verilmiş olan şeyin araştırılması kaygısını taşımaktadır (Lyotard, 2007:9). Bu noktada fenomen, salt varlığı dolayısıyla değil, "bilinçte yer alan öze" götüren yol olması dolayısıyla anamlanır.

Husserl'in bir bakıma fenomenolojik yaklaşımını özetleyen "şeylere dönelim" çağrısı, dâhil olunan kültürün nasıl olduğunu sorgulamaya yönelik bir davetiye olarak kabul edilebilir. Sorgulamaya yönelik bu çağrı, şeylerin nasıl görüldüğünden ziyade, nasıl olduklarına yönelik bir dikkatin oluşturulmasını amaçlar (Woff, 2006:708). Fenomenolojik yaklaşım, fenomenlerin özüne ulaşabilmek için ayrılar arasında alma yöntemini ortaya atması açısından değer taşımaktadır. Dâhil olduğumuz toplumsal gerçeklik örgüsünden bağımsızlaşıp uzaktan bakma girişimiyle yaratılan mesafe koyma, verili kalıplardan sıyrılabilme imkânı açısından önemli bir adımdır.

Fenomenolojik bakış, herhangi bir obje üzerinden örneklendirildiğinde, o objeye ilişkin, edinilmiş ya da bize aktarılmış olan, toplumun genel kabulüyle örtüşecek birikimin altını çizmektedir. Buna göre, herhangi bir objenin rengine ya da biçimine ilişkin yapılan betimleme, betimlemeyi yapanın bilincine dair bir kapı aralar. Fenomen, içerisi ile dışarı arasında bir noktada konumlanan bir oluşa karşılık gelmektedir. Ancak belli bir yönden görülebilen sandalyenin, zihinde bütün ayrıntılarıyla şekillenen bir sandalye imgesine dönüşmesi, sandalyeye ilişkin tüm edinimlerimizi devreye soktuğumuzun bir kanıtıdır. Fenomenolojinin meselesi tam da burada devreye girer: Bu süreç, sandalyede olduğu gibi, özgürlük, aşk ve demokrasi gibi kavramlar için de aynı şekilde işlemektedir çünkü (Woff, 2006:715). Anlaşılması gereken, edinimlerimizden bağımsız bir din kavramını içimizde ne şekilde barındırdığımızdır. Bir diğer deyişle sorunsal, sandalyenin hangi veçhesinin bizim imgelemimizle örtüştüğü sorunsalıdır. Yeni dinselleşme eğilimlerini anlama çabasında, anlam bağlarının tipleştirilerek farklı, rastlantısal ve çoklu olasılıkları olan indirgemelere varmasını öneren fenomenolojik

yaklaşımın, fenomenlerin birinci kişinin bakış açısıyla paralelliğini ortaya koyduğuna yönelik oluşturduğu dikkati önem taşımaktadır.

Fenomenolojik yaklaşım, fenomenlerin işaret ettiği öz açısından ele alınması gerektiğini vurgularken, ayraç içine alma girişimi, yaşattığı duraklama hali dolayısıyla dış dünyanın kurulu ve verili gerçekliğinden öze doğru yapılan yolculuğa bir ışık tutar. Aynı şekilde zihnin belli bir nesneyi amaçladığı ve deneyimleri, birikimi dolayısıyla belli bir nesneye yöneldiği gerçeği üzerinden giderek, yönelmişliğin, fenomenlerin nasıl oluştuğuna dair ipuçları sunduğunu görürüz. Gerçekliği transandental problem üzerine inşa eden fenomenolojik yaklaşım, nesnel olduğu düşünülen dünya ile zihnin özneliği arasındaki zıtlığı vurgulayarak doğa bilimlerinin sınırlarını çizerken, çeşitli öznelliklerin arasındaki bağa da dikkat çeker. Dünyanın özneler tarafından nasıl algılandığı sorusu, öznelerarası dinamik ilişkiler üzerinden, doğa bilimlerinin yöntemsel ve paradigmatik açıdan yeterli olmadığı noktada, fenomenolojik bir sosyal bilimler alanı yaratacaktır.

Bu alan, fenomenolojinin de ışık tuttuğu gibi açıklama ve tanımlama gibi kaygılardan bağımsız, anlama yönelimli bir sosyal bilim anlayışına işaret etmektedir. Weber'in anlamaya dayalı sosyolojisinin öne çıkardığı anlama kaygısı, her ne kadar fenomenolojik yaklaşımdan ayrı düşse de, anlamaya ilişkin yöneliminden dolayı önemli bir noktaya mim koymaktadır. Anlayış sosyolojisinde de, fenomenolojik bakışta da sosyal gerçekliğin yapısı doğanın ve bilimsel bakışın yasaları içinde sınırlanmamaktadır (Woff, 2006:710). Ancak fenomenolojik yaklaşım, nedensel açıklamaların peşine düşmediği ve tarihselliği ihmal ettiği noktada Weberci yaklaşımdan ayrılacaktır. Diğer yandan Weber, somut, eyleyen insanın peşine düşmekteyken, Schutz'un sosyal bilimler dünyasına kazandırdığı fenomenolojik yaklaşım, olan biteni bilince kaydırma eğilimiyle farklılaşacaktır (Benton-Craib, 2008:113). Buradaki önemli nokta, sosyal bilimlerin alanı olan toplumu, ayraçlar arasına almayı öneren fenomenolojik yaklaşımın, toplumsallıktan azade olanın toplumsal gerçekliği nasıl ivmelendirdiği meselesi üzerinden şekillenmesidir. Hatta bir ileri adım atarak, toplumu da bir fenomen olarak görmemiz halinde, bu yaklaşımın oradaki özün peşine düştüğü söylenebilir.

Fenomenolojik yaklaşımın anlama talebi, sosyal bilimlerde Schutz, Luckman, Berger gibi isimler tarafından hayata geçirilmişken, bir yandan da Alman geleneği üzerinden yaşam alanı bulmuş olan hermeneutiği de esinlemiştir. Kaldı ki, hermeneutik

yaklaşımın Alman fenomenolojisi ve varoluş felsefesinden büyük ölçüde etkilendiği ifade edilebilir (Altuntek, 2009:113). Tümelî hedefleyen, evrensel ve açıklayıcı pozitivist yaklaşımın karşısına, tikelî anlama peşine düşen, açıklamanın değil, aynı şekilde tarihselliğin de tikel bir realite olarak öznellikleri üzerinde duran, öznel deneyimin ve birinci bakışın önemsendiği hermeneutik yaklaşım çıkacaktır.

Pozitivist bilimlerin egemenliğine net bir karşı duruş olarak ortaya çıkan hermeneutik gelenek, gerek tarihin, gerek toplumsallığın doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle açıklanması gerekliliğini ilan eder (Şimşek, 2011:157). Doğa bilimlerinin araştırma nesnelerinin “açıklamaya” dayalı bir motivasyonla incelenebileceğini öne süren bu yaklaşım, toplumsal, tarihsel ya da kültürel olanın bir “anlama” girişimi olmaksızın ele alınamayacağını öne sürer. Açıklama-anlama dikotomisinin yanı sıra, evrensel-yerel, tümel-tikel gibi karşıtlıkların belirleyici olduğunu vurgulayan bu anlayışa göre, tekrarlanabilirliği olmayan sosyal bilim evreni, ancak anlama ve yorumlama ile birlikte mesele edilebilir. Yorumcu yaklaşımı fenomenolojik bakıştan ayıran belki de en kritik nokta, yerel-evrensel, tümel-tikel ayrımını belirginleştiren tarihsellik kaygısı üzerinden devreye girmektedir. İnsana ya da topluma ilişkin bir araştırma, bu bakışa göre ancak tikelî ortaya koyan tarihsel perspektif üzerinden ortaya çıkacaktır. Hermeneutik bakış, öznenin bakışını önemseyen fenomenolojik yaklaşımın, tarihsellik katmanıyla boyutlandırılmasını önerir. Öte yandan hermeneutik, öze yönelik bir anlama çabası peşine düşen fenomenolojik yaklaşımın üzerine bir anlama ve yorumlama çabası inşa etmektedir. Bu noktada, fenomenolojik bakışın bu çalışmada da hermeneutik yöntemle şekillendirileceği söylenebilir.

Tin bilimlerini anlama üzerine kurulu bilimler olarak tanımlayan Dilthey, yorumun yalnızca metin tahlillerinde değil, sanatsal ve toplumsal yapıtlardaki yaşamı anlamada kullanılabileceğini savunurken, tarihsel önem ve bağlamın da altını çizmekteydi. Alman Tarih Okulu ve yeni Kantçı gelenekten beslenen Dilthey’in bu yaklaşımı, yorumsal olanı olumladığı gibi, tikel olanı da öne çıkarmaktaydı (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2006:278). Gadamer de anlamanın kaçınılmaz bir şekilde tarihsel olduğunu vurgulayarak, Dilthey gibi hermeneutik döngüden bahseder. Hermeneutik döngü, bir parçayı anlayabilmek için o parçayı oluşturan bütünün anlaşılması gerektiğine işaret eder. Nasıl edebi bir eserde yer alan karakteri anlamak için o eseri tamamen bilmemiz

gerekiyorsa, aynı şekilde tarihsel ya da kültürel bir yapıyı anlamak için de bütüne ihtiyacımız bulunmaktadır. Burada, altı çizilmesi gereken şey, tekrarlanabilirlik ve evrenselliğe dayalı, dolayısıyla açıklanabilir doğa olaylarından farklı olarak, insana özgü özgün kültürel ürünlerin ancak anlamaya açık olabileceği, bunun da yorumlama ile gerçekleşebileceği vurgusudur. Tarihsel, toplumsal ve kültürel gerçeklik, bir tekillikler dünyasına karşılık gelmesi ve objelerin tekilliği, tekrarlanamazlığı, özgüllüğü nedeniyle asla nomotetik yaklaşımın çalışma alanına girmemelidir (Özlem, 1998: 19). Söz konusu tekillik, evrensele ilişkin keşifler yapma iddiasının gerçek dışılığını ortaya koyar. Dolayısıyla, geliştirilebilecek olan yegâne şey, anlama çabasıdır.

Seküler alan kendisini çeşitli kurumlar ya da yaşayış tarzları üzerinden ifade ettiği gibi, çeşitli simgeler aracılığıyla da varlığını sürekli kılmaya çalışmaktadır. Aynı şekilde, kutsal alanın hem tarihselliği, hem de içeriği gereği, çeşitli simgelerle tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki, sorunsal kimi zaman bu simgelerin birbirleri ile giriftleşmesi ve birbirlerinin yerine geçmesi şeklinde belirmektedir. Hermeneutik antropoloji, Geertz'in de üzerinde durduğu yorumcu toplumbilim geleneğine dayanarak, anlamaya yaklaşmak için anlamların ve bağlamların ortaya çıkarılabileceği yoğun betimleme yaklaşımını önerir (Altuntek, 2009: 130). Genelleştirmeye ve kategorize etmeye yönelik dünyada anlayışımızı ve anlamlandırma sürecini bir sorunsal olarak ele alabileceğimiz hermeneutik bakış, farklı açılımlar sunması açısından bu çalışma için önem taşımaktadır.

Kutsalın, dinsel olanın, maneviyat arayışları ile dinselliğin ve modernite karşısındaki bireyin kendinden menkul yapısını ve öznelliklerini ortaya çıkarmak açısından bu çalışma, fenomenolojik yaklaşımın hermeneutik yöntemle şekillenmesiyle yön bulacaktır. Buna birincil gerekçe, seküler alanın dışına itilmiş ve araştırma konusu olarak toplumsal yapının bir dinamiği olarak algılanmış bu unsurların, kutsal ve dünyevi arasında gidip gelen sarkaçtaki ikircikli durumudur. Öznelerarası alanın, tam da Geertz'in ifade ettiği gibi, anlamlar ağını oluşturduğu ve kültüre karşılık gelen bir anlamlar evreni yarattığı düşünülürse, görünür olan ve olmayan, ancak simgeler üzerinden açıklanabilecek yapı, bireylerin arasındaki ağı tarihsel ve diyalektik bağlamda, ancak yeniden ve yeniden öznelliklerini katarak nasıl oluşturduklarını ortaya koyacaktır.

3.2. Araştırma Evreni

Bu araştırmanın sınırlarını belirleyen, ancak bir o kadar da belirsiz kılan en önemli etkenin, kavramsal bir dönüşümün ele alınması olduğu söylenebilir. Açmak gerekirse, bu çalışma belli bir gruptaki dönüşümü, o grubun profilini ya da tanımlanmış bir grubun belli bir konudaki kavrayışını ele almamaktadır. Sorunsal, belli bir kavramsal düzlemin dönüşüm hikâyesi üzerine kuruludur. Üstelik sözü edilen kavram, içeriği ve tanımı açısından hem alanda, hem de yazıya dökme aşamasında, mutabakatın sağlanamamış olması açısından sorunlu bir kavram olarak kendisini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmada klasik anlamda gerçekleştirilen etnografik girişimden farklı bir içeriğe sahip bir alan tanımı ve yaklaşımı söz konusu olmak durumundadır. Antropologun malum güzergâhının hem kültürel hem mekansal açıdan kendi coğrafyasından uzak bir noktayı işaret ettiği geleneksel antropoloji anlayışının tersine, alanın ve çalışma nesnesinin niteliksel olarak da yeniden tanımlandığı bir etnografik yaklaşımdan bahsetmek gerekir bu noktada. Çalışılan sorunsalın “yerel”likten bağımsızlaştırıldığı bu alan tanımı içinde yerellik kavramı bir değişken olmaktan çıkmakta, dolayısıyla “öteki” kavramının sınırları da ortadan kalkmaktadır.

Belli bir coğrafyaya belli bir kültürü çalışmak amacıyla giden antropologun o kültür içinde olumlu ya da olumsuz sıfatlarla nitelenen bir yabancı olarak kabul edildiğini düşünürsek, “yabancı” olmadığı, hiyerarşik konumu çalışılan konunun, alanın ve ilişkilerin doğasına göre tanımlanmaya açık bir ortamda nasıl konumlandırıldığı, modern etnografinin meselelerinden biridir. Kendisini orada olmak hali üzerinden tanımlayan antropolog, artık orada olmayı, burada olmak üzerinden de yaşamaktadır.

Evde antropoloji, alan pratiğine ilişkin yeni sorunsalları ortaya koymakla birlikte, merkezin periferiye değil de kendisine bakışına ilişkin yeni yaklaşımlar geliştiren, en azından merkezdeki periferiye yönelimini mümkün kılan, sosyolojinin kapsamında ele alınmış meselelere kendi perspektifinden bir bakış öneren çalışmaları da beraberinde getirmiştir. Öteki tanımının karmaşıklaştığı, kültürlerin iç içe geçtiği, coğrafi mekânın somut bağlamından uzaklaşıp mobilitenin ve kitle iletişim araçlarının artışıyla soyut anlamlarla bezendiği bir küresel dünyada antropolojinin eve yönelmesi kaçınılmazdır. Öte yandan bu, ideolojik açıdan yeni arayışların ve sorgulamaların doğal bir sonucudur da. Evde antropoloji yapmak, alan ve evin kesişmesini beraberinde getirmekte,

dolayısıyla evi yabancı bir yere çevirmek gibi bir olasılığı ortaya koymaktadır. Daha çok postmodern bakış içinde değerlendirilen eve dönük antropoloji, ötekine odaklanmaktan vazgeçtiği noktada orada olmak kavramı da geçersiz hale gelmiş olmaktadır (Altuntek, 2009:169). Bu haliyle, ötekinin salt araştırma nesnesi olma zorunluluğu ortadan kalktığı gibi, “beni” kuşatan ötekiler de egzotikleştirilebilir hale gelmiş olur. Bir diğer deyişle, ev, egzotize edilebilir bir hale gelmesiyle beraber, periferinin bir araştırma nesnesine dönüşmesi sorunsalı, içinde yaşanılan eve de sirayet ettirilmiş demektir.

Doğal bir örüntünün içinde olan herhangi bir şeyin o doğallık içinden çıkarılıp kavramsal bir mesele haline sokulması, kaçınılmaz olduğu kadar, nesneleştirerek yok etme, çarpıtma, neliğinden ve varoluşundan uzaklaştırma gibi sorunsalları da beraberinde getirecektir elbette. Ancak periferiye yani ötekine yapıla gelen şeyin içeriye doğru yapılması, bir ödeşme sayılacağı kadar, yeni bir metodolojik açılım sağlaması açısından da olanaklar barındırır içinde.

Bu noktada, geleneksel antropolojinin alan çalışmasına ilişkin tanımladığı sorunsallardan biri olan ben-öteki ayırımından kaynaklandığını söyleyebileceğimiz hiyerarşik yapılanmaya yeni bir sorunsal eklenmekte, taraf olma hali odak bir meseleye dönüşmektedir. İlginçtir ki, alanda araştırma yapan uzaklardan gelmiş gizemli ve donanımlı bir yabancı olan antropolog artık alanda bilginin peşine düşen ve bilgiye ancak alanı oluşturan kişilerin yardımlarıyla ulaşabilen bir araştırmacıya dönüşebilmektedir. Hiyerarşi varsa bile alışılmışın dışında tersine işleyebilmekte, alanın ve çalışılan konunun doğasına, içeriğine ve daha birçok başka unsura bağlı olarak şekillenmektedir.

Kaldı ki, antropolojinin, etnografik çalışmalar ve alan pratiği bağlamında metodolojik bakımdan geçirdiği evrimde, “yerli”yi kategorileştiren, “yerli”nin bakış açısını benimsemeye yönelse de, onu ötekileştirmekten uzaklaşamayan, katılımcı gözlemin araştırmaların belkemiğini oluşturduğu ve *emik* ve *etik* tartışmaların gerçekleştiği dönemeçlerden geçtiğini ifade edebiliriz. Antropologla, araştırma evreni içinde yer alan kaynak kişilerin iletişiminin *emik-etik* çerçevesi üzerinden karşı tarafı anlama kaygısıyla gelişen hümanist bir etnografik yaklaşımın zaman içinde yetersizleştiği, bir diğer

deyişle karşıdakinin kavramsal kategorisinden bakmanın keskin hatlarla formüle edilemeyeceğinin anlaşıldığı noktada, süreç giderek sorgulanmaya açık hale gelmiştir.

Yukarıda da söylendiği gibi, ele alınan konunun sınırlarını çalışılan yer dışında, çalışılan konu açısından da alan belirlememektedir. Ancak bu, hem fiziksel hem de olguyu şekillendiren toplumun ve kültürün hareketliliği bağlamında bir netlik sağlamsa da, alanın yokluğu anlamına gelmemektedir. Gözlemlenebilir ve somutlanabilir alan, fiziksel sınırların dışında yeni sınırlar oluşturmakta, hatta sınırlara gerek olmaksızın var olabilmektedir. Aynı etnisite, aynı kent, aynı mahalle gibi ortaklıklar elbette paylaşılan koşulların diyalektiği açısından belirleyicidir. Ancak bu aynılık tanımları, televizyon ve daha da ötesi bilgisayar ekranı gibi soyut uzamsal gerçeklikler aracılığıyla ortaya çıkan heterojen bir oluşumla bulanıklaşmaktadır. Aidiyet ve aynılık, bireysel eğilimler ve mekân kaymaları ile şekillenmekte, gözlemlenebilir uzamsal gerçekliğin farklı katmanlarında yitmektedir. Öte yandan, öncesinde tartışmaya açmış olduğumuz “orada olmak” kavramı da bu haliyle, bir antropologun mobilize olmadan, bir seyahat serüveni yaşamadan karşı karşıya kalabildiği bir gerçekliğe dönüşmektedir. Süreç, çalışılan konunun içine girildiğinde, evin ne kadar ev kalabildiği, antropologun ne kadar “yerli” olmaktan çıkıp bir araştırmacıya dönüşebildiği sorunsalının aşılabildiği ölçüde kendisini tanımlayabilir hale gelmektedir. Bu noktada, düşünömselliğın ve diyalojik yaklaşımın oluşturduğu perspektif, antropologun meseleye ilişkin kendi kavramsal eksenini ve kavrayışını gerektiğinde paranteze alabilmesini ve alan çalışmasının sınırlarının belirlenebilmesini olanaklı kılacaktır.

3.3. Etik Sorunsallar ve Araştırmacının Konumu

İnsanların yapıp etmelerine, yaşattıkları kavramlara, kültürlerine ilişkin bir araştırma söz konusuysa, araştırmacının hareket alanını belirlemesi açısından oluşturulacak etik çerçeve kritik bir öneme sahiptir. Etik kavrayışın iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, araştırma yapılan alanda karşılaşılan ve araştırma için kaynak rolü üstlenen kişi ya da topluluklara karşı duyulan sorumlulukla ifade edilebilir. Diğer ise, araştırılan konunun analizi, toplanılan verilerin değerlendirilmesi aşamasında devreye girmektedir. Araştırmacının alan çalışması sırasında kurduğu ilişkilerdeki açıklığı, araştırma konusunu, hedeflediklerini ve toplayacağı verileri nasıl paylaşacağını net ve anlaşılır bir şekilde dile getirmesi ve araştırmayı dile getirdiği çizgide yürütmesi kaynak kişilerin

haklarını korumaya hizmet ettiği kadar, çalışmanın bilimselliği açısından da gereklidir. Belirtmek gerekir ki araştırmacı, alan içerisinde kurgulanmış bir kimlikle, sahip olduğu benliğin kendiliğindenliği arasında gidip gelmek durumundadır. Alanda görüşülen kişilere yönelik etik kaygılar kadar, araştırmacının akademik anlamda sağlıklı yürütülmesi ile ilgili etik kaygılar da, iki kenarı keskin bir bıçak gibi parlamaktadır.

Araştırmacının bu açıdan taşıdığı sorumlulukları özetlemek gerekirse, kamunun bilgi edinme hakkı, araştırmacının gerçeği arama ve yansıtma hakkı, bireyin mahremiyet ve güvenlik hakkı, bireyin onay verme ve onayı çekme hakkı ve araştırmacının alandaki rolü şeklinde sıralanabilir (Kümbetoğlu, 2005:174-175). Burada göze çarpan şey, araştırma konusunun sağlıklı bir şekilde ele alınması ve konu ile alanı oluşturan kişilerin tahrip edilmemesi kaygılarının öne çıkmasıdır. Sıralanan maddeler, kimi zaman birbiriyle çelişik durumların da oluşmasına neden olabilmektedir. Bilgi edinme ve mahremiyet hakkı arasındaki çelişkinin yarattığı menfaat çatışmasında izlenecek yol ise kaynak kişinin özel hayatını ihlal etmeme üzerinden gitmelidir. Unutulmamalıdır ki, araştırılan bir konuda görüşülen kişinin belli sınırlar koymak istemesi, kimi zaman onayını geri çekmeyi tercih etmesi, araştırmacının sınırlarını belirlediği gibi, sunduğu açılımlar açısından da önemlidir. Çalışılan konuyu kaynak kişinin ne kadar tabusal alanda gördüğünü, siyasi kaygılarını, özel hayatında oluşturduğu iç dengelerini, neyi özel neyi kamusal olarak kabul ettiğini anlattığı kadar, araştırmacının yarattığı güveni, kurduğu ilişkilerdeki açıklığını yansıtması açısından da ipuçları sağlayacaktır bu durum.

Tüm bu süreçte temel ilke, elde edilecek verilerin ne amaçla ve hangi hedefe yönelik olarak kullanıldığının dürüstçe ifade edilebilmesidir. Bu bağlamda, alan araştırması sırasında yaşanan en büyük sorunlardan biri, araştırmacının incelediği konu üzerinde alanda nasıl bir duruş sahibi olduğudur. Üstelik incelenen konu araştırmacının da kendi yaşamı içinde yer tutan ve dünya görüşünü şekillendiren bir konu ise, araştırmacının o konunun herhangi bir yerinde algılanması olağandır. Bu algı kaçınılmaz bir şekilde tek yanlı olmakta, araştırmacının konuyu kendisinin de sempati duyduğu bir alandan seçerek araştırmaya yöneldiği kanısına ulaşılmaktadır. Örneğin, dinselleşme ve kutsallaşmaya ilişkin bir araştırma yapmak, araştırmacının da bu tür bir arayış ve değişim içinde olduğu düşüncesine yol açmaktadır. Dolayısıyla araştırmacının salt alanda bulunduğu için bir güven çemberi yaratması ya da kendilerinden birisi gibi kabul

görmesi olası bir sonuçtur. Buradaki handikap, araştırmacının dünya görüşü ile ilgili oluşan yargının bir yanlısamaya yol açıp kendiliğinden beliren bir istismara neden olup olmadığı yönünde ortaya çıkmaktadır. Araştırmacı ya da bir “başkası” olunması fark etmez. Örneğin dinî inanç meselesi, her bireyin bir duruş geliştirmek durumunda kaldığı bir gerçeklikle ilgilidir.

Bu çalışma üzerinden gidersek, dinsel arayışları olumladığım ve bu arayışların bir parçası olduğum için bu konuyu seçtiğim, alana hizmet ettiğim sanısı genellikle oluşmuştur. Bu durum, araştırmacının kendi kimliği ile değil de, yapıştırılmış ve çalıştığı konu üzerinden şekillendirilmiş bir kimlikle algılanma eğilimini ortaya koymaktadır. Orada olabilmek, otomatik olarak onlardan biri olmak sonucunu getirmektedir. Alanda bilgi edinmek, konuya ilişkin her türlü ayrıntıyı kaydedebilmek her ne kadar çeldirici bir şeyse de, bu bilginin etik kurallar çerçevesinde edinilmesi kaçınılmaz olmalıdır. Ancak, araştırmacı kimliğiyle benim tarafsız olarak algılanmam, konunun doğası gereği olduğu gibi, kaçınılmaz yüz yüze iletişimin doğası açısından da olanaksızdır. Kaldı ki, nesnellik, herhangi bir antropolojik çalışmada bir handikap olarak beliren, en azından olanaksızlığının kabul edilip belirli metodik önlemlerle tanımlanması gereken bir güçlük olarak karşımızda durmaktadır. Diğer yandan, karşılıklı bir duygusal etkileşimin varlığı dolayısıyla, derinlemesine görüşmeler, hem bu sorunsalın ortaya çıkması, hem de çözümlenmesi açısından bir zemin teşkil etmektedir.

Alan çalışmaları sırasında ele alınan konunun, alandaki kişiler tarafından bir nihai gerçeklik şeklinde algılanması gözlemlenen bir eğilimdir. Bu noktada araştırmacı, bir bakıma ayna işlevi de görmektedir. Örneğin öncesinde toplumsal cinsiyet, göç ve milliyetçilik kavramları ekseninde gerçekleştirdiğim araştırmada, görüştüğüm bir kişi tarafından koyu milliyetçi bir dergiye çalışmalarımın yayımlanması üzere davet edilmemi, aynı alanda bir başkasının beni içinde yer aldığı sosyal demokrat partide görmek istemesini benim bir yansıtıcı rolü oynadığım saptamasıyla açıklamak mümkündür. Diğer yandan, özellikle derinlemesine görüşme, diyalogdaki iki kişinin daha uzlaşımsal noktalara ulaşılabilen yakınlaşma süreçleri olarak görülebilir. Dünyayla kurduğu ilişkide inancı kaçınılmaz gören bir bireyin açıklama ve anlama girişimiyle, inanç kavramına mesafeli bir bireyin açıklama ve anlama girişimlerinin örtüşebildiği çok sayıda nokta bulunmaktadır.

3.4. Alan

Araştırmaya ilişkin, alan çalışmasının doğasını belirleyip, dolayısıyla araştırmanın bütününde rol oynayan iki faktörün, sorunsalın kavramsal bağlamının ve alanın sınırlarının net hatlarla çizilemez olmasıyla şekillendiğini belirtmiştik. Ancak sınırları net olmasa da bir değişim, üstelik bir başkalaşımın söz konusu olduğunu gözlemlediğim alana bir giriş yapabilmek için çıkılacak ilk yol, *New Age* kapsamında ele alınabilecek etkinliklerin söz konusu olduğu bir organizasyona katılmaktı. Böylece 2011 yılının Kasım ayında, Harbiye Askeri Müze’de gerçekleştirilen *Natürel 2011 Fuarını* ziyaret ederek alan çalışmama başlamış oldum. Tanımadığım ve tanınmadığım bir çevrede yalnızca doktora öğrencisi kimliğimle sonrasında derinlemesine görüşmeler yapacağım, kimileriyle farklı platformlarda katıldıkları etkinliklerde eşlik edip diyalogda devamlılık sağlayacağım insanlarla tanıştım. Bu tanışıklıklar beni farklı buluşmalara, toplantılara, ayaküstü sohbetlere, derinlemesine görüşmelere götürdü. Süreç, meditasyon çalışmaları, şifa terapileri gibi toplantılara gözlemci ya da katılımcı olarak dâhil olmamla şekillendi. Bugüne dek görüşme yapmış olduklarım, fuardan başlayarak kartopu tekniğiyle ulaştıklarım, bir bölümü ise, farklı kanallardan ulaştığım, ancak alan içinde etkin bir şekilde yer aldığını belirlediğim insanlardan oluştu.

Araştırma sürecinin mekânsal sınırı ise, İstanbul olarak belirlendi. Sorunsalın kavramsal yönünün ağırlığı, çalışılan alanın da haliyle soyut ya da cisimleşmesi görelilik kazanmış bir yapıda olmasını getirmekteydi. Bir metropol olarak İstanbul’un belirlenmesi, aynı zamanda modernitenin ürettiği bir olgu olarak kabul edilen söz konusu dinsellemenin, modernitenin hem sembolik hem de pratik açıdan tezahür ettiği bir büyük kent gerçeği üzerinden ele alınabileceği yönündeki kabulden kaynaklanmaktaydı. İstanbul’un metropol olarak farklı varoluşları konuyla ilgili açılımlara olanak tanımaktaydı.

İslamlaşmanın ve paralel bir hatta ilerlemekte olduğunu varsayabileceğimiz milliyetçi duyarlılığın hem dışa vurulduğu hem de üretildiği bir mecra olması bakımından İstanbul belirleyici bir konuma sahiptir. Fetih şöleni, sokaklara bir gövde gösterisi yaparak taşan Cuma müminleri, bir geleneğin uyandırılması içeriğiyle ortaya konan Ramazan şenlikleri, şehrin büyük merkezlerinde kendisini gösteren iftar çadırları, hıdrellez şenlikleri, bu tezin konusu olan süreçle beraber ortaya çıkan göstergeler olması açısından önemlidir. Diğer yandan, trafik problemi, geçim güçlükleri, türban

kullanımının yaygınlaşması ve modernleşen İslam'ın farklı veçheleri, zıtlık gösteren diğer fenomenlerle birlikte görünür hale gelmiştir. Görüştüğüm kişiler, şehrin dinamik değişimiyle karşılaşmalar yaşayan, kimi zaman parçası olan, tutum geliştiren, gözlemleyen kişilerdir aynı zamanda. Elbette araştırma sırasında kent gerçeğine ve kısaca sözü edilen dönüşümlere özel olarak odaklanılmamıştır. Ancak kaynak kişilerin aynı kentin parçası olması, söz konusu heterojen örüntünün ortaklığını farklı veçheleriyle de olsa taşıyor olmaktan kaynaklanan bir yapı ortaya koyması açısından önemli bulunmuştur.

Çalışmanın kent içindeki güzergâhını ise, görüşülen kişilerin kendisi belirledi. Yaşadıkları semtlere ya da dinsel içeriğe sahip ortak toplantı alanlarına bağlı olarak farklı semtlere gidildi. Semtlerin ortak özelliği ise, her birinin hem ulaşım hem yaşam biçimi açısından bir merkez olarak kabul edilebilir semtler olmasıydı. Görüşmeler için çoğunlukla Taksim, Şişli, Kadıköy, Caddebostan, Beşiktaş, Zekeriyaköy gibi semtlere gidilmesi, kaynak kişilerin sosyo-ekonomik açıdan sahip oldukları profili sergiliyordu. Görüşme yapılan kişilerle ilgili sınırlama ise, bir *New Age* faaliyet içinde bulunan ya da bu kategorideki bir faaliyete izleyici olarak katılan, dolayısıyla alan araştırması sırasında bu anlamda tanımlanmış mekânlarda karşılaşmış bireyler şeklinde yapıldı. Dolayısıyla, bu faaliyetlerin herhangi bir aşamasında olabilecek herhangi bir bireyle görüşme yolu seçilmedi. *New Age*'e ilgi duyan herhangi bir bireyle görüşme yapılmamasının nedeni, bu dönüşümde aktif etkinlik gösteren bireylerle sınırlama yapılmasının tercih edilmesidir. Buradaki ortaklık, mekânsal ya da aidiyet tanımlı değil, kavramsal ve o kavramın dönüşümü üzerinden belirlenmiş olan bir ortaklıktır.

Toplam 22 kişiyle derinlemesine görüşme gerçekleştirdim. Görüştüklerimin tümü lise, üniversite ya da yüksekokul mezunuydu. Sahip oldukları gelir seviyesi ise orta derecenin üzerindeydi. Görüştüğüm kişilerden bir bölümü bir *New Age* faaliyetini profesyonel olarak yürütmekteydi. Bir bölümü ise, değişken yerlerde etkinlik göstermekte ya da internet kanalı ve diğer yollarla çalışmalarını, görüşlerini paylaşmaktaydı.

Katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşmeler üzerinden yürüttüğüm araştırmada, eş zamanlı olarak kişisel gelişim, *New Age*, spiritüalizm çerçevesinde yayımlanmış çeşitli kitaplar okudum, sosyal medyadaki paylaşımları takip ettim. Alanda çeşitli grupların

toplantılarına periyodik olarak devam ettim, meditasyon, şifa çalışması gibi etkinliklere aktif olarak katıldım. Kimi zaman katıldığım toplantılarda araştırmacı olduğum bilinmedi, kimi zaman önemsenmedi, kimi zaman da ilgi odağına dönüştüm. Bütün bu halleri çok önemsedim. Şu ana dek, alan çalışması sırasında iki ayrı dernekleşmiş oluşum içinde faaliyet gösteren gruba katıldım. Bunun dışında, şifa merkezi, estetik merkezi, sanat merkezi, kişisel danışmanlık merkezi gibi adlar altında *New Age* etkinlikleri gösteren mekânlarda bir araya gelen gruplarla beraber oldum.

Bu gruplar, yapıları, çalışma biçimleri ve katılımcıları açısından anlamlı farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar, yeni dinselleşme eğilimlerinin ne şekilde budaklandığını göstermesi açısından önemsenmektedir. Gruplardan bir tanesi spiritüalist yaklaşımı temel almıştır. Diğeri ise, bir Hint öğretisini temsil etmek ve yaymak amacıyla etkinlik göstermektedir. Bu gruplar arasında çalışma, toplantı biçimleri, katılımcılara yaklaşımları, inanç kavramına ilişkin sınırlılıkları bakımından önemli farklar bulunmaktadır. Örneğin bir grupta katılımcılar hemen hemen sabit bir nüfus oluştururken, bir diğesinde değişkenlik söz konusudur.

Toplantılarına devam etmiş olduğum spiritüalist derneğin herhangi bir toplantısına katılmak isteğe bağlıyken, diğer dernekte verilen eğitim programının adım adım izlenmesi beklenmektedir. İlk aşamayı tamamlamayan katılımcının ikinci aşamaya ait bir oturuma katılması, araştırmacı da dâhil olmak üzere mümkün değildir. Ben de bu organizasyonda verilen bir eğitim programına dâhil oldum. Eğitimlerini para karşılığı vermeyen, ancak gelirlerini bağış üzerinden sağlayan bu organizasyonda, devamlılık gerektiren bir programda eğitim aldım.

Bu iki oluşumu kıyaslayacak olursak, ilk dernekte her hafta düzenli olarak gerçekleştirilen toplantılarda, İncil, Kuran gibi kutsal kitapların yorumu ve sembolik analizler yapılmakta, yanı sıra, “varoluş”, “hoşgörü” gibi çeşitli kavramlar ekseninde sohbetler gerçekleştirilmektedir. Üyeler arasındaki tanışıklığın eskiye dayalı olduğu dernekteki samimi ortam, dışarıya kapalı değil, aksine kapsayıcı bir konumdadır. Farklı konuşmacıların paylaşımında bulunduğu dernek toplantıları asla iyileşmeye ilişkin bir vaat içermemekte, buna ilişkin birtakım formüller ve öneriler sunmamaktadır. “İyi” bir insan olma yönündeki genel yaklaşımlar, kabul görmüş ahlak kurallarıyla örtüşmektedir. Ancak bu yaklaşımlar, derinlemesine gerekçeleri ve düşünsel bir girişimi

barındırması açısından karakterize olmaktadır. Örneğin, yalan söylememek ya da herkese her zaman siyaseten olsa dahi, hissedilenin dışında davranmamak kişiyi hem kutsal hem dünyevi açıdan gelişime yönelteceği gibi, dış dünya ile olan ilişkilerdeki karmaşayı önlemesi açısından gereklidir.

Bir Hint öğretisi çerçevesinde şekillenmiş dernekte ise, başta meditasyon olmak üzere çeşitli ritüeller gerçekleştirilmekte, uygulamalar yapılmaktadır. Ortam, atmosfer bakımından dış dünyayla büyük farklılıklar taşımaktadır. Loş bir ortam ve geriden gelen meditatif bir müzik ortama hâkimdir. Katılımcılar, ancak kısık sesle sohbet etmekte, tercih edenler ise, bant kaydından meditasyonla ilgili yönlendirmelerde bulunan sesi takip ederek meditasyon yapmaktadırlar. Toplantının yapıldığı salona, tıpkı bir kutsal mekâna girer gibi ayakkabısız girilmekte, cep telefonları kesinlikle kapatılmaktadır. Buna gerekçe, seminerin ya da meditasyonun dış seslerle bozulmasına yönelik endişeden ziyade, cep telefonlarından gelen dalgaların yaratacağı olumsuz etkiden kaçınmak olarak açıklanmıştır. Steril, mekânsal ve zamansal açıdan soyutlanmış bu düşsel ortamda en moda ifadeyle içsel bir yolculuk hedeflenmektedir.

İlginç olan, ben teklif etmeden önce semineri yürüten eğitmenin ses kaydı yapmama izin vermesi, hatta görüntü kaydı dahi alabileceğimi söylemesiydi. Üstelik bir başkasına kesinlikle vermediği bant kayıtlarını bana vermeyi teklif etti. Beni teklifsizce olumlu bir şekilde katılımcılara tanıtmasına karşın, bana olan ilgi burada, diğer derneğin aksine oldukça düşüktü. Gün boyu verilen seminere öğle yemeği sırasında ara veriliyor, kimsenin alınmadığı mutfakta hazırlanan yemekler sunuluyordu, büyük bir sessizlik içinde. Evrenin oluşumu ve dünyanın, insanlığın gidişatı, söz konusu Hint öğretisine göre anlatılıyordu. Bu öğretiye hâkim olabilmek için günlük yaşamın yeniden organize edilmesi, belirli yeni kurallar da eklenerek öneriliyordu. İçinde bulunulan yaşamdaki hastalıklardan arınma, ruhun iyileşmesi ve özgürleşmesi gibi amaçlar için sıralananları uygulamak, verilen felsefeyi özümsemek gerekmekteydi. Bu toplantılar sırasında da iyi insan olma yönündeki öneriler ve düşünceler, bilinen etik anlayıştan farklı değildi ve yine belli bir derinliğe sahipti. Ancak bu derinlik verili olan felsefenin içinde anlam kazanabilecek şekilde sunuluyordu.

Görüldüğü üzere, bu iki oluşum, yeni dinsel eğilimlerin çoğu noktada ortaklaşan yönlerini içlerinde barındırır da, belli yönlerden önemli farklılıklara sahiptir. Diğer

katıldığım topluluklardan biri ise, şifa seansları gerçekleştirmek üzere bir araya gelmiş insanlardan oluşmaktadır. Bu toplantılara katılanların hemen hemen sabit bir kitle oluşturduğu söylenebilir. Ancak bu sabit kitle, ortak bir inanç, ortak bir hayat görüşü üzerinde kümelenmemektedir. Ortaklık olarak dile getirilebilecek şey, yapılacak şifa ritüeline yönelik bir talebin söz konusu olmasıdır. Diğer iki organizasyon, daha çok eğitim, entelektüel paylaşım ve meditasyon uygulamaları ekseninde karakterize olmaktadır, söz konusu grup, dolaysız bir biçimde şifa faaliyeti için buluşmaktadır. Reiki, bilinçaltı köprüsü, aile dizimi gibi uygulamaların gerçekleştirildiği bu toplantılarda enerjiler harekete geçirilerek çalışılmakta, uygulama sırasında ve sonrasındaki paylaşım, düşünce düzeyinden çok duygusal düzeyde gerçekleşmektedir. Ağlama, gülme gibi tepkilerin rahatlıkla verilebildiği, kişisel sırların teklifsiz bir şekilde ortaya konabildiği bu toplantılara katılanların bütün bu paylaşımları buluşma dışına taşımamakla ilgili bir mutabakat içinde oldukları söylenebilir. Bu topluluğu bir arada tutan şeyin bedensel bir rahatsızlığı gidermek, psikolojik bir sıkıntıdan ya da geçmişte yaşanan bir travmanın etkisinden kurtulmak, ‘ruhsal bakım’ yapmak gibi nedenlerle ilgili olduğunu, bunun dışında herhangi bir temsiliyet bağlamında, anlamlı bir kümelenmeye karşılık gelmeyeceğini belirtmek gerekir.

Alan içinde netlikle gözlemlenen, grup-birey arasındaki ilişkinin anlamlı bir bağ üzerinden yürümemesidir. Ele alınmış gruplarda belli dinsel-kutsal yönelimler ve sekularizme yaklaşım açısından homojen bir yapının söz konusu olmaması, grup ve birey arasında temsiliyet ilişkisini belli açılardan geçersiz kılmaktadır. Görüştüğüm ya da çeşitli ortamlarda bir araya geldiğim kişilerdeki ortaklıklar, yüksek eğitim almış olmaları, çalışan ya da emekli olmaları, gelir düzeylerinin yüksek olması, entelektüel ilgilerinin belirgin olması şeklinde dile getirilebilir. Ancak çizilen bu profil, kutsala yönelimin belli bir sosyal tabakada olageldiği anlamına şimdilik gelmemelidir.

Alan araştırması sırasında insanların arasına katılmak ve görüşmeler yapmakla ilgili konunun içeriği dolayısıyla çeşitli güçlükler yaşayacağım düşüncesinde olduğum halde, tam tersi bir tabloyla karşılaştım. Bu süreç içinde, herhangi bir görüşme talebimin reddedilmemesi beklemediğim bir sonuçtu. İnançla ilgili, tanrı fikri, tek tanrılı dinler, İslamiyet gibi tabusal kategoride değerlendirilebilecek konularda özgürce sorular sorabilmem, daha doğrusu sorularımı özgürce yöneltebilme şansını hissetmem oldukça

ilginçti. Verilen cevaplar ise, yine ilginç bir şekilde soruların sınırından bağımsız, kişilerin kendi tanımladıkları sınırlar içinden gelmekteydi.

Bu noktada, alanda tanışılan kişilerin inanca, dine, politikaya ve toplumsal sorunlara bakışında, nispeten radikal, marjinal ve sorgulayıcı kimliklere sahip olduklarını belirtmek gerekmektedir. Kendisini Müslüman ama aynı zamanda ruhsallığın farklı katmanlarını algılayan biri olarak tanımlayan birinin, inancın farklı bağlarıyla oluşturduğu bir kesişimin bir başka bireyde doğallıkla farklı kesişimlere de karşılık gelebildiğini kabul etmesi, modern çağın bireyinin benlik tasarımıyla da örtüşmektedir aynı zamanda.

Dolayısıyla öncesinde de belirttiğim gibi, alanda görüşme imkânı bulduğum bireylerden kabul gördüm. Bu kabulün nedenlerini anlamaya çalıştığımda alanda bana gelen açıklamalardan biri şu yöndeydi: “Bizden hiç kimse hiçbir soruyu yanıtsız bırakmaz. Cevaplamak, bir sorumluluktur.” Bir diğer gerekçe ise, görüştüğüm bir kişi tarafından kendiliğinden kaçınılmazlık fikri üzerine kurulu olarak ifade edildi. Bu düşünceye göre, benimle görüşmeyi reddetmesi, günün birinde bir başka araştırmacıyla görüşmesine yol açacaktı. Ben ise, kaçınılmaz olarak zaten başka biriyle görüşecektim. Dolayısıyla sürecin tersine çevrilebilir bir tarafı yoktu. Yaşanacak olan, zamanı geldiğine göre, yaşanmalıydı. Alanın içinden gelen bu yaklaşımlar, aslında yeni dinselleşme ve kutsallaşma biçimlerinin dünyevi alandaki tezahürü üzerine ipuçları sunmaktadır.

Diğer yandan, alandaki bu açıklık, şu teşhislerle açıklanabilir: Öncelikle söz konusu dinselleşme eğiliminin ortalamanın ve gelenekselin dışında olduğu düşünülürse, arkasında genellikle hayatı ve varoluşu sorgulamaya, mevcut kalıpları kırıp arayışa yönelmeye ilişkin bir eğilim bulunduğu dile getirilebilir. Soru sormak, kendine ait felsefi bakış yaratmak, yeni bir yaklaşımı anlamaya çalışmak, her şeyden önce entelektüel bir etkinliktir. Bu etkinlik, her ne kadar, sezgisel ve deneyimsel yönüyle öne çıkarılsa da, sözel bir karşılığının olması, en azından bireyin benlik tasavvurunu net olarak konumlandırılabilmesi, arzu edilen bir durumdur. Diğer yandan, soru sorma ve araştırma eğilimi olmayan, ancak özyaşamöyküsel dinamiklerle bu eğilimlere sahip olan bireylerin de sözel iletişime yönelmesi kaçınılmazdır. İçsel olanın dışavurum ihtiyacıyla paradoksal bir biçimde ifade buluşudur bu. Anlatılacak hikâyeye çoktur. Ya da paylaşmaya, yayılmaya değer bilgi... Tüm bu gerekçelerin yanı sıra, belki de en güçlüsü

olarak karşıma çıkan şey, herhangi bir araştırma konusu olmaya ya da araştırmacıya sıcak bakmaya yatkınlık şeklinde dile getirilebilir. Herhangi bir entelektüel ya da akademik faaliyetin bir parçası olarak bu konuyu seçmiş olmam, benimsenen kutsal bakışa ilişkin sempatik bir yaklaşımın göstergesi şeklinde algılanmıştır. Dolayısıyla belli kişilerle görüşmemin yarattığı güven ilişkisi, çeşitli referanslar sağladı ve kartopu tekniği ile tarif edilebilecek bir alan genişlemesine neden oldu. Bir zincir kurulmuştu.

Tüm bu eğilimin dışında yalnızca bir kişinin kaldığı söylenebilir. Alan araştırması için çeşitli toplantılarına katıldığım derneklerden birinin başkanı, öncesinde görüşmeye sıcak baktıysa da ardından soruları internet aracılığıyla cevaplamayı teklif etti. Denetleme arzusu dernek başkanında netti. Bunun imkânsız olduğunu, birebir görüşmenin en az alınacak bilgiler kadar değerli olduğunu açıkladığımda, “akademik dünyanın bilimsellik tanımı dışında kalan her şeye keskin bir önyargısı olduğunu ve böyle bir önyargının nesnesi olmak istemediğini” kendisi de eski bir akademisyen olarak açıklıkla anlattı. Bir önyargının söz konusu olmayacağını, özellikle yargılama gibi bir amacımın zaten bulunmadığını, kaldı ki antropolojik bir çalışmanın yargılamaktan ziyade açıklama ve anlama gibi kaygılarla bir bakış geliştirdiğini dile getirdiğimde, bir görüşme için randevu vermeyi kabul etti. Sonrası ise, çeşitli toplantılarına beni gönüllü bir şekilde davet etmesi ile gelişti. Benim meseleye nasıl baktığıma dair fikrinin ne olduğunu kestiremesem de, samimiyetime inandığını ve çalışmayı önemseydiğimi fark ettiğini belirtebilirim.

Devam ettiğim toplantılara bakılacak olduğunda, ortamda özellikle dinle ilgili sohbetler sırasında bir izleyici konumunda olmayı tercih ettiğimi söyleyebilirim. İnanca yönelik, tartışmaya haylice açık olan bu konularda taraf tutmak ya da belli bir tarafa yakın olmak yönünde bir çizgi sergilemek yerine uyumluluk ya da kabul edebilirlik çizgisinde durmayı tercih ettim. Bunun bir nedeni, ortamı doğal seyrini bozmadan gözleme kaygısıydı. Bir diğer gerekçe ise, söz konusu eğilimin nedenlerini ve içeriğini anlama arzumdu. Alanda giderek inanç meselesi ile arasına mesafe koyan birine dönüştüm. Bir ateisti anlamaya ve onaylamaya yönelik görüşlerimi dile getirdiğim gibi, inanç sahibi birinin duygusal derinliğiyle ilişkili heyecanımı paylaşmaktan da geri durmadım. Ancak ideolojik, duygusal ve deneyimsel birikimlerimi, tepkilerimi paylaşmadım. Derinlemesine görüşmelerde ise, konuşmanın

seyrine, kişisel etkileşime bağlı olarak gelişen sohbetlere olanak tanıdım. Dolayısıyla görüşülen kişilere bağlı olarak, sorularımın bir bölümü bir iki cümleyle yanıtlanıyorken, bir bölümünün yanıtı görüşmenin önemli bir bölümünü kapsayabiliyordu. Alanda genel anlamda *New Age* eğilimlerine sempati duyan biri olarak değerlendirildiğimi dile getirebilirim. Orada oluş sebebimin akademik nedenlerle olduğu yönündeki açıklamalarım ise, kanımca daha çok alanda paylaşılan kutsallık bilgilerinin akademik bir çerçevede düzenlenmesi yönünde algılanıyordu. Bu algıyı yıkmak için çok çaba harcadım. Net cümlelerle konumumu ve duruşumu defalarca açıklama ihtiyacı hissettim.

Son olarak, dönüşümün belli bir grup ya da dernek üzerinden ele alınmama nedeni, sürecin, belli bir grubu oluşturan unsurlardan ortaya çıkan, belli bir sınır içinde karakterize olabildiği bir içerik taşımamasıdır. Saptanmış dinsel kurallar dizgesi çevresinde bir araya gelmiş bir topluluğu söz konusu sorunsal bağlamında çalışmak, araştırılan sorunsalın mikro düzeyde etkili olduğu yanılmasına neden olabileceğinden, aynı zamanda çeşitlilikleri atlaması bakımından temsil gücünü azaltacağı için tercih edilmemiştir. Kaldı ki, bu yönde bir yaklaşım, sorunsalın farklı veçhelerinin gözden kaçmasına neden olacaktır. Bir diğer not ise, dinsel bir içeriğe sahip olduğu düşünülen toplulukların üye sayılarının genellikle sabit olmaması, homojen bir yapıya karşılık gelmemeleri ve topluluğa katılım gösteren üyelerin aidiyet tanımlarını içinde buldukları grup üzerinden yapmamaları gibi ayrıntılar için düşünülmelidir. Diğer yandan, dinsel eğilim bağlamında ele alınan unsurların, çoğu zaman organize olmuş bir grupta görülmesinin zorunlu olmadığını belirtmekte yarar bulunmaktadır. Astrolojiye, reikiye, spiritüalist yaklaşıma ilgi gibi eğilimler, dinsel olan ile dünyevi olanın arasında bir yere rahatlıkla konumlanabilmekte, seküler ya da dinî eğilimleri olan bir bireyin ilgi alanında yer tutabilmektedir. Bilimselliği ya da geçerliliği tartışmaya açık çeşitli öğretilerden kaynaklanan etkinlikler bireyi belli bir inanç sarmalının içine çekmeyebilmekte, dolayısıyla birey bir organize grubun içinde varolmayabilmektedir. Ele alınan sorunsal tanımlanırken, inanç ediminin bireysel bir yorumla şekillendiği ve farklı kesişimler yarattığı yönündeki varsayımı, bu gerçekliğe işaret etmektedir.

4. ALAN ARAŞTIRMASI VE ANALİZ

4.1. İnancın İçeriği

Bireyin kendisiyle ve dünyayla kurduğu ilişkisini inancıyla tanımlayışında ya da iç ve dış dünyasını yorumlayışında, inancı belli bir alana konumlandırması için, hem hayatının içeriğiyle ilgili, hem de deneyimsel açıdan çeşitli dinamikler bulunmaktadır. Bu dinamikler, bireyin içinde bulunduğu örüntüyle uyumu kadar, bu örüntünün dışına çıkma talebiyle de bağlantılıdır. İnanç, ister bireyin, ister toplumun şekillenişinde varlığını ortaya koysun, muhakkak belli arayışlar, ihtiyaçlar ya da cevaplarla birlikte ortaya çıkmaktadır. Toplumsal boyutlarını bir yana atacak olursak, inanç, deneyimsel bir alanın kuşatıcılığından başka, aslında bir açıklama biçimi olarak da benimsenmektedir. Gelenekten gelen, öğrenilmiş, aktarılmış ve toplumsal açıdan da ortak bir şekilde yaşanmakta olan bir inanç biçimi, bireyin ve haliyle dâhil olduğu toplumun içeriğini açıklamak açısından yetmeyebilir. Dolayısıyla, modern bir forma sahip olan ve kimi zaman da marjinal bir düzlemde bulunan inanç eğilimleri farklı örtüleri kaldırmaktadır.

Alanda yapılan görüşmelerde bireylere sahip oldukları inancın öyküsü sorulduğunda, ilgi çeken nokta, inancın kendiliğindenliğine ve doğallığına yönelik yaklaşımlar biçiminde ortaya çıkmaktadır. İnanç sahibi olmanın, yapılan görüşmelerin içeriğine bakıldığında, “inancın varlığını keşfetmek” şeklinde algılandığı dile getirilebilir. İnanç, zaten var olan, öteden beri öylece varlığını koruyan ve fark edilmeyi bekleyen bir özdür. Öte yandan inanç, deneyimlenmesi ve açıklanması mümkün olmayan bir gerçekliğe insani ihtiyaçlar sonucu yönelim olarak da ele alınmaktadır:

“Bütün bunlardan benim kendi çıkarttığım, insanlarda böyle bir gen var, bir kölelik geni, bir şey geni, bir yere ait olma geni. Bu gen bir şekilde aktive oluyor. İçinde olduğun ortama, çevrene göre de o gen seni o kalıba sokuyor. Ama öyle sokuyor, ama böyle sokuyor. Ama hepsinin kökünde bir yere ait olma, bir bütüne ait olma, kaybolmama, anlam bulma ve ölümden sonrasında da bir etiket kazanma var” (Y.Y. 57, Kadın).⁴

⁴ Katılımcıların profilleri, isim ve soyadlarının baş harfleri, yaşları ve cinsiyetleri üzerinden verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için ek bölümüne bakılabilir.

Alıntıda görüldüğü gibi, inanç, kutsal ya da dinî denilebilecek bir gerçeğin tanımlandığı ve tecrübe edildiği bir alan olmasının yanı sıra, aidiyet ihtiyacı ile de şekillenmektedir. Bu ihtiyacı açıklamak üzere, konuşmacının biyolojik bir oluşuma işaret etmesi ve bir geni varsayması, insanın doğal yapısı içinde inanca yönelik bir koda sahip olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Ancak bu olası genin varlığı, başka aidiyet biçimlerine de açıklama getirmektedir. Bir diğer deyişle bu anlatı, inanç potansiyelinin dine ya da kutsallığa yönelmemesi halinde, başka sapaklara doğru gidebildiği düşüncesini içermektedir. Burada ilginç olan, kutsallığın algılanmasını ve tecrübe edilmesini sağlayan altyapının dünyevi düzlemde de etkili olabildiği yönündeki algılayıştır. Yani bu yaklaşımda, inanma eğilimi kutsalın varlığını işaret ettiği gibi, bir açıklama kategorisi olarak da kendisini göstermektedir. Ancak yaklaşımda belirgin olan, inanmanın biyolojik altyapısının kişiye kaçınılmaz olarak bir yön vereceğidir.

Bir diğer görüşmeci ise, yönelimini tanımlarken, ait olma ihtiyacını kendisi üzerinden spesifik bir şekilde tanımlamakta ve bir açıklama arayışından bahsetmektedir. Bu yaklaşımda inanç, kutsal içeriğinden ziyade, cevaplar sunabilmesi ve kuşatıcı olmasıyla öne çıkmaktadır. İnanç burada, bir sığınak işlevi görmektedir:

“İnsan, hem bir yere, bir şeye ait olmak istiyor, hem sorularına cevap bulmak istiyor. Yoruldum aslında. Şu ana kadar içinde bulunduğum hiçbir şey beni kucaklamaya yetmedi. Hem artık düşünmemek istiyor insan, hem kendini güvende hissetmek. Bunu bugüne kadar ne bilim sağladı bana, ne gündelik hayatımda yaşadıklarım... Sorularımın cevapları hep eksik kaldı. Sanki her şeyin cevabı, şu an içinde bulunduğum şeyde” (Ç.B. 32, Kadın).

İnancın ya da dinin, gelenekten ve aile içinden gelen bir edinin olması ise anlatılardan birinde bir saptama olarak ortaya konmaktadır. Aşağıdaki alıntıda konuşmacının altını çizdiği düşünce, dinî eğitimin ve aile içindeki demokratik açıdan ele alınması gereken yapının, kişinin kendi inancını tanımlayabilmesindeki belirleyiciliği yönündedir. Öğrenilmiş ve aktarıla gelen bu kavrayışın, yine tanrısal gerçeği algılamadaki araçlardan biri olduğu düşünülmektedir. Dine ve geleneklere ilişkin bu kavrayış, özgürleştiriciliği bağlamında belirleyicidir. Kutsal öz ise, mutlaktır bu kavrayışa göre.

“Din, bize ailemiz tarafından iyi ahlak olarak öğretildi. Din iyi ahlaktır, kimse başka başka şeyler koyamaz yerine. Başka şeyler onu sadece kalıplamak için, şekillendirmek için, gereğinde kullanılmış olmak için gereken putlardır. ‘İyi ahlaklı ol, senin dinin içinde, yüreğinde’. Bu şekilde öğretildi” (İ.E. 52, Kadın).

Dinin yürekte olduğuna yönelik bu ifadede, dini kalıplardan çıkararak inancı kendiliğinden hissedilebilir bir şey olarak algılamanın önemi vurgulanmaktadır. İnanmanın, tanımını aslında belirsiz, ama aynı zamanda mutlak olan bir varlığı algılama şeklinde öne çıkması, bireyin içsel deneyime verdiği değer dışsal ve dünyevi olanla bir çatışma yaşamaksızın gerçekleşmesine aracılık etmiş olmaktadır. Bir başka katılımcı ise, inancı yine bir gerçeklik olması açısından tartışmaya kapatırken, yalnızca dinî kurumları analiz etmeyi kabul etmektedir:

“Görünmeyen bir şey var. Çünkü diyor ki, ‘seni cehenneme atacağım’ diyor. ‘Cehennemde yanacaksın’ diyor. İnsan, ‘hırsızlık yapacaksam yasayı kandırabilirim’ diyor. Kandırabilir. Ama görünmeyen Allah’ı nasıl kandıracaksın ki? Her şeyi görür. Her şeyi bilir. Öyleyse ondan kaçamazsın. İnsan tabiata inanmaya yönelik. Bir şeye güvenmek zorunda. Çünkü yok oluş korkutucu bir şey” (E.L. 58, Erkek).

Burada dikkat çeken, katılımcının tanrısal olanla dinî olanı ayrı yerlere konumlandırıp, dini sosyal organizasyonun kaçınılmaz bir kurumu olarak görürken, inanma edimini ve kutsallığı mutlak saymasıdır. Ayrıca açığa kavuşturulması gereken şey, bir ihtiyaç olarak beliren inanmanın, inancın objesinin kurgusallığını ve ihtiyaç dolayısıyla şekillenmesini reddeden yaklaşımdır. İhtiyaç bu anlamda en iyi haliyle inanç üzerinden kavranabilecek bir gerçekliğin kapılarını aralamaktadır. Oysa sözü edilen gerçeklik, ihtiyaç söz konusu olmasa dahi varoluşunu sürdürmektedir:

“Süreklilik ihtiyacı var insanda. Fikirselden açıdan, ruhsal açıdan bu ihtiyaç içsel olarak var bizde. Biz kendimizi yetmiş yıllık ömrümüzle sınırladığımız zaman mutsuz oluyoruz doğal olarak. Ama bu, ihtiyaçtan doğmuyor. İhtiyacımız görmemizi sağlıyor. Ben gidiyorum ve her şey burada. Nasıl böyle bir şey olabilir ki? Karşılaştırma imkânı var. Şimdi insan olarak kısıtlı bakıyoruz ama bizim dışımızdaki her şey sürekli hayat içerisinde. Baktığımızda yani dağlar orada, bilmem ne orada. Yaşamlarına pozisyon da değiştirseler de devam ediyorlar. Yani dünya var, evren var, yıldızlar orada, her şey orada. Bir tek insan yetmiş sene yaşıyor. Niye böyle olsun ki” (Z.Z. 38, Erkek).

Yukarıdaki alıntıda benimsenen yaklaşımda, insanın kendisini sürdürebilmesi ve ömrünün sınırlarını aşabilmesi ihtiyacı üzerine kuruludur. Bu ihtiyaç, kişinin gündelik gerçekliği içindeki kaygılarının ve koşullarının ötesine bakmaya sevk eden bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Evrenin devamlılığına bakıldığında, insanoğlunun bu devamlılığın içinde olmaması, mevcut gerçekliğe alternatif olacak ya da o gerçekliği bütünlenecek yeni bir açıklama ihtiyacına neden olmaktadır. Bu ise, kutsal kategorisine yönelimi

getirmektedir. İhtiyaç, kutsalın keşfine yol açmaktadır. Bir başka katılımcı da kutsalla ilişkili olan alanın gerçekliğini sorgulamakta, ancak bu alanın keşfi için yine insani gereksinimlerden kaynaklanan yönelimlerin belirleyici olduğunu söylemektedir:

“Şu geliyor aklıma. Bizim ailede yetiştirilme sistemimiz de çok değişik. Çocuğa, sevgi ortamı sağlamak gibi bir şey yoktu. Gerçek anlamda, öyle şımartmak değil. Sadece bebeğin karnı doyurulsun, altı temizlensin, iki pırpışla uyutulsun. Bunu gördük annemizden ve bunu yapmaya çalıştık. Ama bu değil. Aile ortamında çocuğa güven sağlamak, bir sevgi vermek... Bunlar olsaydı belki işte bu tür şeylerle ilgilenmeyecektim. Sevginin açlığı, arayış var burada. Bunu böyle düşünüyorum” (S.D. 61, Kadın).

Anlatı sahibinin ortaya koyduğu gibi, yetişme döneminde yaşanan duygusal boşluklar, aile ile kurulan sevgi ilişkisinde yetersizlikler olduğuna yönelik algı, dolayısıyla kişinin kendisini sevebilmesine ilişkin yaşadığı yetersizlikler, bir başka sevgi kanalına yönelik arayışı ortaya koymuştur. Anlatı sahibinin varsayımı, etkin bir sevgi ilişkisinin yaşandığı bir çocukluk geçiren bireyin inanca ilişkin arayışlara girme ihtiyacı yaşamayacağı yönündedir. Alanda sıklıkla sözü edilen “koşulsuz sevgi” ifadesinin altı eşlendiğinde, çocukluk döneminde anne-baba ile kurulan ilişkiye yönelik bir arayışın söz konusu olduğunu görmek mümkündür. Koşulsuz sevgi arayışı inanca yönelmekte, aynı şekilde koşulsuz sevgi sunabilmek de önemi sıklıkla dile getirilen tekâmül sürecinin önemli bir basamağı olarak görülmektedir. İnançın içeriğine bakıldığında, annenin bağışlayıcı, korumacı ve karşılıksız verebilme kapasitesi olan bir figür olarak görülmesi, başka anlatılarda da göze çarpmaktadır. Anne, yaratıcıdır. Bu yaratıcılık, tanrının yaratıcılığıyla belirgin paralellikler taşımakta, koşulsuzluğun, sevginin sınırsızlığının bir anlatımı olarak öne çıkmaktadır.

İnançın ancak tecrübe edilebilecek ve bireyin kendi içsel yaşantısı içinde kavrayabileceği bir olgu olduğu yaklaşımı, genel anlamda, baskın bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu açıdan bakıldığında inanç, kişisel, ancak bir o kadar da ortak bir havuzun içinde olmak gibi bir kavrayışa karşılık gelmektedir. Bu bölümde ele alınan inanç kavramının özellikle din kavramından ayıklanarak ele alındığını belirtmekte yarar bulunmaktadır. Bu kişisel deneyimin, hem tecrübe edilmesi, hem de tarif edilebilmesi açısından aşağıdaki ifadeler ilginçtir:

“Resim yapanın herhangi bir objeye bakmasıyla resim yapmayanın herhangi bir objeye bakması aynı şey değildir. Resim yapan insan baktığı şeye diğerinden daha farklı bakar. Sahiden görür. En azından şunu söyleyeyim. Sahiden görür. Ama resim yapmayan insan benim kadar görmez. Şimdi inanç da böyle bir şey. Yani bir anda farklı bir boyutta oluyorsunuz. Bunu da bir boyut olarak söylüyorum. Baktığın şey artık eskisi gibi değil. Farklı bakabilmek, bu insanın en azından bakışında yeni bir boyut kazanmasıdır” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Aynı katılımcı, bana inancın ne olduğunu ifade etmeye çalışırken, derinlikli bir ses tonuyla inancın çok güzel bir şey olduğunu ifade edip, gerçekten inanmak ile dünyevi düzlemde yer alış biçimi arasında paralellik kuruyor, gerçek inanmanın, kaçınılmaz bir iyileşmenin, iyi olmanın yolunu açacağını vurguluyordu.

“Ama inanıyorum diyen insanların ne kadar inandığını zannediyorsunuz? Geçin. Yani insanlar inanıyor olsa dünya böyle mi olur? İnsanlar zehirli sütleri çocuklara içerirler mi? Veya onu önleme konumunda olan insanlar o sütlerin içirilmesine razı olurlar mı? İnanılmaz derecede büyük bir yalan dönüyor dünyada. Yani şöyle diyebiliriz: eğer başka bir gezegenden başka bir güneş sisteminden bizi izliyorlarsa belki onlar bize ‘şu yalancılar gezegeni’ diyebilirler... İnciniz dolayısıyla nelerden kaçınıyorsanız ve inciniz dolayısıyla neleri yapıyorsanız inciniz o kadar. Dolayısıyla daha fazla inanç bu çerçeveyi genişletiyor. Daha fazla inanca uygun eylem, daha fazla inanca uygun olmayandan sakınma meydana geliyor. Tabii ki bu alan genişlediği zaman ortaya çıkan pek çok şey oluyor” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Bir başka katılımcı ise, inanma ve inanç temeline dayalı olarak tecrübe ettikleri üzerinden, yine duygusal bir tonlamayla şu ifadeleri kullanıyordu:

“İnsanlar o kadar çok iyiliğe, yardıma muhtaç ki... Toprak, dünya o kadar sevgi dolu ki, bunu her toprağa dokunuşumda hissediyorum. Her yerde sevgi var aslında, her yerde sevgi var. Bunları kelimelerle anlatamazsınız” (İ.L. 33, Kadın).

Her iki katılımcının söylediklerinde ve söyleme biçimlerinde göze çarpan ortak yanlardan biri, sevgidir. İncin sevgiyi öne çıkardığı ve derinleştirdiği, dünyaya başka bir çerçeveden bakabilmeyi sağladığını vurgulayan bu yaklaşımlar üzerinden, sevginin kutsallaştırıldığını ifade edebiliriz. Ancak buradaki sevgi, tanrının ve yarattıklarının sevilmesinin dışında, salt bir duygu olarak öne çıkmaktadır.

Ek olarak, inanmanın gerçekten görebilmekle ilgili olduğu düşüncesi, yukarıda yer verilen iki katılımcının da anlatılarında göze çarpan bir başka unsurdur. Görebilme durumu, tanımlanabilir, paylaşılabılır bir durum da değildir. Burada elbette bir

bakabilme becerisinin ve niyetinin altı çizilmektedir. Bu, yine de kişinin kelimelere ve kavramlara çevirisinin yapılamayacağı içsel deneyimi ve kavrayışıyla bağlantılıdır. Bu deneyim ise, her ne kadar tanımlanamazlığı ve kişinin kendi kavrayışı içinde yaşayabileceği bir süreç olması açısından içsel, yani bireyin kendi sınırları içinde olgelen bir olgu olarak değerlendirilse de, bir yandan da bu süreç, bir başka gerçekliğe kapı aralaması açısından ele alınmaktadır.

“Tarif etmek mümkün değil. Çünkü farklı bir boyutu söylemek, anlatmak mümkün değil. Çünkü bazı şeyler ancak yaşanmakla anlaşılabilir. Onun için anlatmak mümkün değil. Ama neticede bu fizik âlemin dışında, fizikî olmayan, daha doğrusu farklı bir fiziksel ortam var” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Ancak bireyin içsel dünyasının içinde gerçekleşen bu deneyim, olguların dünyasında yer edinebilir olmasa da, mutlak bir gerçekliğin, kabul edilmesi açısından önemlidir. Burada sözü edilen inancın içeride deneyimlenmesi hali ise, birbirinden farklı tasavvurlara denk gelebilmektedir. Yine yukarıdaki alıntının sahibi görmek için inanmanın şart olduğunu dile getirirken, inancı başka bir gerçekliği algılamak için bir enstrüman olarak da kabul etmektedir. Süreç, tanımlanamazlığı açısından öznel bir kavrayış olarak görülse de mutlaklığı sorgulanmamaktadır. Görüşülen kişilerin inandıkları tanrının, göksel gerçeklik tasavvurlarının, kutsal tanımlarının farklı olması; inanma hali ya da inanç olgusunun tarif edilemezliği yönündeki yaklaşımları üzerinden anlamlandırılabilir olmaktadır.

Yukarıdaki anlatılarda göze çarpan bir diğer ortak nokta ise, inanmanın içsel bir süreç olarak değerini ve tanımlanamazlığını içermesi dışında, insanı ve dünyayı, sistemi iyileştirmeye yönelik bir içeriğe sahip olmasıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, bireyin içsel bir şekilde inanması, iyi olmaya ve adalete yönelik kaçınılmaz bir dönüşümü de beraberinde getirecektir. Burada üzerinde durulan nokta, inancın derinlikli bir şekilde yaşanması gerektiği yönündedir. İnanca ilişkin deneyim, dünyevi açıdan da dönüştürücü bir işleve sahip olarak görülmektedir aynı zamanda.

İnancın kelimelerle tanımlanamazlığı yönündeki yaklaşım, bireyin içsel yaşantısını kendiliğindenliği içinde belirleyebilmesi açısından geniş bir kapı aralamaktadır. İnancın tanımsızlığı, hem kapsamı, hem deneyimlenmesi açısından bir esneklik oluşturmakta ve bireyin aidiyet duygusunu sınırlandırmadığı gibi, dışarıya bir açıklama getirme

zorunluluğunu da ortadan kaldırmaktadır. Ancak yine de inanç kelimesi, bir katılımcının gösterdiği dirençle farklı bir yere konumlandırılmaktadır.

“Bir kere inanç kavramı yok bende. İnanç olmasını istemiyorum, inanç dogmatik duruyor. Bir şey varsa, ben inanmıyorsam da vardır. Bir şey yoksa ben inanıyorsam da yoktur. Bir de aslında realitede inançlara göre değişiyoruz aslında. Var olduğunu düşünüyorsanız bazı şeyler var olmaya başlıyor. Ben en azından açık olunması gerektiğine inanıyorum. Reddedilmesine zaten karşıyım. Reddedilmesi için öncelikle onun yok olduğunu ispatlamak lazım” (A.Ç. 29, Erkek).

Bu anlatıda, inancın dogmatik yönü eleştirilirken, aslında burada herhangi bir kalıp içine sıkıştırılmaya çalışılan her türlü yaklaşım olumsuz bir yere konumlandırılmaktadır. Bu görüşlerin sahibi olan katılımcı, sohbetinin bir başka yerinde inançla şifanın çelişmediğini ifade ederken, aslında ara yollar önermekte, daha doğrusu salt ara yolların yürünebilir yollar olduğunu düşünmektedir. Bu katılımcı, inancın alanında olan herhangi bir şeyin açıklanabilirliğini düşünmesi nedeniyle diğerlerinden farklılık göstermektedir. Zihinsel ya da duygusal deneyimi inanç kavramından bağımsızlaştırırken, inanç duygusunun salt öznelliğine gönderme yapan katılımcı, bireysel deneyimi paranteze alıp, inançla ilişkili olan kutsallık kategorisinin açıklanabilirliğini vurgulamaktadır. Bir başka katılımcı ise, inancın dogmatik yanına ilişkin eleştirisini daha keskin bir dille yapmaktadır.

“Her koşullanma inancı gösterir. Dolayısıyla yapılması gereken, benim izlemeye çalıştığım yol yahut kendime model aldığım kişiler... Hepsi bu koşullanmaları kırmaya yönelik çalışmıyor mu? Buna peygamberler de dâhil” (U.L. 25, Erkek).

Tüm bu anlatılardan görüleceği üzere, inancın, içsel olarak yaşanan, ancak tartışılmaz bir gerçekliğin kabul edildiği bir kavram olarak algılandığı söylenebilir. İnanç, burada görülebildiği kadarıyla, doğallığı ve kendiliğindenliği ön plandadır. İnanma eğilimi, inanma ihtiyacı gibi dinamikler, katılımcılar tarafından saptanabilen unsurlar olarak kabul edilmesinin yanı sıra, inancın tüm insanlar için kaçınılmaz, eninde sonunda bir şekilde karşılaşılabilecek bir deneyim olduğu vurgulanmaktadır. İnanç; kalıpların, klişelerin, kuralların dışında var olan bir alan olduğu, kutsallığı işaret ederken dünyevi olanın da güzelleşmesi açısından gerekli olduğu ortak bir yaklaşım olarak saptanabilir. Son katılımcı, kutsallığın tanımlanamazlığı ve belirsizliği yönünde, kutsallığı inançtan ayıklayarak farklı bir yaklaşım geliştirse de bu yaklaşım, inancın yokluğu anlamına

gelmemekte, yalnızca dünyeviliği, daha doğrusu zihinsel kodları açıklama yolunda kullanılabilirliği yönünü vurgulamaktadır. İnancın gündelik hayat pratiği ve farklı hayat görüşleri bağlamında açıklaması ilerleyen sayfalarda yapılacaktır.

4.2. İnanç - Din Sarmalı

Din ve inanç, aynı yerde duruyor gibi gözükse de, tanımlama, deneyimleme ve sosyal paylaşım açısından farklı kavrayışlara denk düşmektedir. Belirtilmesi gerekir ki, bu iki kavram tamamen örtüşebildiği gibi, tamamen farklı yönelimlere de karşılık gelebilmektedir. İnanç bireysel bir yaklaşımın kendinden menkul yapısı içerisinde var olabilmekteyken, din, kurumsal ve sosyal bağlamlar üzerinden ele alınması uygun düşen bir kavramdır. Antropolojik perspektiften bakılacak olduğunda, din, kurumsallaşmış ya da kurumsallaşmamış farklı yaklaşımları kapsayacak şekilde, görünmeyen ve kanıtlanamayan her türlü varlık fikrinin kabulü üzerinden tanımlanmaktayken, genel kavrayışta dinden kastedilenin “kitaplı dinler”le sınırlandırıldığı söylenebilir. Bu noktada, şamanik, animistik ritüeller dinin dışında tutulmakta, basit inanç kategorilerine yerleştirilmektedir. Söz konusu bakış açısı, inanç meselesini hem dinin kökeni ve temel unsuru olarak kabul etmekte, hem de inancı dinle kıyaslanacak olduğunda nahif bir içerikte görerek, hiyerarşik bir yapının alt basamaklarına oturtmaktadır. Temayülün, tanrının kavranışında, kitaplı dinlerin var olan gerçekliği yakaladığı yönünde olduğu, diğer kategoride olan dinlerin ise, daha çocuksu, gerçeğe yönelik farkındalığın tam keşfedilemediği ama isabetli girişimler olarak görüldüğü söylenebilir. Alandaki genel eğilim ise, inancın ilkselliği açısından taşıdığı önemi dışında, kapsayıcılığı ve aşkınlığın göstergesi, tezahürü olduğu üzerinden şekillenmektedir. Burada ilginç olan, kitaplı dinlerin tanrı gerçekliğine işaret etmesine karşın, inanç şemasının ortalarında yer aldığı ve aşılabilir olduğu yönündeki yaklaşımın göze çarpmasıdır.

Alan çalışması sırasında gerçekleştirdiğim sohbetlerde, dikkatimi çeken en önemli şeylerden biri, tanım olarak dinin inançtan farklı tutulması, dinden kastedilenin genel olarak kurumsal bir yapıyı işaret etmesiydi. Bir katılımcı, insanoğlunun, kendi zaafı dolayısıyla en azından şimdilik bir din çatısı altına alınması gerektiğini söylerken, dini tam anlamıyla işlevleri açısından değerlendirmektedir:

“Fakat insanın doğası yasalara karşı gelmeye meyilli. Bu kötü bir şey mi? Bence değil. Tamamen değil. Ama kısmen de değil. Çünkü insanın doğası zıtlıkla ilgili... Din bunun için gerekli. Henüz gerekli. Gerekli olmadığı zaman, insanlar zaten melaike olsa, birbirine kötülük yapmasa dine zaten ne gerek var? Dinin amacı insanları iyi yola götürmek” (E.L. 58, Erkek).

Bu anlatıda dikkat çeken, insanın olgunluğu açısından bir dinin kurallarına ve kuşatıcılığına gereksinim duyduğu yönündeki yaklaşımdır. Buradaki “henüz değil” ifadesi, insan doğasının kurallara karşı gelme eğiliminin aşılabilir bir yanı olduğunu vurgulamaktadır. Kitaplı dinlerin ve mezheplerin yasa koyucu ve yaptırım uygulayıcı yönüne yapılan vurgu, inancın manevi içeriğinden uzakta, örgütlü bir yapıyı işaret etmektedir. Bu noktada, insanda sözü edilen inanma ve tapınma eğiliminin bir mutabakat ve düzen arayışına yönelik olarak şekillenmesine aracılık etmektedir din. Dinî ritüeller de bu açıdan biriciklikleri değil, ortaklıkları üzerinden ele alınabilmektedir:

“Ama namaz kılma falan, bunların hepsi ritüel. Öteki de papaza gidip günah çıkartıyor. Hepsi aynı şey dedim ya, hepsinin bir karşılığı var. Bütün dinlerde aynı” (E.L. 58, Erkek).

Buradaki açıklamada, inanma eğiliminin evrenselliği ortaya konurken, dinsel kuralların da biçimsel farklılıklar gösterse de, öz ve amaç açısından örtüştüğü ifade edilmektedir. Katılımcının genel yaklaşımı, inancın özdeki gerçekliğe işaret ettiği, ancak sosyal anlamda kurallara riayet edilmesini sağlayan dinin ise, önemli bir işlevi olduğu yönündedir.

Bir başka anlatıda da, aynı şekilde farklı dinsel temrinlerin, hatta *New Age* kapsamında ele alabildiğimiz çeşitli etkinliklerin aslında birbiriyle aynı olduğu yönündeki yaklaşım desteklenmektedir. Burada önemsenen şey, biçimsel olandan, netleştirilmiş bir tanımdan ziyade, içeriğin örtüşmesidir:

“Ama mesela yoga, spor, meditasyon, namaz hiçbiri birbirinden farklı değil. Ama ben kişisel olarak namazı tercih ediyorum. Çünkü bu dünyaya nasıl geldiğimi bilmiyorsam da geldim. Üstüne de Kuran diye bir kitap indirdiler, kafama düştü. Ve bu kitap inerken de diyor ki, bu son versiyon. Bir sürü eski peygamberler geldi, adamlar geldi. Onların hepsi doğru, aslına ulaşırsan” (S.G. 45, Kadın).

Dinsel inancın biçimselliğinin göz ardı edilmesi, çeşitli dinler arasında aslında bir farklılık olmadığı yaklaşımını öne çıkarırken, inancın giderek daha özgür ve bireysel

yorumlara açık bir şekilde yaşanmakta olduğunu da göstermektedir. Alandaki genel bakışta, dinsel kuralların kısıtlayıcı ve bireysel yorumdan uzaklaştırıcı yanı egemen değildir. Kitaplı dinler, örtüşmeleri ve paralellikleri açısından değerlendirilirken, İslam dini de, aslında kuralların ve kısıtlamaların çok da önemli olmadığı yönünde bir bakışla ele alınmaktadır:

“Benim babam 1903 doğumluydu. Yani o dönemde o tarih kitaplarını okumuş bir insan. Annem mesela tam tersine namaz kıl, oruç tut kısmındayken baba, ‘hayır o okuyor en büyük ibadeti yapıyor. Zaten kendi ibadetini yapıyor. Ekstra üzerine yük bindirme. İşte insanın cenneti de cehennemi de bu dünyadadır, akşam kafanı yastığa koyduğun zaman vır vır etmiyorsa beyninin içi, cennettesin. Altı da birdir üstü de birdir, yerin. Ama üstü daha güzeldir’ gibi, böyle şeyler verdi. Hakikaten güzel değerler kazandım babamdan. Anneminki ezberci, ‘şunu ezberle bu duayı da ezberle. Yat, kalk bilmem ne’. Bana babamınki daha şey geldi, uygun, anneminki ise daha sert, daha ezberci ve klasik geldi ve babamın tarafına doğru kaydım. ‘Hani ben kimim?’ merakı var ya” (Y.Y. 57, Kadın).

Aynı katılımcı aşağıda ise, dinleri tanrısal gerçekliği algılamının ve bu gerçekliği kabul edip ona uygun yaşamının yolları olarak ele almaktadır. Dinlerin farklılığı, tanrı düşüncesini parçalamadığı gibi, tanrıya yaklaşmak için izlenen yolları gösterir buna göre:

“Bana göre baktığımda, hepsi aynı kapıya çıkıyor. Eğer sen kendi içinde neden geldiğini nereden geldiğini bulmuşsan, bir yaratana mı bağlısın, ne bileyim ölümden sonra ne olacak gibi sorulara holografik evrenden, kuantumdan, Kuran’dan İncil’den bir yanıtlar bulmuş ve kendini özünde tatmin etmişsen, sorun orda bitiyor. Ondan sonrası şeye kalmış. Güçlere kalmış. Dışarıdan bak özetle” (Y.Y. 57, Kadın).

“Ve inen ilk ayet ‘oku’ diyor. ‘Yap’ demiyor, ‘inşa et’ demiyor. ‘Yaşa’ demiyor. ‘Taş taş üstüne kur’ demiyor. ‘Koy’ demiyor. ‘Oku’ diyor. ‘Oku’ diyor, ‘anla’ diyor. Ben o ayetleri ilk okuduğumda, ‘ben iyi insan olacaktım’ diyordum. Tamam, ‘iyi insan ol’ diyor. Ama ilkönce ‘anla’ diyor iyi insan nasıl olunur. Şimdi bazen bakıyorsunuz. Kuran’ı okuyorsunuz, iyi bir insan Hz. Musa’dan bahsediyor, adam öldürdüğünden bahsediyor. Peygamber adam öldürdü. Diyorsunuz ki nasıl? O onu yaşadı, sonra ne yaşadı? Açılımı anlatıyor. Kendi tekâmülünü anlatıyor” (S.G. 45, Kadın).

İslam dini, bu anlatıda görüldüğü üzere, öğrenilen ve aktarılan kuralların geleneğe bağlı bir biçimde uygulanmasından ziyade, yoruma açık bir şekilde benimsenmektedir. Varoluşa, yokluğa, önceye ve sonraya ilişkin cevapların bulunabildiği bir alan

sağlamaktadır İslam dini. İnancın kendiliğindenliği ve mutlak bir kutsallığın somutlanabildiği bir kesişim sunması açısından İslam dini olumlanmaktadır. Ancak bireyin entelektüel bir bakış geliştirebilmesi ve bireyselliğini yaşatabilmesi bakımından bir önceki katılımcı, İslamiyet'in genelde gelenekler üzerinden, soru sorulmaksızın yaşandığını vurgularken, meselenin iki ayrı veçhesine dikkat çekmektedir:

“İslam iyi insan olmaktır. Kelime anlamlarını bildiğimiz zaman iş değişiyor. Yani İslamiyet iyi insan olma sanatıysa o başlığın altında durabilirim. Ama işte kalkıp da dört kadın alma başlığının altında durmam. Orada da kitabın bir kısmını kabul edip bir kısmını reddedince onlardan olmuyorsun filan hikâyesi var, iş iyice içinden çıkılmaz döner. Onun için hiçbir yere bulaşmadan kendi içinde sakin barışı yakaladığında... Ben şimdi köydeki ortamın içinde dindar insanlarla olmaktan ben rahatsız olmadığım gibi onlar da benden rahatsız olmuyor. Diyorum ‘bak abdestim yok’, saçım da açık, bunu okuyayım mı’, ‘a sen oku’ diyorlar. Şimdi bu, güzel bir şey. Yani ben ne onların o anlamdaki dindarlığından rahatsızım, ne onlar benim bu kadar din dışı durmamdan rahatsız. Hatta bazen onlar, benim onlardan daha çok bildiğimi düşünüyorlar. Bazen gizli namaz kıldığımı filan düşünüyorlar. ‘Sen göstermesen de’ deyip. Şimdi ama bütün bunun içinde bir varlık sürdürüyoruz” (Y.Y. 57, Kadın).

Tek tanrılı dinlerin, daha da genişletirsek dinsel oluşumların, bireyin tanrısallığı ve kutsal gerçekliği algılaması sürecinde bir basamak olduğu, dine ilişkin öne çıkan bakış olarak ele alınabilir. Öncesinde ele alındığı gibi, din, inançtan bağımsız olarak, ancak inanca ve Tanrı gerçeğine dayandırılarak insanları iyiye sevk etmek ve toplumları kontrol etmek için araçsallaşmış bir oluşum olarak da değerlendirilmekteydi. Bir yandan da aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi din, göksel olanın kavranışında şimdilik bir anlatım sunması, gerçekliğe ulaştırması bakımından da önemsenmektedir. Tarif edilen gerçeklikle yüzleşmeye hazır olmayan ya da bu gerçekliği algılamakta yetersiz olanlar için ideal bir basamak olarak görülmektedir din.

“Aslında spiritüel düşünce Hıristiyan veya Müslüman tasavvufuna benzer. Ama ondan çok daha ileride. Şeriat değildir bizim konuştuğumuz. Tasavvufun daha ileri dereceleridir. Şeriat tabii çok basittir. Ama şeriat kimin içindir? Daha üstünü anlamayacak, daha çocuksu insanlar, çocuksu bilinçler için herhalde. Ama o da çok yararlı. Ne kadar yararlı olduğunu da bilemiyorum ama” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Bu anlatıda göze çarpan, dinin bir inanç derinliği katması açısından bir işlev sahibi olduğu kadar, biçimsel, yalnızca üzerindeki örtünün kabulüyle bile idrak edilebilecek bir şey olduğu yönündeki kavrayıştır. Din, katılımcının benimsediği, sonrasında

üzerinde duracağımız spiritüel sistemle örtüşen, ancak derinlikleri açısından bu sistemin gerisinde kalan bir olgudur. Burada göze çarpan diğer şey, bilince yönelik yaklaşımdır. Kaldı ki bilinç, tıpkı kalp gibi, gerek spiritüel yaklaşımı benimseyenlerde, gerek diğer *New Age* yaklaşımlarında, bir idrak aşamasını tanımlaması açısından sıklıkla kullanılan bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilincin inancı kavrayış sürecindeki belirleyiciliği ve görüşmeci tarafından çocuksu sıfatıyla nitelenişi, bu noktada geçilmesi gereken aşamaları da haber vermektedir. Bu bakışa göre, çoğunlukla hazır olmayan bir insanlıktan söz edildiği not düşülebilir.

Dinin belli kalıplar üzerinden algılandığı ve genel anlamıyla o kalıpların kırılmaya çalışılmadığı, özellikle eğitimsiz kesim tarafından öğrenildiği haliyle deneyimlendiği yönündeki yaklaşım ise, inancın derinliğinden uzak bir yere konumlandırılarak tanımlanmaktadır:

“Canım onlar hiç merak bile etmiyor. Onlar ezbere okuyor. Bu okunacak, okuyorlar. Hocanın biri demiş ki, ‘20 kere okursan hayırlı olur’, 20 kere okuyorlar işte o kadar. Niye okuduklarını bilmeden yani. Ramazanda seyrettim. Namazı kılıyorlar, hemen teravihe gidiliyor, Kuranlar okunuyor... Öyle bir yapıyorlar ki bunu. O sırada ne huşusu var, ne algılama, ne idrak. Sadece yapılması gerektiği için yapıyorlar. Yani tabii bu olmamalı aslında. Diyorum ya, anladığın zaman çok güzel bir şey” (Y.Y. 57, Kadın).

Dini, inançtan ya da inancın objesi olarak görülen gerçeklik kavrayışından farklı bir yere konumlandıran ve bu anlamda dini dünyevi bağlamda ele alıp, kalıpların içinde olması dolayısıyla eleştiren bir katılımcı ise, dine bütüncül bir eleştiri getirmektedir:

“Ben pek inançlı değilim. Allaha inanıyorum ama dinlere inanmıyorum. Şekilsiz olana inanıyorum. Ona söyleyecek lafım yok, isterse beni yok eder. Ama insan beni yok edemez. Bilincimi yok edemez. Ben insan bilincinden daha üstün bir bilince sahip bir insanım; öyle düşünüyorum. Bir kadını zina yaptı diye taşıyorlarsa, benim için din değildir bu. Ancak töresel şey olabilir” (U.K. 38, Kadın).

Bu görüşmeci, dini dünyevi kurallar dizgesi ve biçimselliği yönünde her ne kadar eleştiriyorsa da, İslamiyet’i içeriği açısından ele almayı ve belirli İslami bakışları reddetmemeyi de önermektedir. Bu alıntıda dikkat çeken bir diğer nokta ise, genel eğilimin aksine konuşmacının inancının yoğunluğunu dinî inanç üzerinden derecelendirmesidir. İnanç, genel kavrayışa karşılık gelecek şekilde tek tanrılı bir dine

gönderme yapan bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Katılımcı gündelik dilin doğasından etkilenmiş, inançlı olmakla dindar olmayı aynı anlamda kullanmıştır. Kurumsal bir dine yönelik inancının olmayışıyla, belki de bir dil sürçmesiyle kendisini inançsız kategorisine itmektedir.

Aşağıdaki anlatı, dinin içsel süreci olumlaması, bu süreçte kişiyi derinleştirmesi ve yakınlaştırması açısından kabul edilebilir yanları olduğunu dile getirmektedir. Bu anlatıya göre, tanrı kavrayışına yönelten bir deneyim olarak, din, şekillerinden arındırılıp içselleştirilebilir bir şeye dönüşmektedir.

“İslamiyet kelimesini kullanmadım. Din kelimesini kullandım. İslamiyet ve din farklı şeyler. İslamiyet tasavvufun altında incelenebildiği için Bâtını tarafı var, içsel tarafı var. Hz. Ali ve Bektaşiler, Aleviler... O yönlerinden bahsetmedik. Burada da değişik tarikatlar var, şeyler var iyi anlamda. Hakikaten hepsini gördüm, birebir gördüm, yaşadım. Dönmenin, semanın o Allah bilincini nasıl yaşattığımı gördüm. Çok çok özel şeyler var. Ama bunları şekilci dinle kıyasladım ilk başta, anlattığım şekilci dinle” (U.K. 38, Kadın).

Katılımcıların İslam dinine yaklaşımları ve İslamiyet’i yaşayışlarına yakından bakıldığında, genel eğilim, dışlanmayan, reddedilmeyen ve inkâr edilmeyen bir İslam anlayışının olduğu yönündedir. Söz konusu anlayış, yoruma açık, kurallardan bağımsız bir yapı üzerine kurulmuştur. Kaldı ki, alanda benimsenmiş olan herhangi bir inanç, İslamiyet’le çelişkisi üzerinden ele alınmamakta, benimsenmiş olan inanç biçimi İslamiyet’e bir alternatif olarak görülmemektedir. Durum, diğer göksel dinler ve inanç sistemleri için de söz konusudur. Genellikle ulaşılan sonuç, tüm dinlerin ve inanç sistemlerinin ya da herhangi bir inanma halinin aynı gerçekliğe hizmet ettiği yönündedir. Dolayısıyla benimsenmiş olan bir inanç, yanlışlığı ile ilgili olarak yargılanmamakta, aynı amaca yürünen yollardan biri olarak görülmektedir. İnanç biçimleriyle ilgili yapılan seçimler, daha çok, yürünmesi tercih edilen yolun kişinin nahifliğini, birikimini, hayatla ve kendisiyle kurduğu ilişkileri, tekâmül düzeyini ortaya koyması ile ilgili göstergeler barındırdığı düşünüldüğü için önemsenmektedir.

Bir süre toplantılarını takip ettiğim bir derneğin yaklaşımları, İslamiyet’le kurulan ilişkinin içeriğini ortaya koymak açısından önemlidir. Dernek, oluşumunu İslamiyet üzerinden tanımlamamaktadır. Sahip olduğu çizginin daha çok spiritüalist yaklaşımla uygunluk içinde olduğu ifade edilebilir. Kuran üzerine yapılan çalışmaların Kuran’ın

gerçekte ne demek istediğine yönelik olması, spiritüalist bakışın çerçevesiyle örtüşmektedir. Dernek toplantılarının genellikle Kuran'da yer alan ayetlerin analizi üzerine yapılıyor olması, İslamiyet'in ne kadar önemsendiğini ve gerçekten anlaşılması, idrak edilmesi için sembol analizine dayalı çalışmalar yapılması gerektiği düşüncesinin belirginliğini göstermektedir. Katılımcıların İslamiyet'in reddine dair bir tutumları bulunmamaktadır. İtiraz, İslam'ın şekilci bir şekilde uygulanması ve bu şekilci yaklaşımın yeterli bulunmasına yöneliktir. Kuran'da söylenen her söz, anlatılan her hikâye, yapılan her uyarı, aynı zamanda sembolik bir değere sahiptir buna göre. İslam dininin gerçekten kavranması ise, bu sembollerin analizi üzerinden mümkün olacaktır. İslam dininin yaygınlıkla bilinen belli değerleri, bu yaklaşım kanalıyla değerlendirildiğinde, yanlış anlaşılmış ve gereksiz değil, yanlış yorumlanmış olmaları dolayısıyla yeniden ele alınmalıdır. Dolayısıyla, kıyamet, melek, kader gibi kavramlar, yeniden değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımlar bütününde, İslamiyet'in yorumlanması, yeni kurallar ve tapınma biçimleri ortaya koymadığı gibi, yeni bir İslam inancını da vazetmemektedir. Mesele, keşfedilmekte olan anlamın açığa çıkarılması ve Kuran'ın, İslami değerlerin gerçekten anlaşılması üzerinden kendisini ortaya koymaktadır. Bu çaba, Kuran'a dayalı yeni bir inanç örüntüsünü ortaya koymadığı gibi, çalışmaların, dinsel bir organizasyona dönüşme beklentisiyle ilişkisi de bulunmamaktadır. Toplantılar, ruhani bir içerikle değil de, entelektüel bir girişimle karakterize olmaktadır.

Alanın genelinde, İslamiyet'e ve Kuran'a dair yaklaşımlar, yukarıda sözü edilen içerikle genellikle örtüşmektedir. Kuran ve İslamiyet, içinde barındırdığı ve zahiri açıdan çok da fark edilebilir olduğu düşünülme, bilgelik içeren yanı sıra önemlidir ve kutsalın dünyadaki yansımalarından biridir. İslamiyet'le ilişkisi sınırlı olan ya da kendisini bu din üzerinden tanımlamayan katılımcılar dahi, inanç kategorisi ile ilgili bir bilgi ya da fikir aktarımında bulunurken Kuran'ı bir referans olarak kabul etmektedir. Genel olarak bakıldığında, Kuran ve İslamiyet, kapsayıcılığı açısından önemsenmekte ve benimsenmiş inancı destekleyen bir unsur olarak görülmektedir.

İslam diniyle kurulan ilişkide, en çok benimsenen yaklaşımın tasavvuf ekseninde şekillendiğini belirtmekte yarar bulunmaktadır. Tasavvuf, en genel tanımıyla gönül yoluyla ve irade gücüyle tanrıya ulaşmak anlamına gelmektedir (Hançerlioğlu, 2006:617). Tanrıya yakın olmak, tanrıyla bütünleşmek üzerine şekillenmiş olan

tasavvuf felsefesinin, bireysel dinciliğe dayandığını ifade edebiliriz (Hançerlioğlu, 2006:617). Nefis kontrolü, tanrıya ulaşmak yolunda derinleşmek gibi unsurlarla örülü olan tasavvufî yaklaşımın, bireysellik üzerine kurulu olması kaçınılmazdır. Dinî yaptırımların, kuralların, dış gerçekliğin askıya alındığı, yaratanın idrakine ilişkin birebir deneyimsel bir girişimin söz konusu olduğu bir dinsellik halinin her şeyden önce birey ekseninde şekillenmesi gerekmektedir. Tasavvufî deneyim, bu açıdan içrek, tanımlanamaz ve dönüştürücüdür. Bu ise, bireyin kutsalla olan ilişkisinde, yaşadığı öznel gerçekliğe karşılık gelir. Bireysellik, tanrıya ve mutlak gerçekliğe yakınlaşma, bu yakınlaşma girişimi içinde tekâmül etme gibi unsurların ifade bulduğu çerçevedir. Tasavvufî yaklaşımın temel olduğu kutsallık anlayışı, içrek olduğu kadar ilişkiseldir de. Bu ilişki, Allah'la bütünleşmek için gerçekleştirilen girişimin kendisidir.

Tasavvuf felsefesi ekseninde şekillenen bir inanç anlayışı ile spiritüalist, gizemci ya da birtakım kutsal enerjilerle çalışmalar yaparak kutsal alanla temas ettiğini düşünen bir kişi arasında önemli paralellikler bulunmaktadır. Kaldı ki, batıda tasavvuf felsefesi, çeşitli sufi gruplar tarafından benimsenmekte, diğer mistik inanışların yanında, yeni dinî akımlar arasında görülmektedir (Köse, 2011:17). Sözü edilen paralellikler, hem inancın pratiğe yönelik kısmında hem de felsefesinde, içeriğinde söz konusudur. Öncelikli olarak tasavvufun mistik boyutu, ele aldığımız inanç formlarının kaynağı olan alternatif bir gerçekliği deneyimleme durumuyla birebir ilişkilidir. Bu bakımdan, mistisizmi, kitaplı dinlerle diğer dinler arasında bir geçişkenlik sağlayacak önemli bir koridor olarak düşünmekte yarar bulunmaktadır. Zahiri olana duyuları kapatıp, algının dikkatini alternatif ve tecrübe edilmesi tarifi muğlâk bir derinleşme gerektiren bir başka gerçekliğe yönlendirmek, İslam düşüncesinden uzaklaştırmadığı gibi, alternatif bir inanç biçiminin de yolunu açmaktadır. Mutasavvıf için zahiri olandan uzaklaşmak, zahiri olanın reddi anlamına gelmez (Schimmel, 2012:34). Ancak Allah'ın yasalarının en derin anlamda uygulanması gerekir. Diğer yandan, yukarıda da değinildiği gibi İslamiyet'in yalnızca zahiri yanına odaklanan genel eğilimden ayrılan tasavvuf felsefesi, hakikate ulaşmak ve hakikatin idrakiyle beraber bütüne karışmak gibi bir yönelimle karakterize olan *New Age* inanç biçimleriyle uyumludur. Kaldı ki, tasavvufun yolunun ya da bir diğer deyişle tekâmül aşamalarının, şeriat, tarikat, marifet ve hakikatten oluştuğu düşünüldüğünde, alandaki katılımcıların İslamiyet'e ilişkin en çok eleştiri

getirdikleri unsurun, yaygın İslam inancının şeriatın uygulanmasıyla ilgili olması, anlam kazanmaktadır.

Diğer yandan, tasavvuf felsefesinin vahdet-i vücud üzerine şekillenen tanrı kavrayışıyla, ele aldığımız inanç formlarının tanrının kapsayıcılığı şeklinde indirgeyebileceğimiz tanrı kavrayışındaki ortaklık da bu yakınlığın nedenlerinden biridir. Tasavvuf, tevhid inancı yani Allah'ın birliği inancının bireysel olarak deneyimlenmesi üzerine kuruludur (Schimmel, 2012:36). Birlik kavramının ve bireysel deneyimin öneminin örtüştüğü bu iki alanın geçişkenlik göstermesi ve birbirini desteklemesi olağandır. Şeriatın öncelendiği bir İslamî anlayışla tasavvufi anlayış arasındaki önemli ayrımlardan birinin, Allah'a biat eden, kurallara uyan bir kul ile şeriatın yasalarını dışlamaksızın geride bırakıp, dünya yaşamını bir yolculuk aşaması olarak gören bir mutasavvıf olmak arasındaki fark olduğu söylenebilir. Mutasavvıf, kurallara riayet eden Allah'ın kulu olmaktan ayrılır ve kuralların üzerine inşa ettiği hakikati arama deneyiminde tekâmülün de yolunu aralamış olur. Bu yaklaşım, *New Age* inancının dinselliğinin ne kadar vurgulandığına bağlı olarak değişen tekâmül, gelişim, kişisel gelişim, kendini aşma kavramları için de geçerlidir. Dünyanın tekâmül için gerekli olan bir okul olduğu düşüncesi, tasavvuf felsefesinde olduğu gibi, *New Age* yaklaşımlar bütününde de söz konusudur.

New Age kapsamında ele aldığımız inançlar da, tasavvufi inanç da kutsal ve dünyevi arasındaki dengenin dikkate alındığı inanç biçimleridir. Ancak tasavvuf felsefesinin belli bir şekilde tanımladığı dünyevi hayat, *New Age* yaklaşımlarında çeşitlenmektedir. Öyle ki, kutsallık kategorisi ile birey arasında kurulan öznel ilişki, *New Age* kapsamındaki yaklaşımlarda bireysellik ve bireycilik arasında hareket eden bir sarkaçla işaret edilebilmektedir. Unutulmamalıdır ki, *New Age*, her ne kadar kutsallık kategorisinin temeli üzerine inşa ediliyor olsa da, kutsal unsurlar başarı, bunalım, kendini gerçekleştirilebilmek, travmaları geride bırakmak gibi dünyevi meselelerin çözümünde araçsallaşan bir yapıya da karşılık gelir. Tasavvuf, kutsal kategorisini bu anlamda araçsallaştırmaktan uzaktır. *New Age* inanışlarına göre tekâmül, kutsala ilişkin bir hedef olduğu gibi, dünyadaki halimizle ilgili reçetenin uygulanmasındaki birincil şarttır.

Alanda görüşme yaptığım katılımcıların genel olarak seküler bakışın yarattığı mesafe üzerinden İslamiyet'e bir bakış geliştirdikleri söylenebilir. Bu bakış, her şeyden önce duygusal anlamda bir dinselleşme ve maneviyatlaşmaya yol açmaktadır. İslamiyet'in pratiklerinden ziyade, yoruma dayalı içeriğiyle karakterize olan bir dinsellik biçimidir bu. Bu bağlamda, İslami yasakların, kuralların ve ibadetin öncelendiği ve belirleyici olduğu bir yapı söz konusu değildir. Ancak bu, ibadetin gereksiz ve şekilsel olduğu anlamına da gelmemektedir. İbadet, hem kutsal olanla yakınlaşma ve dolayısıyla derinleşmenin yolunu açması açısından, hem de insanın bedensel ve ruhsal şifa bulup bütünleşmesi açısından önemsenmektedir. Ancak İslam'ın gerektirdiği ibadetler, tanrısal ve kutsal olana yakınlaşmanın ve şifa bulmanın yollarından yalnızca biri olarak kabul edilmektedir. Yollar, biçimsel açıdan farklı olsa da, aynı özden kaynaklanması ve aynı amaca yönelik olması açısından birbirinden farklı bulunmamaktadır. Abdest alırken, bedene ve ruha enerji akışını mümkün kılan delikler olduğu ifade edilen "çarka"ların temizlendiği ya da namaz kılarken, yıldızların konumuyla yakalanan uyum dolayısıyla ruhta ve bedende radikal değişikliklerin mümkün olabildiği gibi düşünceleri destekleyen yaklaşımlar, şifa ve ritüel başlığında ele alınmıştır.

4.3. Kutsalın Belirşi

Bireyin inançla ilişkisinin doğuştan gelen bir duygu, bir bakıştan kaynaklandığı, inancın doğuşsal bir özellik olarak kabul edildiği, alanda hemfikir olunan belki de tek düşünceydi. İnanç, içeriğine bağlı olarak elbette kültürel ve sosyal çevre, aile gibi unsurların şekillenmesiyle karakterize oluyordu. Ancak özünde aynı olduğu varsayılabilir bir dokuya sahipti. Varlığı sorgulanamayacak bir netlikle kabul edilen inanca ilişkin yapılan yolculuk, en azından çıkış noktaları açısından bireyler arasında farklılıklar gösteriyordu.

Şu an bulunulan noktanın öncesinde, İslami bir eğitim, geleneksel örüntüye sahip bir aile, fizikötesine ilişkin deneyimlerin paylaşıldığı ortamlarda bulunmuş olma gibi dinsel ve manevi alanla örtüşen birtakım dinamikler olsa da, görüşülen bireylerin genel anlamda dinselliğin baskın olmadığı bir ortamdan geldiklerini söylemek mümkündür. Olgusal olarak, kaba hatlarıyla iki kategori olduğu söylenebilir. Bu kategorileri hayata, varoluşa ilişkin soruları sorunsallaştırma eğilimi taşıyan grupla, keskin bir olumsuz olayla başa çıkmak üzere arayışa girmiş olan grup şeklinde ayrıştırabiliriz. İlginç olan

ise, ilk gruptaki açıklama ve cevap ihtiyacının ve ikinci gruptaki çare arayışının yarattığı gerçeklik algısının bir örtüşme içinde olmasıdır.

Dine, duyu ötesine, maneviyata ve ampirik bulgularla işaret edilemeyen bir gerçeklik alanına yönelik ilginin ne zaman başladığı sorusuna cevabın, eğer keskin bir olumsuz olay gibi bir milat söz konusu değilse, daha çok bir “açıklama arayışı” gibi bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

“Şimdi şöyle, bir kere gizeme karşı, doğuştan gelen bir ilgim vardı. Gizemli şeyler de, din de olabilir, inanış, öğretiler olabilir, antik düşünceler olabilir. Atlantis gibi gizemli düşünceler her zaman ilgimi çekiyordu. Bunlar gizemli olduğuna göre alt yapısını merak ettim; şüphecilikten ziyade merak ettim, tabanı neye oturuyor... Analist yapım da var biraz onu anlamlandırmaya çalışıyordum, inanmaktan öte anlamak“ (A.Ç. 29, Erkek).

Bu anlatıda inanç eğiliminin kendiliğindenliği yönündeki anlayış dikkat çekmektedir. Ancak burada yoğun inanç duygusundan ziyade, bilinmeyene ilişkin merakın baskınlığı söz konusudur. Bilimin açıklayamadığı kategoride yer alan olguların, alternatif tarihsel anlatıların ve egzotik kültürlerin gizem örtüsü altında çok daha çekici durduğu söylenebilir. Peki, gizem neyi vaat ediyor olabilir? Burada, merak duygusunu kamçılayan şey, sır çözme iddiasıyla paralel gitmektedir. Var olan gerçekliğin, gerçekliğe ilişkin anlatıların sunabileceklerinin bittiği ya da sunduklarının zaten pırıltılı bir dünya yaratamadığı noktada gizem alanına başvurulmaktadır. Gizemsel anlatılar, bir yandan da gerçekliğin ve bireyin kendisinin varoluşunu bulanıklaştıran yoğun sisin kaldırılmasına aracılık edebilir. Belki de gizemin ortadan kalkmasıyla biz ortaya çıkacağız. Kalıntı bırakmamış ve tarih kitaplarında yerini almamış bir uygarlığı ararken basit bir kendilik olacak cevap. Bu anlatıda, gizeme olan ilgi, çözümlemeci bir eğilimin uzantısı olarak görülmekte, bu yönüyle inanç kategorisinin romantik içeriğinden uzak tutulmaktadır. Ancak bu ilginin takip ettiği hat ise, anlatı sahibi dışında diğer kaynak kişilerde olduğu gibi inanç kategorisini dışlamayan bir yöne evrilmektedir. Burada, inancın kapsadığı alanın sınırlarının belirsizleşmesinin emarelerini saptamak mümkündür.

İnanca yönelişin altında merak duygusu yatmasının dışında, kendiliğindenlik dinamiğinin netlikle vurgulandığı bir başka örnekte ise, görüştüğüm kişi, çocukluktan bu yana farklı olduğunu ifade etmekte, baktığı yönün hep başkalarının baktığından

farklı olduğunu dile getirmektedir. Astroloji pratiği içinde olan bu anlatı sahibi, doğuşsalık, kişilik ve diğer örüntüler arasında ilişki kurarken, inancın kendinden menkul yönünü kendi kişiliği üzerinden açıklamaktadır.

“Kendi adıma konuşacaksam, bir nedeni yok. Yani astrolojiyle daha profesyonel anlamda ilgilenmeye başladığımda hep geri dönüp hatıralarımı zorladım. Ben ilk takımyıldızımı ne zaman kurdum, onu izlemeye başladım? Geri dönüp arkadaşlarım hatırlattılar. Mesela ilkokul ikinci sınıfta okul öğretmenim söyledi. O hatırlattı, ‘hala ay köşesi yapıyor musun’ dedi. Ama kimse bana söylemedi; bu insiyaki, içten gelen bir şey. Sonra ‘Atatürk köşesinin yanına niye ay köşesi yapılmıyor’ diye okulu birbirine katmışım. Sonra gidip eve ay köşesi yapmışım. Niye? Bilmiyorum. Sonrasında daha da derine indim” (S.G. 45, Kadın).

Astrolojiye olan ilgisinin nedenini kendisinin de merak ettiğini ve buna ilişkin anılarını hatırlamak için kendisini zorladığını söyleyen bu katılımcı, ilginin insiyaki olmasını bir açıklama olarak ortaya koymaktadır. İlginin içten gelmesi ise, bizi içerinin ne olduğuna ilişkin soru sormaya yöneltmektedir. Gökyüzünde aranan takımyıldızlarla yeryüzündeki gerçeklik açıklanmaya çalışılmakta, yıldızların konumu bir analiz aracına dönüştürülmektedir. İlk anlatı sahibi ile bu anlatının sahibi arasındaki fark ise, bu noktada ortaya çıkmaktadır. İlkinde gizemi anlamaya yönelik olan merak, ikincisinde dünyayı ve gerçekliği anlamaya yönelik bir merak şeklinde farklılaşmakta, yeni bir gerçeklik arayışından ziyade, yeni bir açıklama arayışı biçiminde kendisini ortaya koymaktadır. Ancak her iki anlatı sahibi, analitik bakışa verdikleri önem üzerinden ortak bir düzleme oturmaktadır.

Bu anlatılar, inancın keşfi ya da zaten var olan, aile tarafından verili doğal ortamda sorgulanmaksızın içselleştirilmiş inancın ortak bir havuzdan çıkarılıp, bireysel bir bakışla yeniden biçimlendiriliş hikâyesine merak ve doğal eğilim unsurları açısından örnek teşkil etmektedir. Aşağıdaki anlatılar ise, deneyim ve tanıklık üzerinden sahip olunan inanma haline örneklerdir:

“Ben çok tartışırdım annemle de. Annem bazen kendi fikrini savunmak için Kuran’da da böyle yazıyor derdi. İşte o zaman ben çok fazla kızardım. Gençken çok öfkeliydim. ‘Öyleyse ben o kitabı tanımıyorum’ diyecek kadar ileri gittim. Ve tabii sonra çok üzülüm. Gerçekten insan inandığı zaman bir sezgi kapısı daima açık. Ve ben o büyük âlemden ihtar aldığımı hissettim. Bazı olaylar oldu. O sözden sonra. Küçük bir yangın çıktı evimde. Hemen olayın arkasından meydana geldi. Ben onunla bağlantılı olduğunu düşündüm. Her zaman geleceğe dair, hep geleceğe dair rüyalar

görmüşümdür. Hatta bazen sınavda sorulacak soruları gördüğüm olmuştur. Bazen hiç bilmediğim bir sorunun cevabını tıklar tıklar kâğıda yazdığım olmuştur. Ama tabii bu benim zaten var olan inancımı daha büyütüyor” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Gençlik döneminde, zaten var olan verili inancın, daha doğrusu dinin sorgulanması bir karmaşa yaratmış, kutsal bir uyarı olarak kabul edilen deneyim, inanç duygusunun içsel bir süreç üzerinden derinleşmesine yol açmıştır. Burada ilginç olan, dine yönelik eleştirinin altında yatan nedenin öfkeli olma haliyle açıklanmasıdır. İnanç, sevmeye kapasitesinin artışıyla paralel olarak ortaya çıkan bir şeyse, öfkenin hâkim olduğu bir ruhsal yapıda inancın sorgulanması mümkün olacak, en azından inanç kategorisine ait düşünceler ve değerler eleştirilebilir olacaktır bu anlayışa göre. Görüşmeci, inanma ve işaretleri görebilme durumu arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman inkâr etmediğini belirtmiştir.

İnanç ve görebilmek arasındaki ilişki, alan çalışması sırasında özellikle üzerinde durulan ayrıntılardan biri olarak dikkat çekmektedir. Görebilmek, bu anlamda sezgisel bir sürece işaret eder. Yetenekle ilişkili olmadığı gibi, önceden verili olan, doğuştan gelen bir güçten de kaynaklanmaz sözü edilen görebilme. Görebilmek, daha ziyade niyet etme ve inkâr etmeme altyapısı üzerine kurulu bir beceridir. Diğer yandan, sözü edilen görme eyleminin sınanabilirliği de bulunmamaktadır. Öznel bir yaşantının tarif edilemezliği ve sınanamazlığının güvencesi altında olan bu deneyim, tikel bir kavrayışta karşılık bulmaktadır. Gerçekten de görme eyleminin objesi olan şeyin değişkenliği, görmenin tikel bir kavrayış olmasının göstergelerinden biridir. Bir bakışa göre, görme eylemi duyu ötesine işaret ediyorken, bir başka bakışa göre zaten var olan bir görüngünün, farklı bir gerçekliğin yorumu olarak öne çıkmasını sağlayan bir durumdur. Görmek, deneyim, sezgi ve yorumu kapsayan karmaşık bir süreci anlatır bu noktada. Diğer yandan da görebilme becerisi, klişelerden kurtulmaya cesaret etme, etiketleri çıkarıp atma, yalınlığın anlatımı olarak çıplaklık, korkularla baş edebilme cesareti ile anlamlandırılan ve zaten var olanı bulup çıkarmaya işaret eden bir eylem olarak algılanmaktadır.

Ancak baskın olan eğilimin, hayatı anlamlandırma biçimi ve alternatif bir pencereden görme iddiası şeklinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Sunulu olan gerçeklik

tanımının ve bu tanımın sunduklarıyla netleşen bir dünya tasavvurunun yetmediği noktada, yeni bir kapı aralanmaya başlamaktadır.

Bu anlatının sahibi olan kişi, inancını hiç sorgulamadığı halde, dine ilişkin olumsuzlayıcı sorular yöneltmiş, itirazlar geliştirmiş, ancak işaretler ya da kendi ifadesiyle, uyarılar sonucu başka bir inanç perspektifine sahip olmuştur. Diğer yandan, alanda yaptığım görüşmelerde inanca ilişkin ruh halinin nedensizliğine yönelik genel bir kabulün hâkim olduğu söylenebilir. Görüştüğüm bir başka kişinin inanç öyküsünün ilk şekillenişine ilişkin anlattıkları da benzer bir duruma işaret etmektedir:

“Kendi hayatımla ilgili gözlemlerim ve deneyimlerimle başladım. Ben bunu kendime yakın bulduğum anneme anlattım. Annem dedi ki, baban da böyle deneyimler yaşırdı. Büyük dedem de yaşarmış, herkese yardım edermiş. Yüce bir ruhtu. Büyük bir ruhtu. Herkese yardım ederdi. Onun için doğal olduğunu söyledi. Ama ben dedim ki, ben böyle şeylere açık olmak istemiyorum, hep genelde kendimi kapattım. Ta ki kendi başıma bir şey gelene kadar” (İ.E. 52, Kadın).

Bu anlatıda, bir üsttekinden farklı olarak görmek, verili ve bir noktadan sonra kaçınılmaz hale gelen bir durum olarak algılanmaktadır. Telefon bağlantısının kolay olmadığı bir dönemde babanın ölümünden haberdar ettiği düşünülen mistik deneyim, baba kaybının yarattığı travma dışında, kabul edilen gerçeklik algısının sorgulanmasına neden olmuştur. Doğal bir şey olarak kabul edilmesi gereken ve aileden geldiği söylenen duyu ötesi algı deneyimi, bu anlatıda ailesel bir özellik olarak yorumlanmıştır. Bu özellik, kutsal alanın baskınlığına neden olmamakta, dünyevi hayatın düzeni üzerinden yaşanan gerçekliğin yasalarından ve genel kabullerden vazgeçilmek istenmemektedir. Ancak bu deneyim, aile içinde anlatıla gelen bir algı halinin sorgulanmasını sona erdirmiş ve kabullenilmesine yol açmıştır. Yaşanan deneyim, pratik anlamda anlatı sahibinin bir aşırılık göstermeden farklı zamanlarda dinsel ve mistik olarak adlandırabileceğimiz toplantılara katılmasına neden olmuştur. Görebilmeye dair çeşitlilik gösteren bu yaklaşımlara gelince, algının bu anlamda açık olması, farklılaşma ve üstün olma anlamına gelmemektedir. Ancak görebilmeye ilişkin yaklaşımların altı eşelendiğinde, olumsuz ve engelleyici belli psikolojik durumların aşılması gerektiği yönünde bir koşula bağlı olduğunun düşünüldüğü sonucuna varılmaktadır. Bir diğer deyişle, açık bir üstünlük hali olmasa da aşmışlığın bir belirtisi olarak da algılanabilmektedir görebilmek.

Alanda gördüğüm kişilerin inanç sahibi olmalarının sonradan gelişen bir durum olmadığı, tanrı kavramına ve dine ilişkin radikal sorgulamalarda bulunmadıkları, genel bir durum olarak saptanmaktadır. Daha çok gözlemlenen şey, zaten var olan inanma halinin içerik ve biçim değiştirdiği yönündedir. Durumu karakterize eden, inanan kişilerin öncesinde pasif bir inanma hali içindeyken, mevcut halleriyle aktif, yaratıcı ve yorumlayıcı bir etkinlik içinde olduklarıdır. Zaten verili olan, içinde ne şekilde yer alınacağı saptanmış bir inanç örüntüsü, yerini bireyin kendisini ve dünyayı yeniden yorumladığı bir inanç biçimine bırakmıştır.

Alanda inançsızlığın inançla net bir şekilde yer değiştirmesi durumuna, bir kişi dışında hiç kimsede rastlanmamıştır. Buna dair yapılan saptamalar daha çok medyadan elde edilen anlatılar üzerinden görülebilir haldedir. Yalnızca bir kişi, öncesinde bir inanç sahibi olmadığı yönünde açıklamada bulunmuştur.

“O zamanlar kendimi sosyalist olarak görüyordum ve dünyayı sosyalistlerin değiştireceğine inanıyordum. İnternette kurduğum web sitesinde sosyalizm ve içinde bulunduğumuz siyasal düzen üzerine yazdıklarımı yayınlardım. Çok da ilgi görürdü bu yazdıklarım. Okumadığım kitap, tanımadığım teorisyen yoktu. Dünyadaki adaletsizliğin ancak bu teorilerin uygulanmasıyla ortadan kalkacağına inanıyordum. Şimdi ise insanların kaderinin sevgisizlik ve geçmişten getirdikleri olumsuzluklar tarafından belirlendiğini biliyorum” (İ.L. 33, Kadın).

Almanya’da yaşamış ve eğitimini Almanya’da almış bu anlatı sahibi, kırılma noktasını, aile içindeki mutsuzluğu fark edip kabul ettiği bir süreç üzerinden tanımlamaktadır. Almanya’da sahip olduğu geleneksel örüntüyü koruyarak varlığını sürdüren bir ailenin kızı olarak alternatif bir bakış açısına sahip olma becerisinin onu şekillendirdiğini söylemektedir. İlginç olan, şu an ruhlardaki olumsuz tortuları ayıklayıp attığı, ruhun taşıdığına inandığı, ruhu sömüren ve hastalanmasına neden olup bireyin hayata bakışını olumsuz anlamda etkileyen, körleştiren negatiflikleri temizlediği bir şaman faaliyeti içinde olmasıdır. Sosyalizmin ve bu kategoride yer alan analiz ve açıklama araçlarının tek katmanlı bir bakışla paralel geliştiğini söyleyen bu modern şaman, dinsel etkinliğini ölümlerle işbirliği yaparak sürdürmektedir. Dünyaya iyi gelecek ve insanın şifa bulmasını sağlayacak, belki de öfkesinden arındıracak, kendi üzerine eğilme becerisi verecek olan, bireyin kendisi ve dünya arasında akışkan bir kanal yaratma girişimi, bu faaliyetler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu anlatıyı dinlerken, kendimi çocuk,

karşımdakini belli şeyleri geride bırakmış ve gerçek anlamda büyümüş gibi hissetmeme neden olan algı, görüştüğüm kişinin gerçeklik ve gerçekliğin yorumlanması üzerine kendisini nasıl farklı katmanlara yerleştirdiğini gösteriyordu. Muhtemelen ben, üzerinde çalıştığım tezi kendisini tekrar eden analiz araçlarıyla açıklamaya çalışan, bir anlamda totoloji yapan nahif bir araştırmacıyım. İncanın ulaştırabileceği mistik, salt gerçekliği anlamaktan uzaktım.

İncanın ortaya çıkması ve biçim değiştirmesiyle ilgili bir diğer kategori de hayatın içinde keskin bir değişim, olumsuz bir olay yaşayan ya da içinde bulunduğu hayatla ilgili hoşnutsuzlukları olan bireylerden oluşmaktadır. Bu durum, bir hastalık sahibi olmakla, ölümle bir şekilde karşı karşıya gelmekle ortaya çıkabileceği gibi, anne olmak gibi radikal bir değişiklikle de kendisini gösterebilmektedir. Annelik örneği, bu açıdan anlamlıdır. Anneliğin seküler bir dünya tasarımında bile kutsal isnatlar üzerinden tanımlandığı ve ancak deneyim üzerinden anlaşılabilir bir şey olduğu, farklı bir bakış açısı ve hayatı farklı bir şekilde yorumlama yeteneği kazandırdığı yönündeki genel anlayış dolayısıyla, anneliğin kutsala daha dikkatli bakmak yönünde ivmelendirdiğinin düşünülmesi, çok da şaşırtıcı değildir.

“O zaman yoga öğretmeni oldum. Yani o zaman başladı benim bu tarz bir şeyim. Ama ondan öncesi şöyle: çocuğumla başladı. Genelde çocuklarıyla insanlar açılım yapıyorlar. Çünkü çocukları olduğu zaman insanlar sanki kendilerini yeniden doğmuş gibi hissediyorlar ve ona bir anlam yüklüyorlar yani o çocuğun melek olduğuna, cennetten geldiğine, dünyadan... Belki bu dünyanın stresinden, zorluklarından ayrı bir şey olduğunu düşünerek.. Ben de o annelerden biriyim işte” (U.K. 38, Kadın).

Bu anlatının sahibi, değişimini annelik üzerinden tanımlarken, anneliği metaforik açıdan yeniden doğuş üzerinden anlamlandırmaktadır. Yüklenen bu anlam, kutsal bir alana geçiş eğiliminin somutlaşmasının dışında, anneliğin farklı bir hayat düzenini de ortaya koyduğunu göstermesi açısından sembolik bir değere sahiptir. Hamilelik sürecinin yaşattığı regresif deneyim, bireyin kendisine ve dünyaya bakışında geçmişinden taşımış olduğu ve üstünü kapatarak biriktirdiği unsurların öne çıkması açısından da önemlidir. Anne olmak, o ana kadar biriktirilenlerin, ertelenenlerin ve üstü örtülenlerin açığa çıktığı ana denk gelir. Diğer yandan, annelik, bireyin kendisini olumlayarak tanımlamasında ve varoluşuna ilişkin konumunu sağlamlaştırmasında araçsal bir değere sahiptir. Kutsalın belirişi, kutsallığı verili bir duygu üzerinden

yaşanmaktadır. Anlatı sahibinin çocuğunu *New Age* yaklaşımının öncelediği, önceki kuşaklardan farklı bir donanımla dünyaya geldikleri varsayılan “kristal çocuk” olarak da görmesi, hem birey hem anne olarak kendisini özel bir konumda algılamasını sağlamakta, böyle bir çocuğun sahibi olduğu için bir misyonu olduğunu düşünmektedir. Belirtilmelidir ki, kristal çocuk olarak dünyaya gelmenin dönemsel bir şey olduğu, üstünlük ve seçilmiş olmakla ilgili bir durumdan kaynaklanmadığı yönündeki görüşü, bu farklılık algısının hiyerarşik bir karşılığa yol açmadığı yönündedir. Burada altı çizilmesi gereken şey, katılımcının değişim biçiminde teşhis ettiği durumun tanığı ve aktörü olarak kendisine biçtiğı rolün, hayatı anlamlandırmasında ve yeniden düzenlemesinde nasıl bir etkide bulunduğudır.

“Hiç bakmadım, sizin gibi bakıyordum, sizin nasıl baktığınızı bilmiyorum ne bilgilere sahip olduğunuzu bilmiyorum ama sizin gibi yapıyordum” (U.K. 38, Kadın).

Aynı kişinin öncesi ve sonrasına ilişkin saptaması bu kadar nettir. Burada belli bir tasnif eğiliminin varlığı da göze çarpmaktadır. Benim gibi, yani bir araştırmanın içinde, analitik bir bakışa sahip olan, insanı belli bir araştırma sistematiğı içinde anlamaya çalışan biri iken, standart bir bakışı geride bıraktığını belirtmekte, yoga eğitimiyle başlayan yeni bir sürecin parçası olduğunu dile getirmekte, eğitim ve iş hayatı odaklı bir yaşam pratiğinden uzaklaşıp, evrenin adalet anlayışı içinde kendisine yeni bir konum saptamaktadır. Bu katılımcı, *New Age* öğretileri ile yoga aracılığıyla tanıştıktan sonra reiki, astroloji gibi farklı faaliyetlerde bulunmasının yanı sıra, Hindistan’da düzenlenen konferanslara katılmıştır.

Hayatı sorgulamanın, dolayısıyla yeni anlamlar üretmenin kutsallık kategorisine yönelmede etkin bir rol oynadığından yukarıda söz etmiştik. Bu sorgulamanın salt öznel deneyimden kaynaklanmadığı, yaşanılan hayata dair çıkışsızlıklarla şekillenmediğı, tanıklık ve dış dünyaya ilişkin deneyimlerle ilgili olabildiğı de bir diğer katılımcının ifadeleri üzerinden kendisini göstermektedir:

“Benim bu konularla fazla sorgulayıp ilgilenmeye başladığım zaman depremlerle uğraşmaya başladığım, arama kurtarmayla uğraşmaya başladığım zaman oldu. Bir deprem görüyorum kırk beş saniye sürmüş. Kırk beş saniyede adamın işi gitmiş, evi gitmiş, arabası gitmiş, çocuğı gitmiş. Adam orada. Şimdi ne oldu yani? Bütün hayatını buna kurguladıysan... Bu kadar geçici bir şeye kurgulanmış şey ne kadar gerçek

olabilir? Bu ‘başka bir şey var’ı sorguluyor. Dünyada çok fazla yer görmüş olmak da çok önemli. Sadece kendi kentinde yaşayan bir insanın dünya algılamasıyla yirmi yedi tane ülkede yaklaşık yetmiş beş tane kent gezmiş bir insanın algılaması farklı. O yüzden ben başka bir şey görüyorum insana baktığım zaman” (Z.Z. 38, Erkek).

Kitlesel ölümlere tanıklık, farklı kültürlerin, coğrafyaların sıra dışı deneyimlerine dâhil olmak, katılımcıda gerçekliğin salt görünür ya da tanımlanabilir olmasının dışında bir alana kaydığı düşüncesini desteklemiştir. Hayatın işleyişi içerisinde meslek sahibi olmanın, aile kurmanın, mülk edinmenin birkaç saniye içinde anlamını yitirebilirliği ve buna ilişkin yaşadığı çok sayıda tanıklık, öncesinde de ilgi duyduğunu belirttiği kutsal alana daha yoğun bir bakış geliştirmesine neden olmuştur. Burada not düşülmesi gereken diğer ayrıntı, katılımcının farklı kültürleri gözleme olanağı dolayısıyla karşılaştırma yaptığını dile getirmesidir. Kendi kutsallık algısı, farklı kültürel örüntülerin dışında olan dışlamayıcı, evrensel bir kavrayışa denk gelmektedir.

Hayatı dini, manevi ve kutsal kategorisi üzerinden yorumlama, bu unsurları hayata bakışta etkin bir dinamiğe dönüştürme eğiliminde bir diğer etken ise, başta hastalıklar olmak üzere, olumsuz olaylar olarak ele alınabilir. Kanser teşhisi konduktan sonra iyileşme sürecinde alternatif, tamamlayıcı gibi sıfatlar üzerinden, batı tıbbına göre ilişkilendirilen şifa yöntemlerini denemiş ve süreçten tamamen yeni bir inanç dizgesinin bir parçası olarak çıkmış bir katılımcı, bu sürecin hayatını yeniden anlamlandırmasına neden olduğunu belirtmektedir. İyileşme yalnız hastalık açısından değil, hayatı öfke, kızgınlık gibi olumsuzluklardan arındırarak hayatın bütününde olumluya yönelik ayıklamalara aracılık etmesi açısından belirleyici olan bir süreç olarak dile getirilmiştir. Görüştüğüm bu kişi, hastalığıyla birlikte tanıştığı şifa uygulamaları sonrası, gündelik hayatını, benimsediği Hint öğretisi üzerinden şekillendirmekte, dahil olduğu inanç sistemiyle ilgili günlük temrinleri uygulamakta, düzenli olarak meditasyon yapmakta, bir yandan da eğitimlik yaparak kendisini bu anlamda misyon sahibi olarak görmektedir.

Bu örnekteki keskin dönüşüm, yine kanser tedavisi sırasında dinsel öğretilerle tanışmış olan, görüştüğüm bir başka katılımcıda bu denli net yaşanmamıştır. Eşinin ısrarları sonucu okuduğu kitaplar ve dinleyici olarak katıldığı toplantılar sonrası manevi bir dönüşüm yaşadığını söyleyen bu kişi, sonradan keşfetmiş olduğu bu alanın gerçekliği,

getirdiği açıklamalar, önerdiği yaşam tarzına karşı en azından kabullenici ve değer verici bir tutum içindedir. Bu bakışta belli bir inanç sistemine aidiyet söz konusu olmamakla birlikte, kutsal alanın varlığı kabul edilmiş ve sınırlarının genişliğine ilişkin bir keşfediş süreci yaşanmıştır. Katılımcı, önyargıların ortadan kalktığı bir süreç olarak ele aldığı bu değişimi tanımlarken, içine girdiği yeni dünyada kendisine yüceltici ya da farklılaştırıcı bir paye vermemektedir. Net bir şekilde hastalığı ve eşinin ısrarlarının olmaması halinde böyle bir arayışa girmeyeceğini söylemiş, basit, sıradan olarak nitelediği ölüm korkusunu yaşamamış olması halinde eski bakış açısında bir farklılaşma olmayacağını da dile getirmiştir.

“Eğer insanlar bu alternatif konulara giriyorsa ki, biz bunlara spiritüel konular diyoruz kısaca, insan fizik dünyadan metafizik dünyaya geçiş yapabiliyorsa, fizik dünyası ciddi bir duvara çarpmıştır. Bu ne bileyim, benim yaşadığım kanser olabilir, eş kaybı olabilir. Fiziksel olarak büyük iflaslar olabilir. Büyük boşluklar olabilir. Büyük travmalar diyelim, fiziksel ve ruhsal... Bu olmadan insan metafizik dünyaya kolay kolay sıçrayamaz. Bulunduğu dünyada yaşamaya kalmaya devam eder ve kalışında ısrar eder. Hiç kimse aptal değil, bir bilinenden, bir bilinmeyene atlayacak kadar” (E.D. 63, Erkek).

Hayatta yaşanan açmazların, bireyi yeni bir gerçeklik arayışına yöneltmesi özellikle çözümlerin ya da bireyin çözüm üretme kapasitesinin tükendiği noktada beklenebilecek bir yönelimdir. Problemin çözülemediği aşamada sorulan sorular ve cevap arayışları, anlamlar dünyasının yeniden inşasıyla sonuçlanmasına neden olacaktır. Mevcut gerçekliğin sınırlarının belirginliği, yaşanan sorunu anlamlandırmada ve çözüm üretmede kısıtlayıcıdır. Özellikle doyumun azaldığı, geleceğe yönelik perspektifin daraldığı ve kişinin benlik algısının sarsıntıya uğradığı noktalarda kutsal kategorisinin farklı katmanları, yeni açıklama ve anlamlandırma kategorileri sağlaması açısından çeldiricidir.

Bir başka katılımcının “*New Age* akımına kapılmak” olarak adlandırdığı süreç, bu açıdan belirgin karakteristikler taşımaktadır. İntiharın eşiğinde depresif bir duygu durumu içindeyken bu alana geçiş yaptığını söyleyen katılımcının kim olduğuna, neden içinde bulunduğu hayatı yaşadığına, neden bir başka ailenin insanı olarak dünyaya gelmediğine yönelik soruları ve bu sorularla beraber gittikçe ağır basan anlamsızlık duygusu, katılımcının geçmişini aktarırken özellikle üzerinde durduğu tablonun detaylarını oluşturmaktaydı. Zaman zaman somut girişimlere dönüşen intihar isteği ve

yaşanan yoğun korkuların, anlamsızlık duygusu şeklinde ifade bulması, anlatılarında göze çarpan bir ayrıntıdır. Aldığı psikolojik yardımı sıkıntısını dillendiremediği için sürdürmediğini ifade eden katılımcının intiharını ertelerek gittiği bir *New Age* toplantısının bu anlamda dönüm noktası olması dikkat çekicidir:

“Orada enerjiyi anladım ben ve o enerjiyi anlayınca ölmeyi unuttum ben, intihar etmeyi falan, hepsini. Sonra eve geldim, toplantıdan çıkınca eve uçarak geldim, yani ‘böyle bir şey bir şey bir şey var’ diyerek. Hani beni sıkıştırdığım noktadan çıkaracak bir şey var. Şöyle bir söz vardı ‘bir doğduğunuz gün vardı, bir de neden doğduğunuzu anladığımız gün’. Ben neden doğduğumu anladığım. Yani yeniden doğduğumu hissettim. Böyle başladı. Ölmeyi unutup, yeniden yaşamaya başladım. Sonra arkasından arkadaşımın din, iman, Yeni çağ ile ilgili okumaya başladım. O zamana kadar bilmiyordum, kitap da okumuyordum, kendi mutsuzluğumla odaklı olduğum için. Okuduklarımı da anlamıyordum zaten. Sonra, bu ilk toplantıdan sonra benim yeni çağ akımının içine girmiş olmam başladı” (Ü.N. 46, Kadın).

Bu anlatı sahibinde kutsala yönelik yeni bir arayışa girmeye neden olan iki faktör bir araya gelmiştir: Varoluşa ilişkin açıklama ihtiyacı ve intihara sürükleyecek denli güçlü bir bunalım hali. Örnek bu anlamda tipiktir. Hayatta yaşanan kırılmaların varoluşsal soruları yüzeye çıkarması, içinde bulunulan süreçle yakından ilişkilidir. Bir kırılmanın gerçekleşmesi için, belli bir hatta devam eden ve bir sürekliliği olan bir hayat kurgusu beklenir. Ancak yukarıdaki anlatıda gidilen yolun çeşitli çatallanmalar gösterdiği ve arayışın bu çatallanmaların kendisi olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Dikkat çeken bir başka nokta, anlatı sahibinin uyanış ve dönüşüm hikâyesini, hissettiğini dile getirdiği enerji üzerine kurmasıdır. Keşif, yeni bilgilerle, yeni tanışılan insanlarla, dâhil olunan bir grubun öğretileri ile değil, sıra dışı bir enerji deneyimiyle başlamıştır anlatı sahibine göre. Başlangıç noktası, kutsala ait bir görüngüyle direkt bir karşılaşma anı ile mimlenmiştir. Enerjinin ve dolayısıyla yeni gerçekliğin keşfi, büyük bir heyecanla anlatılmış, gerçek anlamda “dünyada olma” halinin miladı olarak görülmüştür. Yine yaşadığı ağır bedensel ve psikolojik sorunlar dolayısıyla enerji çalışmalarına yönelerek bu alana girdiğini dile getiren bir başka katılımcı da enerji deneyiminden söz etmekte, bu deneyim sırasında yaşadığı ısınma, uyuşma, yanma gibi bedensel değişimleri enerjinin varlığının kanıtı olarak gördüğünü dile getirmektedir. Bedensel ve duygusal yoğunlaşma sonucu yaşanan deneyimler, hem kutsalın emareleri olarak görülmekte,

hem de ampirik yollarla saptanamayan bir gerçekliğin kapılarını aralaması açısından önemsenmektedir.

Öncesinde de belirttiğim gibi, inanç zaten varken, en azından yokluğu ya da varlığına dair bir sorgulama gerçekleşmiyorken, süreçsel ya da keskin bir olaya bağlı olarak kendisini ortaya koymaktadır. İnancın ortaya çıkışı yeni bir yorum olarak ve inancı taşıyan bireyin özneliğiyle paralel ve genellikle kısıtlayıcı hatların olmadığı bir şekilde tezahür etmektedir. Bu durum, haliyle, katılımcıların neden İslam dini üzerine kurulu bir yaklaşımı benimsemedikleri ve İslamiyet'e ilişkin unsurları dışlamasalar dahi çoğu zaman bireysel bir yeni inanç formu inşa ettiklerinin de nedenlerini ortaya koymaktadır. Yaşanılan hayatla ilgili hoşnutsuzluklar, kendini ifade etmek için yol arayışları, içinde bulunulan dünyayı anlamaya ve çözmeye yetecek bir açıklamanın bulunamayışı gibi nedenlerle dini metinler ve felsefe araçsallaştırılmakta, bireyi kendisini özgür hissettiği yorumlama olanaklarına ulaştırmaktadır. Bu değişimin altında yatan nedenler çeşitlidir.

4.4. Görünürleşen Kutsal

Hayatımızı, hedeflerimiz, kişiliğimiz ve öznel koşullarımız gibi dinamiklerin paralelinde gündelik hayatın gerekleri üzerinden tasarlarız: Yaşadığımız şehir, içinde bulunduğumuz ekonomik düzen, bireysel açıdan sahip olduğumuz ekonomik durum vs. Hayatın bütününe yaşarken kuşatılmış olduğumuz karmaşa içinde farkına vararak ya da varmaksızın, başa çıkma stratejileri geliştiririz. Bu stratejiler, genel hatlarıyla bakıldığında, bilinçli olarak yapılmış derinlikli bir açıklamaya dayanmak zorunda olan stratejiler değildir. Geçmişten getirilen örüntülerin oluşturduğu altyapının etkileşimi yoluyla ve psikolojik taleplerin itkisiyle ortaya çıkan bir mekanizmayla ilişkilendirilebilir bu durum. Başa çıkamamanın ya da olası olumsuzlukların yarattığı sisin dağılmasına yardımcı olacak stratejilerdir bunlar.

Kutsalın oluşturduğu kategorinin içeriğine bakılacak olduğunda, sezginin belirleyici olduğu tanrısallık ve aşkınlıkla ilişkili gerçeklik algısının gündelik hayatın ayrıntılarındaki etkisini gözlemlemek giderek mümkün olmaktadır. Gündelik hayatın dilindeki konumu zaman içinde geniş bir yer tutmaya başlamış olan enerji kelimesi, bu açıdan anlamlı bir göstergedir. Enerjinin negatif ve pozitif kategori üzerinden yeniden yorumlandığı bu hali, aslında bireyin ruh halini tanımlaması, kendisini kuşatan ortam ya da diyalogda bulunduğu kişilere ilişkin duygularını dışa vurması açısından işlevsel

bir can simidi gibi durmaktadır. Bir ortamda bulunmaktan sıkılmanın, o ortama ilişkin bir anksiyete yaşamının, herhangi birine karşı olumsuz duyguları açığa vurmanın bireyi yetersiz, çocuksu ve kendi odaklı bir yapıya sahip göstereceği noktada, hissedilen enerjinin etkisine ilişkin girilen paylaşım, bireyi içinde bulunduğu ruh durumundan ve gözlemlerinden muaf tutmaktadır. Var olduğu iddia edilen, evren içinde bir akışa sahip olduğu varsayılan ve kutsal bir öze ilişkilendirilen enerjiyi bir referans noktası olarak kabul etmek, objektif olduğu varsayılan bir kavrayışa yol açmaktadır. Enerjinin negatif olduğu ve bu saptamayı yapan kişinin bu negatif durumdan etkilendiği yönündeki açıklaması, bir bakıma sorgulanmaz bir duruma yol açmaktadır. Karşı tarafa ‘senden sıkıldım’ demekle kıyaslandığında çok daha konforludur bu durum.

Varlığı kabul edilen bir enerji kavrayışı, kişinin somutlaştırabileceği belli önlemler almasını sağlaması açısından da belirleyicidir. Olumsuz bir durumu ortadan kaldırmak için kişinin pratikte atabileceği adımlar sınırlıyken, sorununu çözme yönünde spesifik bir işlev yüklenen bir taşı üzerinde taşınması, o sorunu çözmeye somut bir girişimde bulunduğu duygusu yaşatmaktadır. Bir sorunla başa çıkmanın etkili yollarından birinin o sorunu ortadan kaldırmada aktör haline gelmek olduğu düşünülürse, bu aktif tedbir, en azından başa çıkma ve kabullenme becerisinin bir parçası olabilecektir. Özellikle yarı değerli taşlar aracılığıyla yapılan enerji çalışmaları, son yıllarda giderek popülerlik kazanmıştır. İlginç olan, bu tip girişimlerin enerji ve kutsal arasındaki ilişkiyi sorgulayan, reddeden ya da önemsemeyen kesim arasında da bir yaygınlık göstermesidir.

Kutsala gönderme yapılan, hareket noktası kutsal olan diğer ayrıntıların, tesadüfi olanın yorumlanmasında olduğu söylenebilir. Örneğin alanda sohbet ettiğim bir katılımcı, tanıdığımın adıyla bana hitap edip, hata sonucu andığı ismin bir yakınım olduğunu öğrendiğinde, bu kişinin bana ihtiyacı olduğu ve beni çağırdığı şeklinde bir yorum yapmıştı. Sevilen ve özlenen bir şeyin kişinin karşısına çıkması, tesadüfi karşılaşmaların hedeflenen şeyi işaret ediyor olması ve hiçbir tanışıklığın boşuna, nedensiz olmadığı yönündeki yorumlar, kutsal şeklinde nitelendirebileceğimiz kategori üzerinden yorumlanmakta, bu bağlamda sezgiselliğin olumlanması yapılmaktadır. Altı eşlendiğinde, günübürlük yaşantının boğuculuğunu, amaçsızlığını, can sıkıntısını ortadan kaldırma işlevine sahip olan, hayatı ve kişinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü

yücelten girişimlerdir bunlar. Bir görüngünün işaret olarak yorumlanmasını sıradanlaştırır. İşaret, varoluşa getirilecek yeni açıklamanın, en azından varoluşun, alternatif bir gerçeklik kavrayışı üzerine temellendirilmesinin dayanak noktası olmaya başlar.

Doğal olayların ve medyadan edinilen bilgilerin açıklanması ve yorumlanması ile ilgili olarak da, yine kutsalın ve manevi alanın belirtileri ile karşılaşmak mümkündür. Bu noktada, mistik bir kavrayıştan çok, bilim-kurgusal bir bakış açısının devreye girdiğini söylemek gerekir. Güneş patlamalarının bireyin algılama biçiminde ve psikolojik yapısında değişim yarattığına ilişkin gözlemler ve hissedişlere ilişkin paylaşımlar, alanda karşılaştığım sohbetlerde kendisine yer bulmaktadır. Alternatif bir bilimsel yaklaşımın kutsalla ilişkilendirilerek yeni bir açıklama kategorisi yaratma denemesi benzer şekilde rastlanan bir eğilimdir.

Diğer yandan, kutsallaşma eğiliminin kaba hatlarıyla karikatürize edilebilecek ayinler, açıkça sergilenen uğur nesnelere, sıra dışı giysiler aracılığıyla görünür olması, en azından alandaki gözlemler üzerinden bakıldığında, geneli kapsayan bir durum değildir. Kutsal içerik, daha ziyade sosyalleşme biçimlerinin nasıl karakterize olduğuna yönelik ayrıntılar ve girilen diyaloglar yoluyla saptanabilir durumdadır. Örneğin görüştüğüm bir katılımcının üzerinde mor bir kazak olması, estetik duygularla bağlantılı bir seçim gibi gözükülebiliyorken, sohbet sırasında bu renk tercihinin çakralar ve enerji dengesi ile ilgili bir düzenleme amacıyla yapıldığı anlaşılmıştır. Bir diğer örnekte, belki tek bir sefer karşılaşılması halinde yalnızca beyaz giyinmeyi tercih ettiği düşünülen birinin, bu rengi istisnasız ve başka bir renkle karıştırmaksızın sürekli olarak kullanması, inancıyla ilgili net bir duruşa sahip olduğunu zaman içinde görünür kılmaktadır.

Kutsal, uzaktan bir bakış yöneltildiğinde alanda da kendisini gündelik hayatın dilinden farklı bir şekilde ortaya koymamaktadır. Buradaki önemli nokta, kutsal olarak tarif edilmiş alanla, bu alanın dışında kalan evren arasındaki geçişkenliğin varlığıdır. Kutsala yönelim, kendisine ait bir dil üretmektense, melez bir dil üzerinden ortaya çıkmaktadır.

4.5. Tasavvurlar ve Yaklaşımlar

Kendisine özgü, geleneksel olanı yeni bir yorumla yeniden hayata geçiren, çeşitli tanımların dışında kalmış bir inanç örüntüsü oluşturan birey, varoluşun nedenini, özünü, tanrıyı ve kaderi kendisine ait bir yaklaşımla yeniden tanımlamaktadır. Bu yaklaşımlar, İslamiyetten ya da bir başka inanç sisteminden kopuk değildir. Bir devamlılıktan söz edilemese bile, dinsel olanın dışlanmadığı, ancak çeşitli biçimlerde yeniden konumlandırıldığı bir yapı ortaya çıkmaktadır. Dinin kurumsal yapısından bağımsızlaşmış, bireyin kendi yorumunu özgürce kattığı, içeriği ve pratikleri açısından klasik anlamdaki inanç formlarından bağımsızlaşmış yeni inanış biçimleri, kimi zaman belirli inanç sistemlerine eklemlenen, kimi zaman da tam anlamıyla bireyin kendinden menkul yaklaşımını ortaya koyan bir yapı sergilemektedir. Söz konusu yapıyı, iki ayrı kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, belli bir inanç sistemine dâhil olan ve bu sistemin tüm yaklaşımlarını, kavrayışlarını benimseyen bireylerden oluşmaktadır. Burada, sözü edilen sistem belli bir öğretinin kapalı bir grup tarafından benimsendiği bir yapıya karşılık gelmek durumunda değildir. Sözü edilen, felsefesi, açıklama biçimleri ve inanca ilişkin netlikleriyle şekillenmiş bir inanma halidir. Diğer kategorinin ise daha bağımsız, bireysel yaklaşımlarla karakterize olan, değişebilirliği mümkün, kimi zaman dinselliğe çok da atıfta bulunmayan bireyler tarafından oluşturulduğu ifade edilebilir. Mesele karmaşıktır. Katılımcılar bir bütün olarak ele alındığında, ortaklığın nerede başladığını tanımlamakla ilgili güçlükler bulunmaktadır. Kendisini dinî bir öğretinin parçası sayıp, bu öğretiye uygun bir hayat yaşamakta olan, ritüellerini yerine getiren bir birey ile hayata hiçbir şekilde dinsellik üzerinden bakmadığını dile getiren bir bireyin ortak bir alanı oluşturduklarını varsaymak ilk bakışta çok mümkün görünmemektedir. Ancak ortaklık, tanrı, kader, varoluş, ölüm, tekâmül gibi kavramlar üzerine muhakkak dinsele ve kutsala atıfta bulunan yaklaşımlar geliştiriyor olmalarından kaynaklanmaktadır.

Kavrayışların genelinde dünya, inancın gözlüğünden yöneltilen bir bakışla işlemekte olduğuna inanılan planın duraklarından, aşamalarından biridir. Program, göksel plan gibi ifadeler, varoluşun içeriğine ve bunun üzerinden inanca ilişkin yaklaşımlarda, sıklıkla duyulmaktadır. Dünya, göksel planın hem somut hem soyut anlamda ancak bir bölümünü oluşturmaktadır. Tahayyül edilen kapsayıcı plan içerisinde, doğum, ölüm, ömür gibi kavramlar küçük bir yer kaplamaktadır. Ancak kaplanan yerin küçük olması,

bu olguları önemsizleştirmemektedir. Klasik anlamda reenkarnasyon, bunun dışında gerçekleşen bilincin aktarımı ya da varlığın dönüşümü gibi tekâmül halleri, varoluş bilincinin uyandırılması ve yücelik duygusu adı altında tanımlanabilecek kavrayışlar, kutsala ilişkin genel hatlarıyla varoluş içinde deneyimlenen ya da bir şekilde temasta bulunulan aşamalar olarak görülmektedir. Sözü edilen kavrayışlar, birbirinden farklı yerlere konumlandırılabilir inanç biçimlerinin ortak noktaları olarak öne çıkmaktadır.

Bireyin hayatı, varoluşunu anlamlandırma girişiminde, anlamın kendisinin var olup olmadığı sorusuyla başa çıkmaya kalkışığında, meselenin inanç üzerinden tartışılmaması hemen hemen imkânsızdır. Anlamın bulunduğu iddia edildiği nokta, ya herhangi bir inanç sistemi üzerine kurulacak, ya kutsal ve dinsel unsurların oluşturduğu yapı üzerinden şekillenecek ya da kutsalın, dünyevi olmayanın reddinin benimsendiği bir yaklaşım şeklinde kendisini gösterecektir. Anlamı kutsal üzerine inşa etmenin, belli bir dinin ortaya koyduğu şablonların dışında bir yeri işaret etmesi ise, günümüzün dinsellik ve maneviyat algılayışında karakterize bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinsellik, kitaptan öğrenildiği ve geleneksel olandan alındığı şekliyle yaşanmamakta, yorumdan beslenen bir inanç kavrayışı belirginleşmektedir. Burada dikkat çeken, inancın işaret ettiği kutsal düzlemin ne olduğu araştırıldığında, soyut bir yaşam ötesi tasavvur alanından ziyade göksel bir düzlemin belirmesidir. Yaşam ötesi, ölüm sonrası, doğum öncesi gibi olgular, kutsalın mekândan ve zamandan bağımsız işleyişiyle, farklı şekillerde açıklanmakta, kimi zaman önce sonra, orası, burası gibi ifadeler anlamını yitirmektedir.

Genel anlayışa göre, yıldızların, gezegenlerin, galaksilerin içinde bulunduğu evren, kutsalın ta kendisidir. Bu haliyle, dünya da ve dolayısıyla insan da kutsal bütünün parçasıdır. Diğer yandan, kutsalın tamamlanmışlığına ancak yeni yeni keşfetme ve tecrübe etme, dolayısıyla tekâmül etme aracılığıyla ulaşma çabasında olunan noktadır dünya. Dünyanın tekâmül etmenin, gelişmenin, öğrenmenin, hataları telafi etmenin mecrası olan bir durak olması, benimsenmiş inanç sisteminin netlikle ortaya koyduğu bir yaklaşım olmasının dışında kimi zaman da bireyin kendi yorumu içinde ulaştığı bir sonuç şeklinde kendisini göstermektedir.

Tahayyül edilen dünyanın, evren ve varoluş kavrayışının bir haritasını çıkarmak gerekirse, astronomi biliminin hareket alanı üzerinden tanımlanmış dünya, bir galakside

yer almaktadır. İşleyiş, bir göksel sistemi ortaya koyar. Ancak burada sözü edilen göksel sistem, gezegenler, yıldızlar ve galaksilerden ziyade kutsallığın anlatımı ve kutsal olarak adlandırılan kavrayışın somut anlamda tezahürü biçiminde öne çıkmaktadır. Uzayın derinliklerinin bilinemezliği astronomik ve kozmolojik bir mesele olarak algılanmamaktadır. Bu bilinemezlik hali, kutsalı kavramak için gerekli donanımın insanoğlunda bulunmayışıyla ilişkilidir. Ancak inanç, sezgi ve kavramsal olanın hâkimiyetinin sona erdiği bir bakış, bu bilinemezlikle teması mümkün kılacaktır. Sözü edilen yaklaşım, belirgin ve ilan edilmiş bir inanç sistemimin içeriğinden yola çıkılarak ortaya konmamıştır. Tasvir edilen durum, kabul etme, en azından itiraz etmeme noktasından hareketle göksel olanın konumlandırılışını ortaya koymaktadır.

Göksel sistemin, yukarıdaki belirtildiği gibi, bildiğimiz anlamda bir kavrayışa açık olmadığının düşünülmesinin dışında, bu kavrayışı gerçekleştirmiş kişi açısından da tarif edilebilir bir şey olmadığı düşünülmektedir. Ancak varlığına inanılan bu alternatif gerçekliğin bilgisi, kimi durumlarda aktarılabilir olmaktadır. Kutsalın bilgisi, kutsala dair bir kapı aralamakta ise, kutsal ancak öznel deneyim aralığıyla kendisini göstermektedir. Diğer yandan, kutsal başlığı altında ifade edilen şey, dünyevi olanın hem mekânsal, hem de kavramsal olarak zıttı olarak düşünebileceğimiz göksel olanın tam da dünyayla iç içe geçtiği noktada açığa çıkmaktadır. Dünya, göksel sistemin yani kutsalın bir parçası olarak kutsalın kendisidir. Bunun üzerinden, dünyevi olan herhangi bir şeyle kurulan ilişki, zaten var olan kutsalın, tezahürünü mümkün kılmaktadır. Bir diğer deyişle, kutsal vardır, kapsayıcıdır, ancak keşfedilmeyi beklemektedir. Bu, dünyevi olanın kutsallaştırılmasından ya da dünyevide kutsalın ayraçlara alınarak konumlandırılmasından ziyade, kutsalın dünyevi düzlemde olabilirliğini, yani kutsalın dünyevileştirilmesini mümkün kılmaktadır. Bir katılımcının, temas edebilmek için belli şartların yerine getirilmesinin beklendiği kutsal kitapları her şekilde okuduğunu söylemesi bunun bir göstergesidir. Ona göre, yaygınlaştırılması gereken düşünce, kutsal diye bir şeyin var olmadığı, bir bütün olan evrenin içinde yaşayan varlıklar olarak içimizdeki görünmez gerçeklikle kutsallık aracılığıyla şekillenen tabusal bir ilişki kurmamamız gerektiğidir. Denklem, kutsal ve dünyevinin karşıtlığının ortadan kaldırıldığı, bir bütünselliğe dönüştüğü yeni bir gerçeklik tanımını önermektedir.

Göksel ve dünyasal ile ilgili olanın zıtlığı değil de bütünselliği ortaya koyduğu bu yaklaşımın içeriğine yakından bakıldığında, belli bir programın vurgulandığı ortaya

çıkılmaktadır. Burada, altı çizilen şey, bir kutsallık ya da yücelik kavrayışından ziyade, aşamaları tanımlanmış bir programın kendisidir:

“Kâinat dediğiniz zaman, bütün evrenleri içe alan bir kâinat var. Yani burada hiyerarşi o kadar farklı ki, bin sekiz yüz çekirdek kadromuz oldu artık. Milyonlarca gözleyici olan bir alan... Onun ötesinde Allahın bilinç bütünlüğü var. Bunu bir yumurta gibi düşünün... İlk varoluşun dünyada olduğunu düşünüyoruz. Arşivlerimiz buradadır. Medeniyetler yoğun programının oluşturduğu Big Bang'den sonra oluşan ilk sizin dünyanızdır. Burada evrimini halledemeyen varlıkların diğer dünyalara sevk edildiğini biliyoruz işte o diğer dünyalarda teknolojik evrim yapıyorlar, ruhsal evrim yapıyorlar. Fakat tanrısal enerjiyi alabilmesi için galaktik bütünlükteki varlıkların tekrar ilk var olan ilkel dünyamıza ayak basmaları gerekiyor” (E.V. 62, Kadın).

Anlatıda, ilahi olduğu ifade edilen göksel sistemin ayrıntılarına yer verilmektedir. Buna göre, dünyanın bir fonksiyonu vardır. Dünyaya gelen insanlar ise görevlerini, ödevlerini ya da sorumluluklarını yerine getirmek üzere buradadırlar. Dikkat çeken şey, ilahi olduğu dile getirilen göksel sistemin, bilim-kurgusal bir anlatının parçasıymışçasına sunuluyor oluşudur. Sistem, program, kadro gibi kelimeler, dünyevi bir işleyişin unsurları olagelse de, göksele ilişkin anlatımda da temel sözcükler olarak yerini bulmaktadır. Kaldı ki, alanda görüşme imkânı bulduğum farklı bireyler, sistem, program gibi kelimeleri sıklıkla kullanmakta, kimi zaman inançsal olanla ilgili olmadığını dile getirdikleri kavrayışlarını bu kelimelerle ortaya koymaktadır. Görünen odur ki, dışarıdan bakışla inanç gibi gözükken şey, tanımlanmış bir gerçeklik alanının benimsenmesi biçiminde şekillenmektedir içeride.

Betimlendiği şekliyle dünya, tekâmülü, evrimi hedefleyen bir programın bir parçasıdır. Buna göre insanlar, bu sistemin birer parçası, oluşturucu unsuru olarak varlıklarını sürdürmektedirler, yine inancını göksel sistemin kabulü üzerine kuran bir başka katılımcı, sistemle bağlantının kaçınılmaz olduğunu şöyle ortaya koymaktadır:

“Zaten ben bunu söylediğim zaman da ben fevkalade şeyler yapıyorum, ‘siz de yapın’ anlamında katiyen söylemiyorum. Çünkü kimin fevkalade şey yaptığını da ancak sistem bilir. Çünkü zihinlerimizi takip ediyor. Aynen doktorun nabzımızı tutması gibi, sistem zihinleri takip ediyor. Bu zihinleri takip etmek devletin telefonları dinlemesi gibi bir olay değil. Çünkü sistemde öyle bir bütünlük var. Yani şurada bilmem damarım atıyorsa, benim bundan haberdar olmamam mümkün mü? Öyle bir bütünlük içinde

olduğumuz için bizi biliyor ve düşünün ki, bir Neyzen Tefvik ney çalar. Şiirlerini söyler, feci şekilde rakı içer, feci şekilde ağzı bozuktur. Ama filozof bir adam. Çok farklı bir insan. Şimdi ben ‘aaa bak ben ne efendiyim şu Neyzen Tefvik’e bak, ne halde’ Diyebilir miyim? Diyemem... Şimdi ömür içinde aldığımız yol tabii, ama ömür içinde insanların bir programla dünyaya geldiği bilgisi var. Ama bu bilginin gene de izafi bir bilgi olduğunu göreceli bir bilgi, bilincimize göre bir bilgi olduğunu kabul edelim. Böyle mutlak, değişmez bir bilgi değil bu. Ama kimi insan bu programını tamamlayıp, ona ikinci bir program da verilebilir. Aynı ömür içerisinde, sanki iki kere doğmuş gibi” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Anlatıda yine sistemin işleyişinin tasvirindeki netlik dikkati çekmektedir. İfade edilen şeyin her şeyi bilen tanrı kavrayışından bir farkı yoktur. Hangi insanın ne kadar doğru bir hayat yaşadığının takdir yetisine sahip olmadığımız fikri ise, geleneksel inançla örtüşmektedir. Ancak, burada, tanrının göksel sistemde karşılık bulması ve ilahi bilginin tek ve değişmez bir kitaba dayalı olarak değil de, bir kanal işlevi gören belli kişilerin aldığı tebliğler aracılığıyla yenilenebilir bir biçimde edinilmesi ayrıştırıcı bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Burada takip edilen şey, sınırları belirlenmiş bir dinsel oluşumdan ziyade, serbest yorumlara açık olan bir inançsal kavrayışla ilgilidir.

Yukarıda yer verilmiş iki alıntı, inancını belli bir öğretiyi çerçevesinde ifade eden iki katılımcıya aittir. Katılımcılardan ilki, belli bir dernek çerçevesinde benimsediği öğretiyi yaygınlaştırma amaçlı somut bir etkinliğin içinde yer almaktayken, ikinci katılımcı, dâhil olduğu toplulukta benimsediği öğretilere ilişkin derinlikleri kavramanın yollarını araştırmakta, bilgisini çeşitli ortamlarda paylaşmayı tercih etse de organize bir çalışma içine girmemektedir. Ortaklıkları, her ikisinin de göksel sistem, varoluş planı gibi kavramlar aracılığı ile yaklaşımlarını tarif etmeleri ve öğretilerine ilişkin bilgiye göksel sistemden gelen tebliğler aracılığıyla ulaşmalarınıdır. Enerji odaklı şifa çalışmaları gibi uygulamalarla alanda aktif olarak bulunan bir diğer katılımcı ise, inanca dair yaklaşımını yine göksel bir tasavvura oturtmakta, ancak edindiği bilginin kişisel bir deneyim sonucu gelmiş bir bilgi olduğunu dile getirmektedir. Meditatif yollarla ulaşıldığı belirtilen bu bilgi, farklı evrenlerin bir arada var olduğu, dolayısıyla birden çok ”ben”in varlığını sürdürdürebildiği düşüncesini içermektedir.

“Ben benim gibi yüz kırk dört tane daha ‘ben’in olduğu bir yaşam yumurtasıydım. Yaşam yumurtası patladığı anda sonsuz ve sınırsız evrenlerin olduğunu biliyoruz. Kitaplar söylüyor. Sonsuz ve

sınırsız evrenlerde bu yüz kırk dört tane benden var. Ama bu evrende, bu galakside bu evrenin binlerce galaksisi içerisinde Samanyolu Galaksisi Güneş Sisteminde ve Dünyada tek ben varım, bir ikinci ben yok.... Geriye kalan yüz kırk üç, başka evrenlerde, paralel evrenlerde. Şimdiye kadar sisteme, bu bilgiye inanmış birisiyim. Bu bir şekilde eski öğretilerden gelen bir bilgidir. Buna inandığım için de kendimi daha huzurlu hissediyorum. Evet, benim yüz kırk üç tane başka benlerim de başka gezegenlerde yaşıyor. Ama bir ben geldim buraya. Ve ben bu şekli ve bu programı aldım geldim. Öbürleri de kendi programlarını alarak gittiler. Hepimiz birdik, hepimiz programlarımızı aldık, yola çıktık o programlara uygun ailelerimizi bile seçtik. O programı yerine getirecek annenin babanın genleri kaç tanesi babadan kaç tanesi anneden gelecek, onlar birleştiği zaman benim ruhumun programı burada işleme alınacak” (E.M. 65, Kadın).

Anlatı sahibi, diğerlerinde olduğu gibi, varoluş nedenini, en azından dünyada var oluş halini bir programın parçası olarak görmekte, var olmakla dünyada yaşıyor olmak arasında bir farklılık bulunduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Açıklama ve tanımlama için yine uzayla ilgili unsurlara başvurulmaktadır. Ancak burada betimlenen uzay ve göksel olan, mekân-boyut ilişkisi açısından daha açıklayıcıdır. “Ben”, sınırsız uzaydaki tek “ben” iken, diğer “ben”ler paralel evrenlerdeki uzaylarda bulunmaktadır anlatıcıya göre. Benler arasında kanıtlanamayan, yardımlaşmaya dayalı bir bağlantı bulunmaktadır. Başka benlerin paralel evrenlerde olması ise, “ben”in parçalanmışlığı anlamına gelmemektedir. Tözsel benin farklı varoluş hallerine sahip olduğu sonucu çıkmaktadır buradan. Diğer yandan, sonsuz sayıda olduğunu ifade ettiği evrenlerin birer yansımadan ibaret olabileceğini de düşünmektedir. Bu yaklaşım, tasvir edilen gerçekliği dışlamamakta, ancak dünyada oluş halinin bu gerçekliğin ancak bir vechesi olabileceğini göstermektedir. Farklı boyutlardaki evrenler ve “ben”ler bir bakıma hem bir parçası olunan yüce gerçekliğin varlığı açısından vurgulanmaktadır, hem de kendi sınırlarını bilmediğimiz ve tam anlamıyla bilgisine ulaşamadığımız kendi gerçekliğimizi tasvir etmektedir.

Farklı “ben”lere ilişkin bu tasavvurun şizofrenik bir duruma denk gelmediğini söyleyebiliriz. Katılımcı, sınırları belli bir benlik algısına sahiptir. Gerek anlattıkları, gerek tutumları bu bütünlüğü onaylar niteliktedir. Diğer yandan, bir başka evrendeki “ben”e inansa dahi, diğer “ben”le ilişki kurmak gibi bir merakı yoktur. Benlik algısını tasavvur ettiği yüce gerçeklik duygusu şekillendirmemiş, yalnızca öze yönelik gerçeğin

bilgisine dair bir sistemin kabulü olarak belirginleşmiştir. Diğer “ben”in ne yapmakta olduğu, nasıl bir evrende ne tip bir hayat sürmekte olduğu aslında benliğin katmanlarıyla ilişkilendirilmeye açıktır. Katılımcının paralel evrenler ve başka “ben”ler tasavvuru, benliği oluşturan, ancak her zaman bilinç düzeyinde ayırtırmadığımız unsurlarla da eşleşmektedir. Paralel evren konusunun, kuantum fiziğinin popüler kültürün tüketimine sunulması ile beraber, gerek hayatın olasılıklarının yeniden yorumlanmasında, gerek bilim-kurgu malzemesi olarak yaygınlıkla kabul edildiği görülmektedir. Konumuz açısından bakıldığında, bir paralel evrende de olma fikri, başka bir hayatı yaşıyor olma olasılığı, içinde bulunulan hayatın getirdiği koşullarla sınırlanmışlık duygusunu ortadan kaldırması açısından etkileyicidir. Ayrıca, tamamlanmaya yönelik hedefe dair tanımlanan potansiyelin dışında ve üstünde bir hareket alanının olasılığını da onaylamaktadır. Bu düşüncenin, ölümden sonra yaşam ya da ölümden sonra tekrar doğum gibi olgulara inanmakla gerekçeleri açısından çok farkı bulunmamaktadır. Ancak, paralel evren fikri üzerine kurulu bir algılayış, her zaman dinsele ve kutsala gönderme yapılmasının şart olmaması açısından farklılaşmaktadır. Katılımcının ise, dinsellik ve bilimselliği aynı potada erittiğini görebiliriz. Dikkat çeken diğer nokta, edindiği kutsal bilgiler bütünüünün kadim bilgilerden kaynaklandığını dile getirmesidir. Kadim bilgiler, bir yolla anlatıcının zihninde şekillenmektedir ve bu kutsallık halinin kendisini ortaya koyması, bilimin araçlarıyla sorgulanması gerekmesizin onaylanmaktadır. Kadim bilgiler, kutsalın ve bilimin dokunulmazlığındadır.

Belli bir inanç öğretisinden kaynaklanan bu tip anlatılarda karşılaşılan gökle ve uzayla ilgili unsurlar, yıldızlar, gezegenler ve galaksiler, kendisini belli bir inanç sisteminin ya da bir öğretinin parçası saymayan, inançla ilgili kavrayışını, sezgisel, deneyimselliğin izlerini sürerek dünya görüşünün bir parçası olarak konumlandırıran diğer katılımcılarda da belirgindir. Bu belirginlik, yukarıdaki anlatıda gökyüzünün sonsuzluğunda olduğu düşünülen soyut bir yücelikten ziyade, galaksiler, yıldızlar ve gezegenlerle ortaya konmaktadır. Göğün yedi kat yukarısı ifadesinin yerini giderek varlığı kanıtlanmış, ancak çıplak gözle görülemeyecek galaksiler almaya başlamıştır. Varlığı bilimsel olarak kanıtlanmış uzay cisimleri, pozitif gerçeklikte de var oldukları halde, bilinmeyen, gizemli, kutsal bir âlemin mekânlarına dönüştürülmekte, kutsal bir gerçekliğin sembolleri olarak anılmaktadır. Bu anlamda uzaylılar da magazinsel yanı ağır basan bir

bilimsel merakın nesnesi ya da kaçırılma hikâyelerinin aktörleri olmaktan çıkmakta, kutsal alanın temsilcilerine dönüştürülmektedir, bu yaklaşımlar bütünü içinde. Uzaylılar, insanlıktan daha üstün ve tanrısal olanla bütünleşmeye daha yakın varlıklar olarak görülmektedirler.

Diğer yandan, insanların bir bölümünün, kendi gelişimlerini tamamlamak ya da insanlığın gelişimine yardımcı olmak üzere bedenlenmiş uzaylılar olduklarına yönelik inanışlar da yaygınlık içindedir. Kaldı ki, evrendeki bütün canlılar tekâmülün belli basamaklarında belli bir yer tutmaktadır. Uzaylılar da kimi zaman insan şeklinde bedenlenerek, kimi zaman cin ya da melek gibi bir varlığın gerçekteki hali olarak, kimi zaman da salt uzaylı şeklinde tanımlanarak inanç kategorisindeki yaklaşımlarda yerini almaktadır. 2012 yılının Aralık ayında beklenen kıyametle ilgili senaryolarda uzay gemilerinin de yer alması, bu düşüncelerle örtüşmektedir. Burada dikkati çeken nokta, uzaylılar, tam anlamıyla keşfedilmemiş gök cisimleri, bilinmeyen ölüm sonrası, sırları tam anlamıyla çözülememiş evren ve kutsal kategorisinin muğlâklığının bilinmezlikle ilgili bir ortaklık taşıması ve bu ortaklığın çağdaş bir dinsel, mitolojik anlatının yapıtaşlarına dönüşmesidir. Elbette bilinemez ve gizemli olanın kutsallık kategorisi aracılığıyla açıklanması modern bir olgu değildir. Ancak burada, açıklama girişiminin bilimin de araçsallaştırılarak gerçekleştirilmesi ve doğaya karşı hissedilen çaresizlik duygusu gibi çıplak bir savunmasızlıktan kaynaklanmaması, bu yaklaşımı, modern bir zihnin ürünü şeklinde farklılaştırmaktadır.

İnanca, varoluşun bilgisine, dinselliğe yönelik olarak gerçekleştirilen bu görüşmelerde ilgi çeken bir başka nokta, konu inanç çerçevesinde gelişse dahi, tanrı kavrayışına ilişkin konuşmaların benim sorularım üzerine gerçekleştiği yönündedir. İnanç enerji, göksel sistem, kutsallık gibi kavramlarla tarif edilmeye çalışılırken, kutsalı deneyimlemekle ilgili hissedişler aktarılırken tanrı, en az üzerinde durulan sözcük olarak dikkat çekmektedir. Sözcük, daha çok kutsalla ilişkili olarak kullanılmakta ve tanrısallık ifadesi tanrı sözcüğünden daha çok işitilmektedir. Ancak bu durum, tanrı inançlarının olmadığı ya da tanrıya yönelik belirgin bir kavrayışlarının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, bütün katılımcıların tanrı ile ilgili net bir fikri vardır. Ancak tanrı, betimleme ve adlandırma açısından ayrıca sözü edilmesi gereken bir konumdan çıkarılmıştır. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi, genel eğilim, tekâmül

etme ve daha gelişmiş, tamamlanmış bir varlık formuna dönüşme üzerinedir. Tekâmül, içinde bulunulan ömür açısından bakıldığında, belli görevlerin keşfedilmesi ve üstlenilmesini gerektiriyorsa, ömrü aşan bir varoluş durumu içinde genellikle bütüne karışma gibi bir hale giden yolu tanımlar. Bu noktada, bütünün kendisinin tanrı kavramına karşılık geldiğini ifade edebiliriz.

“Bir ile iki arasında sonsuz var. Seçenek olarak ve sonsuzla sonsuz toplanınca iki etmez pratik olarak. O yüzden ben bunu bu şekilde bir yerinden tutup yorum yapmak istemiyorum. Benim için şu demek: insanın evet öz olarak ‘bir’e ait kısmı var, ölmez. Ölümsüz bir kısmı. Bu benim için bir bilgi biçimi. İslam tasavvufunda da bu var. Her yerde olan tanrıdan bir parçayız hepimiz. Hallac-ı Mansur’un dediği gibi ‘en-el hak’ diyor, öldürüyorlar. Hâlbuki söylediği şey çok doğru. İkilik yaratmamak lazım evrende. Biri kabul ediyorsan, ‘ben de varım’ dediğin zaman ikilik olmuş oluyor” (Z.Z. 38, Erkek).

Alıntıdan anlaşıldığı üzere, tanrı “bir” kavramı üzerinden algılanmakta ve “bir” kavramının aynı zamanda evrenin bütününe kapsadığı düşünülmektedir. Tanrı kavrayışını tasavvuf felsefesine de dayandıran katılımcı, farklı öğretilerde de bu yaklaşımın hâkim olduğu düşüncesindedir. Tanrıyı kişinin kendisinden başka bir yere konumlandırması, tanrısal oluşun dışında bir yeri işaret etmektedir ki bu, aynı zamanda kutsal olanın dışında bir oluşu da kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla tanrının bir parçası olmadığımız düşüncesi, tanrı düşüncesinin reddi anlamına gelecektir. Tanrının her yerde olduğu inancı ve tanrıyla bütünleşmenin varoluşun amacı olduğu düşüncesi, aşağıdaki alıntıda belirgin bir biçimde ortaya konmaktadır:

“Tanrının bir enerji partikülünü oluşturuyorum. Ona varmaya, onla bütün olmaya geldim... Örneğin kutsal kitaplarda hep rahim adına, Tanrının adıyla denir işte, bütün bunlar bizim kitabımızda da anlatılır. Onun hiyerarşik tarafıdır yani. En tepede bahsedilen olgu. Kendiliğinden doğan insanlığa göre oluşan bir güç var. O güçten bir sürü parçalar ayrılıyor ve varoluş programı oluşturuluyor” (E.V. 62, Kadın).

Katılımcının söylediklerinde iki ayrı nokta göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, tanrının bir parçasını oluşturduğumuz fikridir. Buna göre tanrı her yeredir. Ancak biz parçacıklar biçiminde, tanrı bütünlüğüne ulaşmak üzere dünyaya gelmiş varlıklar olarak kabul ederiz buna göre. Tanrıyla bir olma düşüncesi ve varoluşa tanrıya ulaşmak gibi bir anlam yüklemek, yine tasavvufi felsefeyle örtüşmektedir. Kişinin kendi varoluş

bilincini ortadan kaldırıp benliğinden kurtulması ve dünyevi olandan sıyrılıp tanrıyla bütünleşmesinin arkasında zorlu bir tekâmül süreci yer almaktadır. Ancak burada önerilen tekâmül programı, etik değerler açısından İslami unsurlar barındırsa da, göksel düzende bulunan, medyumluğa dayanan yollarla iletişim kurulabilen varlıklar kanalıyla gelen bilgilerden oluşturulduğu öne sürülen bir inanç örüntüsüne oturmaktadır. Diğer nokta ise, tanrının kapsayıcı olmasının dışında, söyleyen, yön veren, dile gelen bir veçhesinin de olduğunun dile getirilmesidir. Tanrı panteistik bir yaklaşımla tanımlanmış, ancak bir yandan da hiyerarşik bir basamağın üstüne oturtulmuştur. Bu yorum, katılımcıya göre, kavrayışımızın sınırlılığının ortaya konmasına bir vesiledir. Tanrıyı kavramak, tanımlamak insanın ancak kendi sınırlılığı içinde mümkün olabileceğine göre, en tepede yer alan tanrı imgesinin aslında tüm evreni kapsayan tanrı düşüncesiyle çelişmediği yönündeki yaklaşım da sıradan biri için anlaşılabilir olacaktır. Kavrayışın sınırlılığı, yine panteistik yaklaşımı benimsemiş bir katılımcının ifadelerinde şu şekilde açıklanmaktadır:

“Tanrı tabii ki her yerde. Çünkü her şey onun yansımasından ibaret. Şimdi biz yaratmak deyince, mesela bunu yapmış olan kişiyi düşünüyoruz. Mesela bir şey yaratmış, ortaya çıkarmış. Biz yansımayı bilemiyoruz. Hâlbuki biz yansımayız. Onun yansımasıyla var olan, istediği zaman da bu yansımayı ortadan kaldırabilecek olan bir güç. Bunlar çok çapraşık geliyor. Neden çapraşık geliyor? Çünkü biz pozitif ve negatif veya birbirinin zıttı olan şeylerle bir şeyleri anlıyoruz. Beyazı anlamamız için siyahı görmemiz lazım. Siyahı anlamak için beyazı görmemiz lazım. Yoksa anlayamıyoruz. Yani bir karşıtlıklar dünyasındayız” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Tanrının her yerde oluş halini algılayışta bu anlatıda bir farklılaşma söz konusudur. Tanrının her yerde oluşu, bir uzamsal gerçekliğin anlatımı olarak belirlenemez buna göre. Tanrının kapsayıcılığı, bir ışık kaynağının yansıttığı ışık huzmesinin gerçekliği ile paraleldir. Dünya tanrının bir parçası değildir, ancak tanrının dışında olan bir şey de değildir. Bir adım daha ileri gidilecek olursa, tanrının dünyayı ya da evreni bir parçası kılmadan, var etmeden de salt gerçeklik olarak algılandığı görülmektedir. İçinde bulunduğumuz evren anlatıcı açısından tanrının tamamen kapsadığı bir oluş olarak görülmekte, ancak bu, evrenin tanrının kendisi ile eşleştiği anlamı taşımamaktadır. Katılımcının, tanrı tasvirinde yaratma sözcüğünün üzerinde durması ilginçtir. Yaratma edimi, insanın kavramsal evreninin sınırları içinde yer almaktadır. Buna göre, tanrıyı

yaratıcı olarak değerlendirmek de ancak kendi sınırlarımız içinde mümkün olacaktır. İşaret ettiği bir diğer nokta ise, konunun insanoğlunun sınırlılığı sorunsalının dışında bir yere de işaret etmesidir. Sorun, bir yandan da karşıtlıklar oluşturarak anlama ve tanımlama eğiliminde olan günümüz insanının zihin yapısı ve entelektüel duruşu ile de ilişkilidir. Bir başka düşünme dizgesine sahip bir insanın tanrıyı ya da kutsalın kategorisini daha derinlikli hissedebileceği sonucu çıkmaktadır buradan.

Bir katılımcının tanrı kavrayışı ise, genel eğilimle örtüşerek, kapsayıcı bir enerji üzerinden algılanmaktadır. Ancak bu kavramın tanrı olarak adlandırılmasına ilişkin itirazları da içerir bu bakış.

“Gökyüzündeki masallarda da olduğu gibi. Bana göre de içimizde ve evreni kapsıyor. Aslında kesinlikle bilmiyoruz ki, bunu. Net bir cevap veremem. Yaratan demeyi tercih ediyorum tanrılaştırmamak için. Bir şey bir isim koymak gerçekten doğru değil. Onun Allahı başka, benimki başka değil. Bence tek, herkesin tek” (İ.E. 52, Kadın).

Dinsel bir kavramın masal kategorisi üzerinden ele alınması, kutsallıkla ilgili kavrayışların gerçeklikle örtüşmeyebilecek, spekülatif bir yanının olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Bilinmeyen ya da bilinemeyecek olan, dinsel alanına olduğu kadar, masalların dünyasına da yerleştirilmiştir. Tanrı adlandırmasından ise, tapınma, belli bir kalıpta somutlaştırma gibi kaygılar dolayısıyla kaçınılmakta, inanç ve tanrı meselesi serbest bir alanda mümkün olabilecek bireysel bir bakışa bırakılmaktadır. Ancak bireysel bakışın mümkün olabilirliliği ve tanrının tam anlamıyla tanımlanamazlığı alternatif bir kutsallık ve tanrı bilgisine kapı aralamamaktadır.

Tanrının her yerde ve kapsayıcı olup bir yandan da her yerde olmadığı, her yerde olmaktan öte bir şey olduğuna yönelik yaklaşım, bir başka katılımcı tarafından, yine benzer kaygılarla, ancak bu sefer yaratıcı olarak tanımlanmasındaki yetersizlik handikabı vurgulanarak dile getirilmiştir:

“Söylesek, daha çok yaratıcı *creator* yaratıcı boyutta. En azından dinler bu şekilde algılıyor. Fakat benim düşünceme göre daha çok evrenselcilere göre, şamanlara göre bütünü kendisi. Ama demek değildir ki, bu şuursuz bir varlık. Yani insanların toplamı ve hayvanların toplamı değil, ondan daha öte onun bilinci... Toplam değildir, daha öte bir şeydir. Evet, illa tanrı tanımlanacak olursa, çok zordur. Bütünü kendisi ama bütünden de öte, daha öte bir şey.

Daha bilinçli bir şey ama hiçbir zaman cennette oturan aksakallı dede figürü değil mesela. Ne dersiniz deyin, sadece isimler değişik. İslam'da adı Allah, Musevilikte Yehova'dır. Babadır, İsa'dır, şamanlarda aslında doğadır. Şimdiki kuantumsal açıklamada evren demeyi tercih ediyoruz. Bu evren tam tanrıyı aslında kapsamıyor aslında. Tam tanrı evren değil evrenden kastettiğim sistem” (A.Ç. 29, Erkek).

Tanrı ve evren arasındaki paralelliğe bakıldığında, tanrının bir yaratıcı olarak algılanması yetersiz bulunmaktadır. Tanrı doğanın kendisidir. Ancak aşkındır da aynı zamanda. Bu alıntıda da yukarıda yer verdiğimiz alıntıda olduğu gibi, tanrının yaratıcılık üzerinden algılanmasında eksiklikler bulunmaktadır. Tanrının yaratıcı olarak algılanmasına, tek tanrılı dinlerin bakış açısı neden olarak görülmektedir. Katılımcı, tanrı ile ilgili kavrayışını çeşitli dinler ve öğretiler açısından tartışmaya açmakta, tanrı kavramından bahsedilecekse, bunun dinsel ve inancın meselesi olmaktan çıkarılmasını öneren bir duruş sergilemektedir. Buna göre, bu kavramı tanrı adı altında indirgemek dinsel bir duruştur. Bu kavrayışı kuantum fiziği aracılığıyla anlamaya çalışmak ise, aşkınlığı içermemesi açısından sorunlu bulunmaktadır. Anlatıda dikkat çeken bir başka nokta ise, antropomorfik bir tanrı tasavvurunun reddi olarak öne çıkmaktadır. Tanrı, kendi yüce yalnızlığı içinde uzaktan izleyen, yaratan, yok eden bir insan imgesine karşılık gelmemektedir. Bu yaklaşımın alanda görüşme yapılan kişilerde ortak bir düşünce olarak öne çıktığını ifade edebiliriz. Bir katılımcı, insan formundaki tanrı kavrayışına net bir biçimde uzak durduğunu belirttiği halde, aynı zamanda bu bakışı açıklanabilir ve anlaşılabilir bulunmaktadır:

“Eğitim açısından bu aşamadan geçilmesi gerekiyor olabilir. Allah baba ile başlayıp eğitim yolculuğuna, ondan sonra doğruya gelmesi lazım. Biz daha doğrulara gelemedik tabii, ama geliriz bir gün inşallah. Allah baba ile başlamakta bir sakınca yok ama gerçek o değil tabii. Ben altmış yaşına gelmiş bir insanım. Altı yaşındaki eğitimde kalmama gerek yok. Ama Tanrı sensin aynı zamanda, unutma bunu. Sen farkında değilsin” (E.D. 63, Erkek).

Bu anlatıda da görüldüğü gibi, tanrı, kişinin gelişimine bağlı olarak farklı biçimlerde tahayyül edilmeye açıktır. Aynı zamanda bu, kaçınılmaz bulunmaktadır. Tanrıyı bir insan formunda düşünmek ve babalaştırmak ancak çocuksu bir zihnin ürünü olabilir katılımcıya göre. Tanrının baba imgesi üzerinden algılanmaktan giderek uzaklaşılması ve kuşatıcı, tanımsız, belirsiz ancak kişinin içinde ve bir parçası olarak hissedebileceği

yaklaşımının yaygınlaşması, bir açıdan da baba ihtiyacının azalmakta olduğu ile açıklanabilir. Analoji kurmak gerekirse, tanrı fikri eril bir varlıktan dişil bir varlığa, oradan da tanımlanamaz bir kavrayışa giden bir yelpaze üzerinde konumlanmaktadır. Tek tanrılı dinlerde egemen olan eril tanrı imgesi, paganik ve kapsayıcı bir dişil tanrıya, oradan da spiritüalist bakışın kutsallık kavrayışına doğru evrilmektedir. Kutsalın belirsizliği, en azından ifade edilemezliği genel bir yaklaşım biçiminde göze çarpmaktadır. Bu tanımlanamazlığın en azından içsel bir tecrübeyle somutlanabilir olduğu, ancak bir katılımcının anlattıklarıyla örtüşmektedir.

“Tanrıyla bir kere karşılaştım. Sıradan bir anda araba kullanırken birdenbire onu karşımda gördüğümü fark ettim. Onun tanrı olduğundan emindim. Bu ancak yaşayanın bilebileceği bir bilgi... Beni kuşatmıştı ve ben onun farkındaydım. Görüyordum” (İ.L. 33, Kadın).

Katılımcı, görmekten söz ettiği halde gördüğü şeyi betimlememiştir. Vurguladığı, bildiğimiz anlamıyla görme eylemidir. Ancak görülen şeyin anlatılabilirliği için, hem kelimeler, hem de kavrayışın sınırlı görülmesi engel oluşturmaktadır ona göre. Diğer yandan belirtilmesi gereken, katılımcının kendisini şaman olarak tanımlaması ve bu anlamda tanrının belli bir forma bürünmüş olduğu fikrine mesafeli durmasıdır. Katılımcının, yaşadığı anla ve tanrıyla karşılaşma tecrübesiyle ilgili sahip olduğu gerçeklik duygusu sarsılmaz ve nettir.

Yapılan görüşmelerden ortaya çıkan bir diğer sonuç, tanrının varlığı meselesinin, inançtan ve dinsellikten bağımsız bir gerçekliğe karşılık geldiğinin düşünülmesidir. İnanç, nasıl insanoğlunun varoluşunun ayıklanamaz bir parçası olarak görülüyorsa, din nasıl insanoğlunun tekâmülü için gerekli bir basamak olarak algılanıyorsa, tanrı da tüm bu dinamiklerden bağımsız bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir. Dinin, inancın ötesinde bir şeydir tanrı. Hayatın anlamını yakalamak ve varoluş sorunsalını idrak etmek için gerçekleştirilecek her türlü akıl yürütmenin, tanrının varlığının kabulü üzerinden yola çıkması, kaçınılmazdır buna göre. Kendisini dinsellikle ilgili unsurlar üzerinden tanımlamayan, hatta bu açıdan konu dışı olduğunu dile getiren bir katılımcının tanrıyı kaçınılmaz ve temel bir gerçeklik zeminine oturtma girişimi, bu anlamda açıklayıcıdır:

“Tanrı yok dediğinde felsefe yapamazsın. Çünkü her şeyin ‘sen’le ‘ben’i vardır. Antik Yunanda tanrı yoktur falan ama onlar da *arche*

derler. Yani ayındır aslında. Nedir istenmeden bahsedilen? Semavi dinler de tanrı der Allah der ama yine de bir şeyleri açıklayamaz. Neden Allaha bağlı. Anlatabiliyor muyum. Felsefe de bunu yapar felsefe de hayatı tanımlamak için tanrıdan yola çıkar” (R.K. 45, Kadın).

Genel olarak bakıldığında, tanrı düşüncesinin zaman içerisinde içerik değiştirdiğini, bu değişimle birlikte net bir şekilde dinsellik üzerine kurulu tanrı fikrinin belirsizleştiğini söylemek mümkündür. Tanrı kapsayıcı hale geldikçe belirsizleşmekte, ama bir o kadar da varlığı kesinleşmektedir. Bireysel sorgulamanın ve kabulün tanrı kavrayışındaki yeri ise, gittikçe belirleyici olmaktadır.

“Yani, bu gelişimdeki yola girmeden önce daha bir somut bir şey anlamaya çalışıyordum. Allah nedir diye. Öğretilmiş işte İslam’da. Kötülük yaparsan cezasını çekeceksin, iyilik yaparsan mükâfatlandırılacaksın. Ama şimdi daha ziyade bir enerji olarak bir yaratıcının olduğunu hissediyorum, Her şeyi kotarmış ama. Bu enerjinin içimizde de olduğunu, gayet güzel bir şekilde etkilediğini. Ama aynı zamanda da bir bütünün içindeyiz. Böyle kabul ediyorum, bu benim için Tanrı kavramı” (S.D. 61, Kadın).

Tanımlardaki ve tasvirlerdeki ortaklığa bakıldığında, tanrı ile ilgili en yaygın anlatıların enerji sözcüğü ekseninde kümelenildiğini görmek mümkündür. Sözü edilen enerji, hem kutsal bir kaynağın tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır, hem de kuantum fiziği üzerinden varlığı kanıtlanabilir bir doğal gerçeklik olarak. Her ikisinin de kesişim noktalarına sahip olduğu düşünüldüğü gibi, her ikisi de birbirinin kanıtı ya da birbirinin farklı yüzleri olarak görülmektedir. Tanrı kavramının enerji, evren, kapsayıcılık gibi sözcüklerle açılımının yapıldığı bu yaklaşımlardan, yargılayıcı ve yasa koyucu tanrı imgesinin giderek terk edildiğini çıkarsamak mümkündür. Bu, insanoğlunun yaptıkları ile ilgili bir muafiyet taşıması anlamına gelmemektedir. İyilikler, kötülükler, bedeller, daha çok çeşitli şekillerde açıklanan sistem, program, ve tekâmülün gerekleri gibi kavrayışlar altında ele alınmış, bu anlamda tanrı, sistemin kavranması halinde ayrıca telaffuz edilmesi gereken bir şey olmaktan uzaklaşmıştır.

Elbette tartışmanın kutsallık, inanç öğretileri, dinsel ve tanrı kavramları ekseninde gelişmesi, konunun yalnızca dinsel ve inançsal yönlerden ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Hayat görüşüne ilişkin açıklamalar, dinselliğe dayalı olmak zorunda değildir. Bir diğer ifadeyle, kutsallığı dışlamayan bir hayat görüşü, dinsel bir öğretinin ya da inançsal yaklaşımlar bütününe bağlamında karakterize olmayabilir. Bu açıdan

bakıldığında, alan çalışması sırasında görüşülen, karşılaşılan ve çeşitli etkinlikler sırasında birlikte olunan bireylerin hepsinin kendisini dinselilik aracılığıyla ifade etmediklerini söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, alanda gözlemlenen ve kutsallık kategorisinden kaynaklandığı düşünülen etkinliklerin, önerilerin ve ritüellerin salt “iyi hissetmek” başlığı altında ele alabileceğimiz bir olgu biçiminde de öne çıktığını ifade etmek gerekmektedir. Bu saptama, alanda bulunan bireylerin dinselilikle ilgili olmadığı anlamına gelmez. Yalnızca katılım gerekçelerinin dinselilikle bir bağlantısının bulunmadığı ve yine katılımlarının dinselilikle ilgili kavrayışlarını değiştirmedeği anlamına gelir. Meditasyon, enerji çalışmaları, yoga gibi faaliyetlere katılmak, kutsal bir kategorinin farkına varmış olmak hayatı kutsalın bilgisi üzerinden kurgulamayı getirmediği gibi, yalnızca, bir hastalıktan kurtulmak, para sahibi olmak ya da belli bir konuda başarıya ulaşmak gibi nedenlere hizmet eden unsurlar olarak görülmektedir. Görüşme yaptığım bir kişi, spiritüalist bir derneğin toplantılarına düzenli olarak katılma nedenlerini açıklarken arayışının dinselilikle ilgili olmadığını belirtmektedir.

“İnan hiç o konuyu hiç yani hiç merak etmiyorum. Çünkü bana saçma geliyor. Bilmiyorum çünkü ben aslında ilk başta Mevlana ile ilgili diye ilgi duydum. Mevlana varsa bu işin içerisinde, benim için çok güzel bir şey. Bir de benim boşanma arifesinde yaşadığım çok büyük sıkıntılar vardı. Onlar da ilaç gibi gelecek diye düşündüm aslında. O ilk başlama nedenlerimin yüzde otuz, kırkı da da buydu. İşin haricinde böyle bir şey vardı. Fakat ondan sonra Mevlana kırk yılda bir cümlenin bir tanesinde geçiyor. Ama dedim benim bildiğim Mevlana’yla hiç bir ilgisi yok. Var ama yok” (U.N. 53, Kadın).

Katılımcı, sözünü ettiği topluluğa Mevlana adının verdiği güvenle katılmış, ancak toplantıların içeriğini Mevlana ile ilgili bulmadığı için toplantılara mesafeli bakmıştır. Bu çalışmalardan beklentisi ise nettir: zorlu bir dönemde dayanak bulmak. Burada manevi, dinsel bir arayış söz konusu olmadığı gibi, dâhil olan toplulukla ilgili bir benimseme de yaşanmamıştır. Anlatı sahibinin ancak dinselilikle ilgili olanı reddetmediği ve bunun üzerinden yapılan çalışmalara inkârcı bakmadığını dile getiriliriz. Ancak bu yaklaşımı, kendisini aşan sorunlarla başa çıkmak üzere, yalnızca katılımıyla ilişkili olarak belirleyici olmuştur. Beklenti ise nettir. Eğilim, dinsel gerekçelere dayanmamaktadır.

İyi hissetmenin, bu gibi çalışmalarda belirleyici bir katılım nedeni olduğunu ifade edebiliriz. Hayatını gündelik kaygılarla ve oluşturmuş olduğu hayat anlayışı üzerinden sürdüren birey, dinsel etkinliklerde bulunan topluluğa belli bir beklenti dolayısıyla katılmaktadır. İyi hissetmeyi, kişinin kendi varoluşuyla barışık halde olması, beklentilerini gerçekleştirmekte olduğu duygusu, sorunlarla baş edebilme gücüne sahip olması ve gerçekliğe zorlanmadan uyum sağlaması gibi unsurlar üzerinden tanımlarsak, kutsal kategorisinin bu anlamda vaatlerle dolu olduğunu atlamamamız gerekmektedir. Kaldı ki, bu alanda yapılan etkinliklerin önemli bir bölümü hedef odaklıdır. Şifa terapileri, ruhsal temizlik ritüelleri, bolluk-bereket çalışmaları, travma terapileri gündelik hayatla başa çıkmakla ilgili sorunları olduğunu düşünen bireyler için bir seçenek sunmaktadır. Aynı şekilde yaşam koçluğu hizmeti verenlerin de benzer kanallardan genellikle beslenmekte olduğunu söylemek mümkündür. Beklentiler, iyi hissetmek üzerine kurulmakta, kutsal kategorisinden kaynaklanan unsurların bu anlamda araçsallaştırılması giderek sıradanlaşmaktadır.

Bu çalışmalar sırasında kullanılan sözcüklerin tanrı ve dinselliğe dair değil de enerji, kuantum, çekim yasası, kişisel gelişim gibi ifadelerden oluşması, meselenin dinsellik ve kutsallık kategorisinden bağımsız gözükmelerini sağlamakta ve bilimsel bir çerçeveye içine konumlandırma iddiasını mümkün kılmaktadır. Bu ise, bireyi, ister koyu bir dinsellik içinde olsun, ister seküler bir duruşu hem yaşam tarzı açısından hem ideolojik açıdan benimsemiş olsun korunaklı bir alana itmekte, temel sorgulamalara ilişkin bir yönelimden alıkoymaktadır. Popülerleşen ve pazarda yerini alan *New Age* objeleri ve etkinlikler bu anlamda bir tatil programından farklı bir derinliğe sahip değildir. Çeşitli etkinliklerde karşılaştığım bir katılımcının meselenin dinsellikle ilgisinin bulunmadığını, gerçekliğe ve hayata ilişkin keşiflerin dinsel olmak zorunda olmadığını ifade etmesi boşuna değildir.

“Sorguladım. O kadar katı sorgulamadım, neden dersin, her şeyi sorgulayan bir insan olarak... O kadar iyi hissettim ki, şimdi sizinle konuşurken, tak o akımı hissediyorsunuz o farkı hissediyorsunuz. Zaman zaman hiç bir şey hissetmeyip de kendimden şüpheye düştüm. Tabii bunu çok abartan arkadaşlarımız var. Görüntüler alıyor. Sesler duyuyor, falan. Olabilir de, ama bu sefer kendimden şüpheye düşerdim, acaba ben anlamıyor muyum yapamıyor muyum, falan gibi. Ama yok öyle bir şey işte akışta olmayı eskiden

beri alışkanlık haline getirdiğim için çok fazla, hani olursa olur olmazsa olmaz. Hani ne kaybederim en kötüsü” (M.L. 59, Kadın).

Burada dikkati çeken, katılımcının dâhil olduğu çalışmalarla ilgili bir sorgulamaya girmekten kaçınmış olmasıdır. Yaptığı çalışmalarını dinsel kategoride görmemekte, bilimsel açıdan konumlandırılabilir olduğunu düşünmektedir. Buradaki kilit sözcüğün abartmak olduğunu söyleyebiliriz. Önemli olan enerjiyi hissetmek, iyi hissettirdiğini tecrübe etmek ve bunu bir başa çıkma yöntemi olarak benimsemiş olmasıdır. Bu açıdan mesele, kutsala, dine ilişkin algının dönüşmesi, tahribatı ya da oluşması ile ilgili bulunmamaktadır. Bu çalışmaların ona en azından bir şey kaybettirmeyeceğini söylemesi, herhangi bir gündelik hayat alışkanlığı ya da tüketim tercihi ile ilgili sahip olunan yaklaşımdan farklı bir yere düşmemektedir.

Diğer yandan *New Age* yaklaşımlarının bir bölümünü benimsediği halde bunu bir öğretinin kendisi ya da belirleyici unsuru olarak algılamayan, böyle bir algılamayı özellikle reddeden bir kesimden de söz etmek gerekir.

“Benim hayat felsefem kişisel hayat. Gücünü yukarıdan alan, enerjiden alan, adına her ne dersiniz deyin, bir şey var. Öğrenmek, bilmek, bunu öğretmek, bilgiyi paylaşmak kendine saklamamak, en güzel şey... Keşke daha fazla bilsek de, daha fazla insanla paylaşsak. Mutluluklardan müzik yapabilesek, ses versek, ahenk yakalayabilesek, birliktelikten mutlu çocuklar doğsa... Akıl akıldan üstündür. Tuğlalar birikiyor, dostluklar örülüyor, alttaki sağlam değilse yıkılıyor. Hayatım kitap okumakla geçti Uzakdoğu felsefesini de okudum, kadın haklarını da okudum. Yani bir sürü şey okuyarak, yaşayarak da gördüm. Kırk yaşına geldiğimde karşıdakinin ne düşündüğünü anlamaya başladım. Tecrübeyle çok güzel bir şey. O yaşa gelip onu görebilmek de çok güzel bir şey” (İ.E. 52, Kadın).

Katılımcı, dinsellik üzerine kurulu bir duruş sergilememektedir. *New Age* etkinlikleri ise iyi hissetmek ve problem çözmek gibi araçsal değerlerinden ziyade, gerçekliğin ve varoluşun farklı veçhelerine açık olmak açısından önemli bulunmakta ve dikkate alınmaktadır. Bu yaklaşım, dinsellik algısında bir değişime neden olmamaktadır.

Tasavvurlar üzerine belirtilmesi gereken diğer ayrıntı, İslam dinine ilişkin kavrayışlar üzerinden şekillendirilebilir. Öncesinde de tartışmaya açıldığı gibi, katılımcılar arasında İslam dinini reddeden, dâhil olduğu inanç sistemini İslam dinine alternatif olarak gören hemen hemen hiç kimse yoktur. İslam dini, kutsal gerçeğin unsurlarından,

yorumlarından, aşamalarından biri şeklinde değerlendirilmektedir. Ancak bazı katılımcılar için İslam dininin tek başına kutsal kategorisine bağlı olarak temellendirilen gerçekliği anlamak için yetkin olduğunu söylemek mümkündür. Önemli olan doğru okumalar yapmak ve Kuran'da yer alan ayetlerin sembolik analizlerine vakıf olabilmektir. Tasavvurlar, ayetlerin katmanlarının algılanabildiği ölçüde gelişmektedir. Kurallardan, biçimsel etkinliklerden bağımsız bu İslam anlayışı, kimi zaman *New Age* hâkimiyetindeki bakış açısıyla karakterize olmakta, ancak belirgin bir biçimde bireysel yorum üzerine kurulmaktadır.

Çeşitli yönleriyle ele alınan kutsallık kategorisi ile ilgili kavrayışlara bakıldığında, tanımlanmış, sınırları belli bir inanç öğretisinden, senkretik unsurlarla şekillenmiş inançsal yaklaşımlara varan bir çeşitlilik olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu farklı yaklaşımlardaki ortaklıklara bakılacak olduğunda, belli kavramların, göstergelerin ve bakış açılarının benimsenmekte olduğunu görebiliriz. Bunlardan ilk dikkati çeken, bir durumu tesadüfî bulmanın bir yanılgı olduğu, tesadüf olarak adlandırılan şeyin aslında kutsalın kategorisinin ortaya çıkma biçimlerinden biri olduğu yönündedir. Örneğin birkaç katılımcı, benim araştırmam için bir araya gelmiş olmamızın rastlantısal olmadığı ve hem tekâmülümüz açısından hem de farklı gerçekliklere uyanışımız açısından planlanmış olduğu düşüncesindedir. Planın kimin tarafından yapıldığı, kişiden kişiye göstermekle beraber, benzer bir gerçekliği işaret etmektedir. Plan, tanrı tarafından, sistem tarafından, evren tarafından yapılmış olabilir. Tüm bunlar, aynı kutsal öze gönderme yapmaktadır.

4.6. Şifa ve Ritüel

Ritüel, törenselliğin, paylaşımın, kavramsal, duygusal ve mekânsal yeni düzlemler yaratmanın bağlamında, inancın alanında kalarak ya da bambaşka kavrayışlar aracılığıyla inancın dışına itilerek herhangi bir formda varlığını göstermektedir. İnanç, inanma eğilimi ile kutsallaştırmanın her zaman örtüşmediği toplumsal, kültürel ve psikolojik dışavurumların ve ifade biçimlerinin alanı olarak karakterize olmaktadır. Ritüelin dinin ya da inancın pratik yönünü oluşturduğuna mim koymamızda yarar bulunmaktadır. Bu pratik, dışavurumsal, sosyalleşmeye yönelik bir mekanizmanın işleyişi anlamına gelir. Her ritüel yeni bir mekan ve zaman yaratır. Alternatif bir gerçekliğin tecrübe edilebilmesinin bu haliyle en ideal biçimi olarak ortaya çıkar. Diğer

yandan, ritüel, düzenli tekrarlanması halinde modern çağ insanının obsesif ruh halinin estetize biçimi olarak tezahür eder. Gerilimin azaltıldığı, ruhsal çatışmaların geçici de olsa ortadan kalkabildiği, ister bireysel, ister grup içinde gerçekleştirilsin, aidiyet duygusunun karşılık bulduğu bu işlevsel temrinler, üretilen anlamı da hayata geçirir ve bir gerçekliğe dönüştürür.

Bireyin inanma eğilimini tanrı düşüncesi, kurumsallaşmış din ya da kutsallık üzerine kurulu olduğunu düşündüğü bir göksel sistem üzerinden somutlaştırması, dünyaya baktığı pencerenin ne olduğu dışında, bu bakışı neye göre şekillendirdiği ile de ilgilidir. Sonuç olarak bu bakış, kapsayıcı bir biçimde varoluşsal açıklamalara ve söylemlere yol açmaktadır. Bu söylemler, ahlak kuralları, hayatın nasıl düzenlenmesi gerektiği gibi konularda birtakım somutlamalar şeklinde olsa bile, kitaplı bir dinin somut ve gözlemlenebilir değişimler yapması genellikle beklenmez. Ancak modern maneviyat alanına yönelik bir bakış geliştirdiğimizde, değişime ilişkin, mucize olarak adlandırabileceğimiz somut sonuçlar çeşitli vaatlerle birlikte vazedilmektedir. Bireysel olarak daha iyi bir hayata sahip olmak ve çeşitli sıkıntılardan arınmak için şifa uygulamaları ve ritüeller kutsalın ve maneviyatın bağlamı içinde formüle edilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir bireyin, kutsalın kategorisinde ele alınabilecek ya da kaynağını kutsal olandan aldığı düşünülen bir etkinlik içine girmesinin yalnızca net bir inançtan kaynaklanmadığını söylemek gerekmektedir. Kişinin herhangi bir keskin sıkıntı yaşarken sahip olduğu bakışı radikal bir biçimde değiştirecek bir arayışa girmesi ya da bir aidiyet geliştirmesi olağandır. Hayatın içindeki keskin dönüşler, bakış açısını değiştirebileceği gibi, örtülü olan eğilimleri de doğallıkla ortaya çıkaracaktır.

Öte yandan, olumsuz bir durumun her zaman için sözü edilen radikal değişimlere neden olması söz konusu değildir. Kişiler, kutsallık ya da dinselikle bağlantılı bir faaliyet içine girip, doğu dinleri ya da spiritülasit yaklaşımdan kaynaklanan bir faaliyete katılıp kendilerini Müslüman, pozitivist olarak tanımlamakta, sahip oldukları aidiyetleri sürdürmektedirler. Şifa arayışı, başka bir kültüre duyulan merak, sosyalleşme talebi gibi etkenler bireyi bu tip etkinliklere yöneltebilmekte, bu ise bir dönüşüm anlamına gelmeyebilmektedir. Kısaca, bu faaliyetlerin içinde yer alan insanları, düşünce olarak benimsemediği ya da inkâr ettiği halde bir nedenle katılım gösterenler ile geliştirdiği bir inançla dolaysız bir bağın sonucu olarak katılım gösterenler olarak ayırmak

mümkündür. Alanda görüşme yaptığım kişilerin çoğunluklu olarak kendilerine özgü bir inanç geliştirmiş oldukları ve bunun üzerinden tanımlanan alan içerisinde yer aldıkları söylenebilir. Ancak belli bir inanç dolayısıyla çeşitli etkinliklere katılan ya da bireysel girişimlerde bulunanlarda ritüel edimlerinin genellikle değişebilirlik gösterdiği gözlemlenmiştir. Örneğin, bir doğulu bilgenin mantralarını tekrarlayan birinin, kuantum fiziğine dayanarak enerjilerle çalışıyor olması, bir şamanın düzenlediği törene katılması, aynı zamanda astrolojik haritasını incelemesi mümkündür. Katılım gösterdiği toplulukta tutarlı bir işleyiş olsa bile, topluluğun dışına çıktığı anda başka bir kutsal eylemin parçası olabilmektedir.

Kutsal ve manevi bir inanış içinde o inanışın bir parçası olarak somut bir şifa beklentisi sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Ritüel, kutsal olanla temasa geçmek ve bu yönde bir içsel süreç yaşamaya değil, direkt dünyevi bir arzunun belli bir disiplin içinde giderilmesi amacına hizmet edebilmektedir. Bu yapı muska, büyü, yatır ziyaretleri gibi geleneksel unsurlarla benzerlik içindedir. Ancak aradaki fark, sürecin kendiliğindenliği içinde değil de, modern bir formda ve belli bir tüketim anlayışı ile uyumlu bir şekilde karakterize olmasıdır. Burada ilgi çeken, ritüelin genellikle şifa arayışı ile ilgili bir motivasyonla ilişkili olmasıdır. Bu haliyle ritüel, aynı zamanda sağaltıcı bir sürece karşılık gelmektedir. Mesele şifa arayışı üzerinden şekillendiğine göre, yönelen bireylerin hastalık ya da rahatsızlıkları dolayısıyla ritüelin bir parçası haline geldikleri söylenebilir. Batı tıbbının tedavi açısından etkin olmadığını düşünen çeşitli katılımcılar, somut bir şifa arayışı içindedir. Diğer yandan, aslında rahatsızlık ve hastalık konumunda ele alınmayacak durumlar için de şifaya ihtiyaç duyulduğu gözlemlenmiştir. Yaklaşımın özü, içinde bulunulan ve hoşnut olunmayan durumların muhakkak patolojik bir özden, aşılammış bir handikaptan kaynaklandığı düşüncesiyle ilişkilidir. Teşhis, genellikle geçmişe yönelik travmalara dayandırılır. Ancak söz konusu geçmişin kişisel geçmiş olması gerekmemektedir. Kişi kendini ailenin ya da ölmüş akrabaların travmalarının taşıyıcısı olarak bulabilir. Bu travmaların yol açtığı sonuçlar, bireyin yaşamı içerisinde başa çıkmak durumunda hissettiği handikaplar kadar çeşitlidir. Bakış açısı, mevcut durumun aslında bir handikap olmayabileceğine yönelmez. Burada temel kriter, kişinin bu durumu bir rahatsızlık olarak tanımlamasıdır. İyileşme ise, doğru teşhis üzerine inşa edilmiş bir şifa çalışması ile mümkündür.

Katılmış olduğum ve bu çerçeveden ele alınabilecek bolluk-bereket çalışması, bu bakış açısına bir örnek teşkil etmektedir. Bolluk-bereket üzerine beklentilere ilişkin birtakım etkinliklerde bulunulması, *New Age* kapsamı dışına düşen ve geleneğin havuzundan beslenen ritüellerle benzerliği olması açısından yeni bir arayışa karşılık gelmemektedir. Ev, araba, borçlardan kurtulmak gibi dileklerle ağaçlara çaput bağlanması, hıdrellez şenliklerinde gül ağacının altına dilekleri sembolize eden nesnelere bırakılması bolluk beklentisi dolayısıyla gerçekleştirilen geleneksel etkinlikler olarak süregelmektedir. Ancak sözünü ettiğim çalışmayı modern kılan, bolluk ve bereketin kısıtlı oluşunun nedenlerine ilişkin bir anlama girişimi üzerine inşa edilmesidir.

Bilinçaltına yönelik bir sağaltımı hedefleyen bu toplantıda amaç, bizden önceki kuşaklardan gelen ve geçmiş hayatımız sırasında edindiğimiz olumsuz kalıpların ortadan kaldırılması ve dönüştürülmesi üzerine kuruludur. Çalışma, bir uygulayıcının, bu kalıpların yok edilmesi için gerekli enerjetik ortamı yaratacak kuantum alanını devreye sokmaktayken, bir diğersinin ise bolluk ve bereketi engelleyecek olasılıkları sıralayarak katılımcılardan onay beklemeyle gerçekleşmektedir. Sıralanan cümleler, kültürel anlamda bakış açımızı yansıtmadığı dışında, bireysel olabilecek durumları da içermesiyle geniş bir kapsama sahiptir. Örneğin “para insanın elinin kiridir” genel anlamda kabul görüp aşılması gereken bir kalıp iken, “çok zengin olduğumda sevdiğilerimi kaybetmekten korkuyorum” ifadesi bireysel, herkeste olmayabilecek bir kaygıya işaret etmektedir. Katılımcılardan beklenen ise, sıralanan tüm bu cümlelerin arkasından “yıkıp, yaratımını iptal ediyorum” demeleridir. Psikolog olan uygulayıcının tekrar etmemiz üzere kurduğu cümlelerin son derece isabetli olduğunu ve kişinin para ile ilişkisinin psikolojik etmenlerini zengin ve ayrıntılı bir biçimde sıraladığını belirtmek gerekir. Ancak iddia, bu cümlelerin aktif hale getirildiği söylenen kuantum alanında, katılımcılardan kaynaklanan sorunlarla şekillendiği üzerine kuruludur. Sıralanan cümleler tasarlanmış değildir, mimarı olan katılımcılardan gelmektedir buna göre.

Çalışma sırasında, duygusal bir coşkunluk gözlemlenmemiştir. Uygulayıcıların koyduğu kurallar çerçevesinde gerçekleşen oturum, sükûnetle devam etmiş, ancak uygulayıcı bir direnç hissettiğini ifade ederek bana dönmüştür. Benim orada bulunma nedenimin diğerslerinininkinden farklı oluşuna yönelik bir itiraz olmadığı gibi, varlığım bir ilgi de

yaratmamakta, katılımcıların kendisini kısıtlı hissetmesine neden olmamaktadır. Amaç ve amaca yönelik yapılacaklar bellidir. Dolayısıyla benim kuantum alanını sabote edebilecek bir potansiyel taşıdığının düşünülmesi, ancak şaka yollu birkaç ifadeye yol açmıştır. Benden kaynaklanmış olabileceği ima edilen direnç, benim dâhil olduğum çalışmayı sorgulama potansiyelimle ilişkilendirilmiştir. Görülmektedir ki, her ne kadar belli enerjileri çeşitli semboller aracılığıyla bir düğmeye basarcasına devreye sokmanın mümkün olduğu düşünülse de, katılımcının inanmasının aslında birincil şart olduğu göze çarpmaktadır. Sistemli hale getirilmiş, kendi işleyişinde kusursuz süren ve bu anlamda dünyevi bir başka etkinlikten farklı olmayan sürecin temel sağlayıcısı kaynağını kutsallık kategorisini kabullenmekten almaktadır.

Şifa çalışmalarının içeriğine baktığımızda, inanan bir kişi için olduğu kadar, inanmayan ve herhangi bir inanç sisteminin parçası olmayan biri için de etkili olabildiği yönünde bir yaklaşımın varlığından söz edebiliriz. Bir diğer ifadeyle, ateizm, şifayı almaya engel olarak görülmemektedir. Şifayı almakla ilgili tek engel, şifa etkinliğinin kendisine yönelik önyargıdan kaynaklanabilir buna göre. Ayrıca, şifanın, inanılan şeyin kendisi kadar bir alan kapladığını, dinsel olanın belki de hiç olmadığı kadar araçsallaştırıldığını söylemek mümkündür. Bu yorumu yapma nedenimiz, şifanın inanç dışı olanlara da hitap edebildiği, yani tamamen, yöneme dayalı ve teknik bir girişim olarak sunulabildiği yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Şifa, inancın sınırlarını aşan, inancın bağlamından çıkarılmış ancak kaynağını inançla ilgili bir özden alan, çelişik bir yapıda algılanmaktadır.

“Bir şekilde etkili olduğunu görenler olduğunu düşünüyorum. Çünkü çalışmalarda reiki olsun diğer çalışmalar olsun inanç olmasa da çalıştığını gözlemliyoruz. Kişi sadece reddetmeyecek, kendini kapatırsa zaten otomatikman alamaz. Ama en azından deneyelim diyorsa onda çalışıyor” (A.Ç. 29, Erkek).

İnançsızlığın bir engel olmadığını söyleyen anlatı sahibi, bir yandan da şifayı alacak kişinin kendisini kapatmaması, şifayı reddetmemesi gerektiğini söylerken, aslında inanmanın şart olduğunu fark etmeksizin kabullenmektedir. Öte yandan, reddetmemek, teslimiyet anlamına gelmektedir. Kaldı ki, teslimiyet çok da zorlayıcı bir koşul değildir. Gizemli, vaat dolu, ancak içinde risk barındırmayan, bilinmeyen bir alanı tecrübe etmeye çalışmak, bir cazibe yaratmaktadır. Bu deneyim, belirli bir inanç sistemine

katılma gibi bir şart da gerektirmediği için şifa talebinde bulunan kişiyi radikal kararlar verme geriliminden uzaklaştırmaktadır. Buradan hareketle, şifa ritüelinin altında yatan gerçekliğin, dinsel, kutsal bilimsel herhangi bir kategoriden azade bir biçimde ortaya konan bir pratik olarak kabul görmesi beklenmektedir. Nasıl bir insanın canı “öylesine” sikkinsa, nasıl “öylesine” bulunduğu ortamdan uzaklaşmak istiyorsa, şifa da pekâlâ “öylesine” gelebilir. Bu yaklaşımın getirdiği muafiyet sınırsız bir konfor ve hareket alanı sağlamakta, katılımcıların benlik algılarını ya da dünya görüşlerini sarsmadığı için farklı kesimler tarafından dışlanmaz olabilmektedir.

New Age bağlamında ele alabileceğimiz şifa etkinliklerinin bir diğer yönü, çözümü son derece zor sorunları mucizevî bir şekilde ortadan kaldırdığı gibi bir iddiayı içinde barındırmasıdır. Örneğin ölümcül bir hastalıktan kurtulmak, tanrısal bir şifanın hüneri olarak kabul edilmektedir. Ancak burada mucize peygamber, kutsal kişi ya da yeni dinsel hareketler kapsamında görülen seçilmiş kişi tarafından değil de, şifa pratiklerine eğitim, yarı değerli taşlar, uyumlanma gibi yollar aracılığıyla muktedir olan herhangi biri tarafından uygulanabilir hale gelmiştir. Bir bakıma, mucizenin insanlar arasına karıştığını, yeryüzüne indiğini söyleyebiliriz. Mucize hala vardır, ancak içerik değiştirip o sırrın kapısını aralamaya girişen sıradan birinin uygulayabileceği bir şeye dönüşmüştür. Elbette bu doğadışılık durumu, mucizeye ilişkin anlatılarda olduğu gibi keskin, çarpıcı bir şekilde yaşanmaz. Görülen bir vizyon, hafifleme hali, duygu değişiklikleri, ağlama, daha önce farkına varılmamış bir gerçeği keşfetme ve sonrasında gelen iyileşme hali mucizenin modern şekillenişidir. Öte yandan mucize, doğanın ve evrenin marifetlerinin zamanı gelmiş keşifleri olması dolayısıyla sıradanlaştırılmaktadır. Göksel olanla ilişki kurabilmek, özel kişilerin değil, ancak belli yetenekleri öne çıkmış kişilerin tecrübe edebilecekleri bir şeydir aynı zamanda.

“Herkes Cebrail’i görüyor. Yani onların hepsi ortak görüyor zaten. Cebrail bir kişiye ait bir melek değil. Cebrail için daha çok hani yeryüzü meleği diyorlar. Yani ormanda yaşayan bir melek gibi hani. Dünyada yaşayan bir melek gibi düşünüyorlar. Ve birçok kişiye görünüyor” (U.K. 38, Kadın).

Bu anlatıda, Cebrail’in herhangi birine görünmesi, mitolojik, dinsel bir vurguyla değil, sıradan bir olgu olarak verilmiştir. Bu meleği görebilmek için, belli ritüelleri uygulamak ve bu konuda yoğunlaşmış olan başkalarıyla ortak bir duygu durumu yaratmak yeterlidir. Sıradan olduğu ifade edilen bu deneyim için şartlar bellidir: teknik bilgisi ve

inanç. Bu haliyle bir meleği görme deneyimi, arzu, bilgi ve uzak bir yöne bakabilme becerisi içeren bir başarı hikâyesi gibidir. Ancak bu hikâyede kutsal kitaplar ve anlatılardan öğrenilen sıra dışı tanıklıklar ulaşılabilir olmakta, dünyevi olan kutsala karışırken, kutsal da dünyevileşmekte, maddeleşmektedir. Bu ve benzeri sıra dışı deneyim yaşama eğilimlerinin dönemsel olarak farklılıklar gösterdiği söylenebilir. Özellikle son yıllarda melek terapileri popülerleşmiş, terapi seansları ve kitaplar üzerinden ticari bir kaynağa dönüşmüştür. İnsanlar birbirlerine melek göndermekte, sonrasında deneyimlerini anlattıkları paylaşımlarda bulunmaktadır.

Melek terapisi ile ilgili katıldığım bir toplantı, bu ilginin boyutlarıyla ilgili çarpıcı ayrıntılar sunuyordu. Oturacak yer bulmanın neredeyse imkânsız olduğu salonda konuşma yapan melek terapisti ilgiyle dinleniyor, anlattığı örneklerle ilgili trajik detaylar duygusal tepkilerle karşılanıyordu. Oğluyla arasında sorunları olduğu için terapistte başvuran, önceki hayatında oğlunu öldürmüş olduğu belirtilen ve terapi seansı sonrasında bu travmatik ilişkiyi geride bırakabildiği için hem sağlık sorunları düzelen, hem oğluyla ilgili hiçbir sıkıntısı kalmayan babanın hikayesi sorgulanmaksızın dinleniyordu. Anlatılan hikâyede sorunun gerçekliğinin yanı sıra, tedavinin bu hızlı etkisi soru işaretlerine neden olmuyor, öykü romantik boyutuna odaklanılarak değer görüyordu. Önceki hayatında kardeşinin asılmasına, duyduğu korku dolayısıyla göz yumduğu için sağlık sorunları yaşayan bir diğer hastanın öyküsü de benzer bir etki yaratmaktaydı. Sıradan hayatlarda sıklıkla görülemeyecek denli marjinal olan önceki hayat travmaları ile şimdiki hayatta bu travmanın neredeyse bir sihirli değnekle tedavi edilebilmesinin oluşturduğu denklem göze çarpıyordu. Toplantı sırasında tek itiraz, o esnada bir terapi çalışması yapılıp yapılmayacağı, ödenen paranın boşa gidip gitmeyeceği yönündeydi. Karşı karşıya kalınan bilgeliğin hem bir faydaya dönüşmesi beklentisi, hem de ruhsal bilginin paraya tahvil edilebilirliği, kapitalist düzenin metalaştırıcı yönünü ortaya koymasının dışında, acil bir çözüm arayışının varlığını ve bilginin kullanılabilirliğinin sıradanlaşmasını göstermesi açısından önemliydi. Gerçekleşen toplu meditasyon çalışması ile ilgili yapılan paylaşımlarda bir erkek katılımcının birisini bıçakladığına dair bir vizyon gördüğünü söylemesi, geçmişteki problemlerine yönelik farkındalığı açısından önemli bir adım olarak görüldü. Bir kadın katılımcının ise sürekli uçtuğuna dair gördüğü vizyon ise terapist tarafından geçmiş

hayatında bir melek olmuş olabileceği yönünde yorumlandı. Nihayetinde, hikâyeler hep iyi bir şekilde sonlanmaktaydı.

Meselenin mucize beklentisi ile ilgili yönüne bakılacak olduğunda, mucizenin para sahibi olmak, başarı, kariyer, şifa gibi dünyevi arzuların giderilmesine yönelik bir anahtar olarak yanı başımızda durmakta olduğu genel bir yaklaşımda yerini bulmaktadır. Mucize yeryüzüne inmiştir; üstelik dünyevi ve gündelik zeminde tezahür etmektedir. Meditasyon, enerji toplantıları ve benzeri birçok ritüel, şifa talepleri ile birleşmekte, enerjiler olumlu ve olumsuz şeklinde tasniflenmekte ve ayıklanır olmaktadır. Talepler yalnızca bireysel değildir. Politik sorunların çözümü, savaşların sonlanması gibi birçok beklenti için bu ritüeller gerçekleştirilmektedir. Ancak tüm bunlar için kilit kelime şifadır. Kaldı ki, tüm sıkıntıların varlığı da bir şifa eksikliğinden kaynaklanmaktadır, buna göre. Şifa talebi, hastalıklı bir yapının kabulünü getirir kaçınılmaz olarak. Eksikliği yaşanan her şeye bir anomalinin neden olduğu düşüncesi ve hastalıklı bir işleyişin varlığını benimsemek, içinde bulunulan çağı betimleyen bir yorumun dışavurumu olarak belirlemektedir. Bireyin hem içinde bulunduğu çağıyla, hem de kendisiyle ilgili şikâyet sahibi olduğu kesindir. Şifa uygulamalarında yapılan teşhisler ise, bu hastalığın adının konmasıyla gerçekleşmektedir. Ancak teşhis, sahip olunan rahatsızlıkla paralellik göstermez.

Şifa ve ritüelin tecrübe edilen ve içsel sürecin işleyişine etki eden uygulamalar olduğu düşünüldüğünde, söz konusu çalışmaların standardize edilebilir sonuçlar ortaya koyması beklenemez. Ritüel, tanım gereği, elbette dönüştürme beklentisini içinde barındıran bir sürece tekabül etmektedir. Ancak dönüşüm, işaret edilebilir değildir. İçsel olanın, aynı zamanda yoruma dayalı ve öznel olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, belli bir topluluk içinde gerçekleştirilen şifa amaçlı bir ritüelde verilen tepkiler büyük farklılıklar gösterebilir. Aynı şekilde deneyimin anlatıya dökülmesi de benzer bir çeşitlilik barındırır. Anlatının ritüeli yöneten kişi tarafından yorumlanması, söz konusu anlatıları ya da dışavurumları ritüelin kendi işleyişi açısından düzenlemek gibi bir işleve sahiptir. Katılmış olduğum meditasyon çalışması sonrasında gözlemlediklerim buna belirgin bir örnek oluşturmaktadır.

Uzun süren meditasyonların yapıldığı, çeşitli medyumik kanallar aracılığıyla gelen tebliğlerin okunduğu Uzakdoğu öğretisine dayalı bir grubun toplantısının sonunda,

uygulayıcı hepimizle sırayla göz temasına geçti. Az aydınlatılmış, sürekli meditatif müziklerin çalındığı ortamda cep telefonu yasaktı. Yalnızca teklif etmediğim halde benim telefonuma ve kayıt cihazıma izin verilmişti. Belli bir yönteme göre hazırlanmış ve içinde soğan, sarımsak, yumurta bulunmayan yiyecekler ikram edilmiş, yemek sonrası Hindistan'dan gelen bir tür tatlı yenmişti. Sârisiyle dolaşan bir Hintlinin toplantı sırasında yaptığı konuşma ilgiyle dinlenmiş, kozmogonik unsurlarla bezeli anlatısı rahatlatıcı bir etki yaratmıştı. Artık dışarıyı yoktu. Gerçekliğin, dünyevi sorunların da konumlandırıldığı yeni tezahürü baskındı artık. Göz temasına dayalı final çalışmasının amacı, özellikle önceki hayatlarımızda sahip olduğumuz iddia edildiği sorunların şifa ile çözülmesi amacını taşıyordu. Uygulayıcı, yaklaşık otuz kişiyle birer dakika göz temasında bulunduğu sırada, içlerinden biri şiddetli bir biçimde ağlamaya başladı. Korktuğunu, çünkü uygulayıcının yüzü yerine bir sürü farklı çehre gördüğünü söyledi. Açıklama netti: gördükleri, önceki hayatlarında sahip olduğu bedenlere aitti. Çok olağan bir şeydi bu.

Görüldüğü gibi ağlama ve korku nedeni son derece kişiseldir. Ancak getirilen açıklama, verilen öğretinin içinde, mantıksal bir bağlama oturtulmaktadır. Dış dünyada, birinin bu nedenle ağlaması, gerçeklik algısının bozulduğuna yönelik bir kanı yaratabilecekken, içinde bulunulan ortamdaki gerçekliğin sınırları içinde sıradan bir durumdur bu. Açıklama, tıpkı, gördüğü bir şeyden korkan bir çocuğu rahatlatan bir anne tavrıyla yapılmış, bilmediği bir dünyayla ilgili olarak, katılımcı teskin edilmiştir. Bu deneyime yönelik hiçbir katılımcı soru sormadığı gibi, herhangi bir yadırgama da söz konusu olmamıştır. Diğer katılımcıların benzer nitelikte tepkiler vermemesi ya da ağlayan katılımcının açıklamaları üzerine benzer vizyonları kendilerinin de gördüğüne dair bir ifadeye bulunmamaları yaşanan deneyimlerin birbirinden bağımsız olabilirliğinin göstergesidir. Sıra dışı bir algılama ne kadar normalse, hiçbir şey algılamamak da o denli normal bulunmaktadır. Dönüşüm ise, gözlemlenebilir ve kaydedilebilir olmasa da muhakkak gerçekleşmeye başlamıştır. Öznellik hem bir muafiyet sağlamakta, hem de belli bir gerçeklik örüntüsüne konumlandırılabilir olmaktadır. Ritüel, bireysel hissedişlerin ve algılamaların hem dışa vurulabilir olduğu bir zemine dönüşmekte hem de onaylanabilir ve konumlandırılabilir olduğunu göstermektedir.

Toplulukla birlikte gerçekleşen ritüellerde ilgi çeken ayrıntılardan biri, özel hayatın ve kişisel problemlerin, gerçekleştirilen uygulamanın içeriğiyle paralel olarak rahatlıkla açığa vurulmasıdır. *New Age* kapsamında ele alınabilecek ritüellerin hem dinsel ve kutsal olanla ilgili, hem de işlevsel olanla, iyi hissetmeyle ilgili olduğu düşünüldüğünde, bu anlamda herhangi bir İslami ibadet biçiminden net bir biçimde ayrıldığı görülmektedir. Bu anlamda neredeyse katıldığım bütün meditasyon ve şifa çalışmalarında katılımcıların birbirlerini genellikle ilk kez gördükleri ortamlarda çok özel sorunlarını gönüllü bir şekilde doğallıkla paylaştıklarını gördüm. Bu paylaşımlar, görülen imgelerin olduğu gibi aktarılmasından, eşle ya da anne-babayla yaşanan probleme, psikolojik sıkıntılara, başa çıkılması gereken takıntılara kadar ulaşıyordu. Göksel olanla bağlantı kurmak, şifa bulmak, derinleşmek ve farklı bir gerçekliğe geçiş yapmak gibi amaçlar taşıyan bu uygulamalar, aynı zamanda birer dakikalığına da olsa, bireylerin başrolünü üstlendiği bir sahne performansına dönüşüyordu.

Katıldığım “aile dizimi” olarak adlandırılan, aslında psikodrama çalışması üzerinden temellenmiş bir şifa toplantısı, buna belirgin bir örnek oluşturmaktadır. Aile diziminde, kendisi ile ilgili çalışma yaptıracak kişi, uygulayıcının kuantum alanını kendi ifadeleriyle açıp devreye sokmasının ardından, neden göstermeksizin katılımcılar arasından hisleri doğrultusunda kendisini sembolize edecek kişiyi seçer. Bu seçimin açıklamasını yapmak durumunda değildir. Kendiliğinden, ancak rastlantısal olmadığı düşünülen bir seçimdir bu. Ardından uygulamayı yapan kişi, katılımcının hayatıyla ilgili önemli kişileri ve kavramları yine kendiliğinden seçmeye başlar. Artık sahne hazırdır. Yalnızca hiç kimse problemin ne olduğunu ve rollerinin içini nasıl dolduracaklarını bilmemektedir. Roller, yan yana gelen kişilerin birbirleri hakkında hissettikleri üzerinden ve birbirlerine verdikleri tepkiler aracılığıyla belirlenecektir. Bu, aynı zamanda uygulamayı yaptıran kişinin sorunlarının ne olduğunun ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Katıldığım üç aile dizimi çalışmasının ikisinde ilginç bir biçimde uygulamayı talep eden kişi tarafından kendilerini canlandırmak üzere seçildim. İlginçti, çünkü orada bulunma nedenimin araştırma yapmak olduğu biliniyordu. Etkinliğe inancı tam olan biri yerine benim seçilmem, muhtemelen etki altında kalmayıp görece objektif bir konumda olabileceğim düşüncesinden kaynaklanıyordu. Diğer yandan, rolü benim üstlenmiş

olmamın çalışmayı engellemesi de söz konusu olamazdı. Çünkü aktive edilmiş kuantum alanında benim değil de, enerjilerin belirleyici olduğu yönündeki düşünce tartışmasız kabul görmüştü. Benim açımdan zor bir çalışma olduğunu belirtmeliyim. Yürekten inanmış bir şekilde orada bulunanlara karşı kendimi sorumlu buluyordum. Ancak ne hissettiğim bir duygu vardı ne de içimden geçen sıra dışı bir düşünce. Bunu ifade ettiğimde, uygulayıcının bir şey hissetmememin de sürecin bir parçası olduğunu söylemesi rahatlatıcıydı. Muaftım. Aslında orada bulunan herkes muaftı. Herkes içinden geldiği gibi davranabilir ya da davranmayabilirdi. Bunun dış dünyada çok mümkün olmayan, en azından onaylanmayan bir tür konfor sağladığı söylenebilir. Ben bir kenarda durup, olayların gelişmesini beklerken, uygulayıcının sırayla karşı karşıya getirdiği insanlarla ilgili ne hissettiğimi sorması üzerine en doğru yolun gerçekte hissettiklerimi söylemek olduğuna karar verdim. Karşımdaki insanı sokakta görmem halinde, tanıştırlıp sohbete başlamam halinde ne hissedeceksem onu. Karşımdaki coşkulu biriye enerjik hissettiğimi söylüyor, içe kapanık bir görüntü sergiliyorsa iletişimde zorlandığımı belirtiyordum. Uygulayıcı açısından, yaptığım yorumlar, üzerinde çalışılan kişinin dünyasıyla örtüşüyordu.

Diğer katılımcıların benimle ilgili duyguları çeşitli ve renkliydi. Bana sarılıp ağlayarak affetmemi bekleyenler, beni görmek istemediğini söyleyerek itenler, benimle karşılaştığı için heyecanlananlar vs. Bütün bu olanlar karşısında benim ayrıca bir şey yapmam gerekmiyordu. Ortam kendisini belirliyordu. İlginç olan, benim dışımda hiç kimsenin kimi canlandırdığını bilmiyor olmasıydı. Kaldı ki, üstlenilen roller değişebiliyor, dede rolünün işlevi tamamlandıktan sonra aynı kişi anneyi oynayabiliyor, ardından parayı kişileştiriyordu. Ölmüş, yaşayan kim varsa, uygulama yaptıran kişiyi etkileyen ne varsa hepsi, içeriği bilinmeyen roller üzerinden canlanıyordu. Olaylar geliştikçe, yalnızca izleyen, katılım göstermeyen, rolünü üstlendiğim katılımcı ağlamaya başladı. Ancak onun ya da diğerlerinin ağlaması oldukça sıradan bulunuyordu. Her şey kendi doğallığı içindeydi. Zaman içinde beni itenler af diledi, varlığını sevinçle karşılayanlar beni serbest bırakması gerektiğine ikna oldu. İyileşme süreci başlamıştı. Bir süre sonra benim rolüm sona erdi. Artık sahne, olayın gerçek kişisine aitti. İçinde bulunduğu durumun temel nedeni olarak gördüğü annesiyle olan sorunlarını açık yüreklilikle ağlayarak paylaştı. Uygulamayı yöneten kişi, annesini

sembolize ediyordu artık. Uygulayıcının karşısına geçip annesine söyleyemediği ne varsa söyledi, içindeki her şeyi paylaştı. İfade edilmesi güç olan sorunlardı bunlar.

Alanda yaptığım gözlemler ve gerçekleştirdiğim görüşmelerde, inanç ve ritüel arasındaki bağlantı açısından bakıldığında bu iki kavramın her zaman paralel bir yapı göstermediği ortaya çıkmaktadır. İnancını belli eylemler aracılığıyla somutlaştırma biçimi, tutarlı bir işleyiş içinde gerçekleşmeyebilmekte; eğilimler, düzenli bir şekilde belli ritüellere katılmak, düzensiz bir şekilde farklı ritüellere yönelmek, inancı kavramsal düzlemde yaşayıp günlük hayatla içselleştirmek, ritüel dışı bir inanma biçimi geliştirmek şeklinde kümelenmektedir. Aynı şekilde ritüel adı altında ele alınabilecek etkinlikler, geleneksel İslami pratikleri dışlamayabilmekte, ancak farklı bir kavrayış üzerinden ele alınmasına açık bir hale gelmektedir.

Bir ritüel sırasında yaşanan deneyimlere bakıldığında, özellikle enerji çalışmaları ekseninde gerçekleştirilen ritüellerde birtakım ortaklıkları sıralamak mümkündür. Bu çalışmalar sırasında algılanan bedensel değişimler, enerjinin akışta olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ancak bu değişimlerin hissedilmesi şart değildir. Hissedilen bedensel tepkilerin farklılık göstermesi ise, genellikle kişinin sahip olduğu hassasiyete ve ihtiyaçlarına göre ortaya çıktığı şeklinde açıklanmaktadır.

“Ben genelde enerjiyi yanma şeklinde avuçlarımda çok hissediyorum. Ama duruma göre de değişiyor. Mesela bizim köpeğimiz var. Kanser. Ona enerji verdiğim zaman avuçlarım patlayacak gibi oluyor. Karıncalanmaya başlıyor, yanıyor ve kızarıyor. Tabii daha çok çekiyor. Çalıştığım şeye göre değişiyor. Evet, birini uyumlarken gözlerimden yaş gelirken, öbürünü uyumlarken midem bulanıyor. Ama soruyorum, aynı şeyi o da hissetmiş oluyor” (A.Y. 35, Kadın).

“Hatta bu his olarak hissedilebiliyor. Bazen fiziksel oluyor. Vücudunda, özellikle ellerinde sıcaklık artışı, soğukluk artışı, karıncalanma, göz seğirmesi, sıcak basması, irkilme... Bunlar fiziksel oluyor ve insana göre de değişiyor” (A.Ç. 29, Erkek).

Görüldüğü gibi, şifa ritüeli sırasında verilen tepkiler, herhangi bir insanın yaşayabileceği bedensel değişimlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla varlığı iddia edilen enerjinin kanıtı, yoruma dayalı bir şekilde benimsenmektedir. Sorgulamaya açık bir başka birey, söz konusu bedensel değişimleri havanın sıcak olması, sıkılmak gibi

nedenlerle açıklama eğilimindeyken, bu uygulamaları benimsemiş biri için bu değişimler birer göstergedir. Bir diğer nokta, enerji veren kişi ile alan kişinin benzer bedensel değişimleri hissettiğine yönelik ifadelerde göze çarpmaktadır. Yönlendirmenin, kalıplaşmış kabullerden hareket etmenin, taraflardan birinin ifadelerinin bir diğerini etkilemesinin böyle bir algıya neden olabileceği birincil açıklamadır. Ancak bu algı, öznel deneyimin, bir ayna etkisiyle ortaya çıkması ve öznelğin bireyin içsel alanından çıkarılıp gün yüzüne kavuşturulması açısından işlevseldir. Deneyimlenen değişim, kişide hapsolmemakta, paylaşılabılır hale gelerek, öznel olanı sıradanlaştırıp adlandırılmasını sağlamaktadır. Aynı deneyimi iki kişinin yaşaması, hem içsel olanı açığa çıkarmakta, hem de kutsal kategorisinin deneyimsel açıdan paylaşılmasıyla, kutsal varoluşun dünyevi açıdan algılanmasının kapılarını aralamış olmaktadır. Ancak bu tip deneyimlerin yaşanması ve bu anlamda yeni tanıklıkların, algılayışların söz konusu olması, dünyayı kavrayışta, keskin değişimlerin olması anlamına gelmektedir. Denklem, arayış, eğilim, tecrübe etme ve onaylama üzerine kuruludur. Bu anlamda kişinin algılayışına ve katıldığı ritüelin sonuçlarını yorumlayışına müdahale gelmemektedir. Öte yandan katılımcı, içinde olduğu ritüeli, sahip olduğu gerçeklik algısına bir tehdit olarak da görmemektedir:

“Ayakta kırk beş dakika gözünüz kapalı öyle duruyorsunuz. O hanım etrafınızda dolaşiyor, bir şeyler yapıyor. Gözlerimi kapattığım an benim böyle gözlerimin önünde sanki sinema perdesi açıldı, antik tiyatrolar vardır ya, öyle bir sahne böyle kat kat sanki ışık şeklinde insan silueti şeklinde bir takım varlıklar ve ellerinde avuçlarında bir küre gibi bir şey tutuyorlar. Bizim o seanslar süresince onlar benim gözümün önünde hep durdular. Seansımız bitti. Ve bu hanım kendinizi nasıl hissediyorsunuz diye sorduğunda, ‘valla size bir şey sormak istiyorum, siz gözlerimi kapattırdığınızda bunları, böyle şeyler gördüm’ deyince, ‘siz bunu gören ikinci kişiniz’ dedi. ‘Onlar şifacı varlıklardı’ dedi. Böyle bir deneyim yaşadım, ben” (S.D. 61, Kadın).

Yukarıdaki örnekteki gibi, ritüel sırasında birtakım imgelerin görüldüğüne ilişkin anlatıların yaygın olduğu söylenebilir. Ancak, insana benzeyen fakat tam anlamıyla insan formunda da olmayan varlıkların görülmesi, bir başka katılımcının da ifadelerinde yer almaktadır. Her ikisi de uygulayıcı tarafından sıra dışı bir deneyim yaşadıkları yönünde bilgilendirilmiştir. Ancak her iki katılımcının da sıra dışı olduğu söylenen bu deneyime yaklaşımları benzerdir. Bakış açılarını çoğu insanın göremeyeceği bir şeyi görebilmek üzerine kurmadıkları gibi, görüntülerin gerçekliğine yönelik soru işareti

geliştirmemektedirler. Görünmez varlıklarla tecrübenin, dinin bir otoriteden bağımsız bir şekilde yaşanabileceğini savlayan *New Age* kapsamındaki spiritüel bakışın onayladığı bir deneyimdir bu (Granholm, 2012:300). Her ikisinde de temel eğilim, yaşanan deneyimin iyi hissettirdiği, ancak bir yandan da mesafe bırakma ihtiyacı yarattığı şeklindedir. Gündelik hayatlarını seküler anlayışın hâkim olduğu bir düzlemde yaşayan bu iki katılımcının yaklaşımları radikal bir gerçeklik arayışına yönelmediklerini ortaya koymaktadır. İçinde bulunulan hayatın yıkılması, yerine yeni bir hayatın inşası gibi bir arayış söz konusu değildir. Dolayısıyla yaşadıkları deneyimin gerçekliğini sorgulamamalarına karşın, bu yeni gerçeklik algısını araç içine alıp içinde oldukları hayatın sürdürülebilirliği kaygısı ile hareket etmektedirler.

Alan çalışması boyunca çeşitli etkinliklere katıldım. Şifa uygulamalarında bulundum. Bireysel beklentilerin eş zamanlı ifade edildiği meditasyon çalışmaları dışında tek bir amaca yönelik meditasyon uygulamalarına dâhil oldum. Katılım gösterdiğim bu toplantılar, uygulanan teknik ve dâhil olunan inanç sistemi açısından farklılık gösterse de, ortak düşünce, kutsal bir özden kaynaklanan ancak önünde sonunda bilimsel açıdan da herkesin kabul edebileceği bir enerjinin varlığına duyulan inançtı.

Bu noktada, enerjiden ne anlaşıldığının üzerinde durmak gerekir. Enerji, her şeyden önce inancın somutlanabilir ve tecrübe edilebilir, gözlemsel açıdan karşılığının bulunabilir olması açısından karakterize olmaktadır. Bir diğer deyişle, tanrısal olanı ruhani bir öz ve içsel bir süreçte, bunun yanı sıra kutsal kitapların sayfalarında aramak yerine, temas edilebilir ve ulaşılabilir olanda bulunabilmesi fikrinin öne çıkmış halidir. Buradaki somutlama, meditasyon sırasında o sırada var olmayan bir rengi görebilmek, bir imgeyle karşılaşmak ve sonuçlarını zaman geçmeksizin deneyimleyebilmek üzerinden tanımlanabilir.

Enerjinin kapsayıcı oluşu, panteistik bir yaklaşımın baskınlığını ortaya koyduğu gibi, kutsalın hayat rutininin her türlü aşamasında deneyimlenebildiği bir paganik özün canlanması anlamına da gelmektedir. Enerjinin sembolik açıdan karşılığı ise, duygu durumlarının herhangi bir somut bağlamdan arındırılmış, dolayısıyla psikolojik dalgalanmaların nedenlerinin dışsallaştırıldığı içeriğine denk gelmektedir. Bir diğer deyişle, psikolojik açıdan yaşanan çatışma, inkâr, hoşnutsuzluk, çöküntü gibi süreçler, dışarıdaki kaynağa bağlanmakta, bu durumların giderilmesi ise dışarıdaki enerjinin

içeriye doğru akışının sağlanmasıyla mümkün olmaktadır. Bu bakış aslında içsel bir nedeni dışarıyla kurulan bağ üzerinden nahif bir çözümleme girişimidir. Enerji, tüm bu dinamiklerle birlikte, ritüelin, dolayısıyla da şifanın kaçınılmaz bir parçası olarak kendi gerçekliğini sürdürmektedir.

Alanda yaptığım görüşmelere ayrıntılı bir bakış yöneltildiğinde şifa, enerji ve ritüle dair yaklaşımlar, uygulama pratiklerinin içeriği ve sıklığı açısından farklılaşmaktadır. Şifa çalışmaları yapan ve var olduğu düşünülen çeşitli enerji formlarını terapi sırasında kullanan bir katılımcı şifa almak ya da şifa terapisini uygulamak için eğitim almak üzere gelenlerin profilini şu şekilde tarif etmektedir:

“Skala geniş, farkındalık artmış, gelişmişlik artmış; artık evden işe işten eve gitmeyenler, biraz daha hayatı kurcalayanlar geliyor daha çok. İki türe ayırabiliriz. Kişisel gelişim isteyenler, ruhsal gelişim isteyenler. Bir tanesi tamamen mecbur kalmış, modern tıptan medet bulamıyor. Bu kesimde farkındalık biraz daha az olabiliyor bunları farklı almak gerekiyor. Şimdi eğitim durumu yüksek oluyor; dediğim gibi o farkındalığın olması için eğitim seviyesinin yüksek olması lazım. Diğer türlü ancak inançla gelir, inancına yakın olursa devam eder, o da kapılar açar inancının gelişmesine. Dediğim gibi bir şeyler araştıran, daha nötr bakabilen, daha liberal bakabilen kişiler geliyor daha çok” (A.Ç. 29, Erkek).

Bu anlatıdan da anlaşılacağı üzere, bu yöntemlere başvuranlar ya hastalıklarına çare bulmak üzere ya da ruhsal bir gelişim gerçekleştirmek üzere arayışa girmektedir. Her iki kategoride de bağlamın inançtan ve dinselikten uzak bir yerde tutulduğunu belirtmek mümkündür. Daha doğru bir deyişle, kutsal öz, doğal bir kavrayışa karşılık gelmekte, kutsallığın merkeze yerleştiği bir dünya kavrayışında kendiliğindenliği ve ilkselliği içinde olan bu öz, ayrıca telaffuz edilmemektedir. Kuşatıcı bir gerçekliğin ayrıca belirtilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla ritüelin, inancın bağlamından sıyrılmış olsa bile inançla olan bağı ortadan kalkmamıştır. Anlatı sahibinin tarafsız bir bakış açısına sahip olmakla, eğitilmiş olmak arasında bir paralellik kurması ise, ilgi çekicidir. Eğitim burada, önyargıların ortadan kalkmasına etki eden bir dinamik olarak kullanılmıştır. Bu noktada, önyargıların yok olmasıyla birlikte, bilimin, inancın, kutsalın ve dünyevi olanın kesişim gösterdiği salt gerçeklik ortaya çıkmış olacaktır.

Anlatıdan hareketle, bu arayışın bir parçası olan kişilerin, içinde bulunduğu hayatla ilgili bir hoşnutsuzlukları olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu hoşnutsuzluk, bir yanıyla modernite eleştirisi içerdiği gibi, bir yanıyla da kişinin kendisine ya da hayatına

yönelik hoşnutsuzluğu olarak ele alınabilir. Bu hoşnutsuzluğun tanımlanabilmesi ise, farkındalık seviyesi ile bağlantılı görülmektedir.

Farkındalık kavramı, *New Age* kapsamındaki yaklaşımlarda sıklıkla karşılaşılan ve yaşayan dilin doğası içinde yeni bir vurguyla yer edinmiş bir kavram olarak belirginlik kazanmaktadır. Farkındalık, bu anlamıyla kişinin maddi koşullarını tanımladığı ve bu tanım üzerinden hayata bir bakış geliştirmek anlamına gelen bir farkındalık değildir. Bu kavram, daha çok kişinin öfkesini ortadan kaldırıp evren içindeki sıradan, ancak bir o kadar da kutsal konumunu keşfederek iç barışını sağlama süreciyle ilintilidir. Bu türde bir farkındalığın ise, objektif temelleri olması beklenmez. Bu daha çok deneyimle ve sezgiyle ilişkili bir biçimde, bireyin onaylamasını kendisinin yaptığı bir kavrayıştır. Farkındalık, ayrıca deneyim ve sezgi ile ilgili yanını performanslar dünyasının atmosferi içinde görünürleştirerek, sosyal bir dışavurumla onaylanır hale gelir. Buna göre, herhangi bir olumsuz diyalog sırasında öfkelenmemek, farkındalığın göstergesi olmasının dışında, tamamlanmışlık payesi edindirmiş olması açısından önemsenmektedir.

Ritüel ve şifa etkinlikleri, dışlanmasa ve ilgiyle karşılanırsa bile, her katılımcının benimseyerek hayatına yerleştirdiği bir olgu değildir. Örneğin, bir katılımcı, inancı keşfetme biçiminin inancın içeriğini anlamak şeklinde olduğunu belirtmiş, bu tip etkinliklerin her şeyden önce yapısına uzak olduğunu dile getirmişti. Daha çok okumaya ve paylaşmaya dayalı ilgisi, yorumlama ve herhangi bir olguyu değerlendirme aşamasında inancıyla beraber belirginleşmekteydi. Bir diğer katılımcı ise, bu tip etkinliklere zaman zaman katılsa bile, bunu bir şifa beklentisi için yapmadığını, özellikle bir başkasına şifa kazandırmak için bir ritüel gerçekleştirmenin yersiz olduğunu söylemektedir. Şifa uygulamalarının bir mantığı olduğu düşüncesine sahip olan bu katılımcı, ritüel sırasında bedensel bir sürecin, çok da açıklayamadığı bir şekilde oluştuğunu anlatmaktadır. Bu katılımcı, kutsal olanın zaten doğal olanda var olduğu düşüncesinden hareketle, ayrıca ritüel yapma gereği duymadığını ifade etmiştir. Ancak bu kavrayışı, kutsalı simgesel anlamıyla benimsediği anlamına da gelmemektedir. Gerçekliğin kendisi olan kutsal özü daha duygusal bir düzlemde deneyimlemekte, ancak bu tip etkinliklerin anlamlı ve dönüştürücü ritüeller olduğunu düşündüğünü, alan içindeki duruşuyla açığa çıkarmaktadır.

“Bilgisayar programı gibi. Belli bir programı çalıştırıyor, belli düğmelere basıyor. O düğmelere basınca da belli elektrik akımları geçiyor. Yani bu şey en basiti, limonu düşündüğümde ne oluyor, ağzım sulanıyor. Beyin kimyasıyla ilgili her şey, bunlar da beyin kimyasıyla oynayan teknikler. Ama işe yarıyor. Bunların hepsi birbirine benziyor, gittikçe, programlar çoğaldıkça programları takip eden insan sayısı düşüyor. Mesela biz dün akşam bir yerde buluştuk. Bu hem kadın gününü kutlama, yok işte dolunay başak enerjisi birleşimi filan. Beş kadındık” (Y.Y. 57, Kadın).

Genel olarak bakıldığında katılımcıların belli bir ritüel biçimine bağlı kalmadıkları, farklı inanç biçimlerine ait ritüeller arasında çok fark görmedikleri ortaya çıkmaktadır. Geleneksel bir dinsel ritüelle modern ritüel formları arasında da genel anlayışa göre belirgin ortaklıklar bulunmaktadır. Bu ortaklıklar, ritüellerin mantığını ve aynı kaynaktan beslendiğini göstermesi açısından anlamlı bulunmaktadır. Ritüel, meditatif bir derinleşme üzerinden bağlantı kurmanın dışında, kutsallık kategorisi ile refere edilen enerjilerin aktif hale gelmesine aracılık etmektedir.

“Bakın size namazdan önce abdest aldırıyor, enerji merkezlerinizi uyarıyor. Çünkü akupunktur noktaları oralarda. Oraları uyarıyor ve sen de niyet ediyorsun, abdest almaya niyet ediyorsun. Niyet ettiğinde oralar uyarıldığında oradasın, andasın, seni ana getiriyor. Arkasından namaza durduğunda öyle hareketler yapıyorsun ki, yaptığın hareketler, ama tam vaktinde yapacaksın bunu da, yani güneşin, yıldızların vermiş olduğu açılar önemli. Vakit bu açılara göre. O açılarda, o vakitte gök cisimleri ışık indiriyor yeryüzüne. O gelen açıdaki ışıklar da senin beyninde dokunacağı yerlere dokunuyor, senin genlerine dokunuyor. Ve seni açmak için var. Sen yalnızca odaklan. Bir şey okumana gerek yok. Böyle yaptığında başını, buradan bilinçaltına geliyor sürekli, onu da temizliyor, gelen enerji temizliyor. Yaptığı işlem bu” (E.M. 65, Kadın).

Bu anlatıda da görüldüğü gibi, herhangi bir enerji çalışması ile namaz kılmak arasında bir fark görülmemektedir. Bir ibadet biçimi olan namaz, dinî bir zorunluluk olması açısından değil, işlevi dolayısıyla ele alınmış, bu haliyle de tam anlamıyla dünyevi düzlemin işleyişi içindeki etkisi üzerinden yorumlanmıştır. Yukarıdaki ifadenin bir diğer yönü, namaz ve enerji çalışması örneği üzerinden, farklı dinî etkinliklerin aynı mantığa dayandığını ve bunun üzerinden de dinsel olanın şekil ve uygulama açısından farkları olmasına karşın, dinselikten öte bir gerçeklik olarak adlandırılabilir olacak özün aynı olduğuna yaptığı vurgu açısından önemli olmasıdır. Bir diğer katılımcının ritüellere ilişkin yaklaşımı, evrenin işleyişinde yinelenebilirliği olan şeylerin bir simülasyonu olduğu yönündedir. Doğal olayların tekerrürünün taklidinin dini

ritüelleri belirlediği yönündeki bu yaklaşım, Mircea Eliade'nin işaret ettiği, modern öncesi arkaik insanın doğayla kutsal bir kavrayış üzerinden kurduğu ilişki biçimini çağrıştırmaktadır. Kaldı ki, hem ritüellerin içeriğinde hem de gelenekselleşmiş ritüellere dair yapılan yorumlarda doğayı taklit üzerinden kutsallaştırma eğiliminin etkili olduğu gözlemlenmektedir.

“Ritüel inançlarda insanın evrenle olan uyumunu, birliğini fiziksel olarak sağlamaya yönelik, rahatlatmaya yöneliktir. Mesela bir sema töreni gezegenlerin yıldızların hareketinin yeryüzüne indirilmesi gibidir. Merkezde güneş vardır, güneşin etrafında dönen gezegenler vardır. Birden açılır, birliğe kavuşurlar. Yukarıdan alırlar aşağıya verirler ritüel insanın bütünleşmesine destek veren bir şeydir Evreni simule eden bir şeydir. İnsanın onun parçası olarak destekleyen şeylerdir ritüeller” (Z.Z. 38, Erkek).

Aynı katılımcı, diğer yandan ritüelin törensel boyutunun üzerinde durmakta, kutsallık açısından benimsediği ritüel kavramının dünyevi düzlemdeki izdüşümü olarak okunabilecek tören kavramının da benzer bir mantıkla oluştuğunu belirtmektedir:

“Törenler bu devlik hissini yaratır. Askeri tören bile böyledir. Çünkü bir arada hareket etme fikri vardır. Birlik fikri vardır. Bir noktaya taşır insanı. Aynı kıyafetler giyilir, aynı hareketler tekrar edilir. Bir kurban töreni de aynı şeydir. Buna katılmak insanı bir yere taşır, zihinsel, ruhsal açıdan doğru uygulanıyorsa bütün bu ritimler. Dolayısıyla benim için ritüeller önemli. Değerli buluyorum. Benim böyle bir rutinim yok ama yaptığım zaman olması gerektiği gibi yapmaya çalışıyorum yani değer veriyorum” (Z.Z. 38, Erkek).

Genel olarak bakıldığında, şifaya ve diğer amaçlara yönelik ritüel uygulamalarının onaylanmasına ya da etkili bulunmasına karşın, katılımın düşük olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak, profesyonel anlamda alternatif tedavi yöntemlerini uygulayan katılımcıların doğal olarak çeşitli ritüeller gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunun dışında tedavi ya da çeşitli sıkıntılardan kurtulmaya yönelik etkinlikler zaman zaman uygulanmaktadır. Bunun bir sebebi, bir kısım katılımcının kutsallık kategorisinden kaynaklanan öğretileri ve bunun üzerinden gelişecek dünya görüşünü tam anlamıyla içselleştirmemiş olmalarıyla ilgilidir. Diğer yandan, ritüellere katılım, kutsal kategoriyi de etkin bir şekilde katarak kurguladıkları yeni dünya görüşünde temel bir konuma yerleşmemektedir. Kutsal kategorisiyle ilişki kurmanın yolu, çeşitli ritüellerden değil, gerçekliği farklı katmanlarıyla keşfetme çabasından geçmektedir buna göre.

4.7. Duyu Ötesi Dünya ve Gerçeklik Algısı

Gerçeklik, bize verili olan, içine doğduğumuz dünya ile ilgilidir. Belirlenmiş, kabul görmüş ve devamlılığı olan değerler sisteminin, koşulların üzerine inşa edilmiş olan gerçeklik kavrayışı, kaçınılmaz olarak tikel olanın hareket noktasından çıkar ve tümel olanla örtüştüğü noktada kabul görür. Tümel içindeki tikel kavrayışlar, içinde bulunulduğu dile getirilen gerçeklikle ne kadar örtüşüp örtüşmediği, o gerçekliği ne kadar tahrip edip etmediği üzerinden sorunsallaşır. Gerçeklik tanımı ampirik olanın, somutlanabilir olanın ve algısal açıdan ortak olanın üzerinden yapıldığında, bu tanımın dışında kalan açıklamalar, yaklaşımlar ve tanıklık iddiaları gerçeği aşan bir boyutta ele alınmak durumundadır. Ancak gerçeklik, dış dünyanın nesnelliğinin bizim öznel bakışımızla yeniden var edildiği ve yorumlandığı bir şeyse ya da en azından gerçeğin deneyimlenmesi öznel durumlar üzerinden söz konusu oluyorsa, gerçeği tanımlayan kavrayışa nasıl bir tutum geliştirdiğimiz ve kendimizi ne tip bir gerçekliğin içine “yerleştirdiğimiz” de önem kazanmaktadır. Fenomenolojik açıdan bakıldığında, kavrayışın tikelliği ve olgusal olanın zihinde nasıl karşılandığı, gerçekliğin inşasında görünmez bir rol oynamaktadır. Bu bakış, diyalektik bir sürecin, salt dışsallaştırılabilir bir mekanizmadan ibaret olmadığı yönünde uyarıcı bir nitelik taşımaktadır.

Alanda hâkim olan ortam, inanç üzerinden ve kutsal kategorisinin unsurlarından yararlanılarak şekillenen dünyayı ve düzeni açıklama girişimlerinin, mevcut olanın ya da olgusal olanın nasıl farklı gerçeklik katmanlarına konumlandırıldığını göstermesi açısından ışık tutucudur.

Gerçekliği kavrayış ve açıklama biçimimiz, hangi değerlerin penceresinden baktığımız kadar, nereye öncelikli olarak bakmayı tercih ettiğimiz üzerinden belirlenir. Bu açıdan bakıldığında, olgusal olanın gözlemsel yollarla tarif edilmesinin bir önemi yoktur. Olgusal olan, örneğin herhangi bir insanın bir doğal afet dolayısıyla ölmesi durumuysa, bu durumdan hareket edilerek ortaya çıkacak gerçeklik tasavvurları çeşitlilik gösterecektir. Örneğin, bir ölüm olayı, tanrısal bir takdirin göstergesi olarak yorumlanabileceği gibi, bir doğal afet olarak saptandığını varsayabileceğimiz bu olaydaki insan payının ve ihmalinin konu edilmesi ise, bir alternatif bakış olarak gelişebilecektir. Yine insanın doğa ya da tanrı karşısındaki güçsüzlüğüne, yetersizliğine dair anıştırmalar da bir başka gerçeklik katmanı yaratacaktır. Bu gibi fikirsel

farklılıkların dışında, ölen kişinin ailesini yakından tanımak, bu olgunun duygusal bir süreçte algılanmasına neden olacaktır. Ya da ölen kişinin geride bir çocuk bırakmış olması, çocuk sahibi biri için travmatik etkilere neden olabilecektir. Bir başka bakış açısı, ölümün kendisinden ziyade, doğal afet olarak tanımlanan şeyin doğallığını sorgulamaya yönelip, bu olayın arkasında bir gizem yattığına ilişkin iddialar geliştirebilecektir. Diğer yandan, ölen kişinin sosyal konumu, statüsü, etnik aidiyeti gibi unsurlar bu olayın yankılarının kuvvetini belirleyebilecektir. Tek bir olay olmuştur. Bu olay, olgusal açıdan bakıldığında gerçektir. Ancak bu olgunun üzerinden ortaya çıkan “gerçeklikler” çeşitlidir. Olgu, yüklenen anlamlardan ve isnatlardan bağımsız olarak salt ve çıplak bir gerçek şeklinde varolamamaktadır. Ayrıca, yukarıda kısaca sıralanan tüm bu olası senaryoların mantıksal bir bağlamı bulunmaktadır. En azından ciddiye alındığını gösteren bir itirazın muhatabıdır her biri.

Dünyaya inancın penceresinden bakmak, bir yaratıcının ve dolayısıyla kutsal bir alanın varlığını kabul etmek, elbette gerçekliğin tasavvurunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Ancak bu belirleyicilik, işleme mekanizması tek bir düzlem üzerinden tarif edilebilir basit bir sürece karşılık gelmemektedir. İnanmak ve hayatın belli bir evresinde, bireyi inanç açısından farklılaştırmış bir bakışa sahip olmak, olgunun yorumunu kaba bir biçimde tanrısallığın, kaderciliğin bağlamına sürüklemez. Burada ilerleyen süreç geçmişten getirilen birikimin, modernitenin yarattığı koşulların ve bireyin hayattan taleplerinin ne olduğu ile ilişkili olarak ortaya çıkar. Olgunun yorumu, bireyin öncelikleri, psikolojik donanımı ve hangi akıl yürütme süreçleriyle zihnini devreye soktuğu üzerinden şekillenir. Bu haliyle tanrı, tanımlanması çok da gerekli olmayan sezgisel bir kavrayışa karşılık geldiği halde, tanrısallığı tartışılmaz kabul edilen bir durum karşısında takınılan tutum, sosyal bağlamda yaşanan bir adaletsizliğin tanrısal bir mesaj olarak kabul edilip, sosyal gereklerden kaçınma gibi bir durumu yaratmayabilir. Gerçeklik duygusu, tek bir bireyde farklı katmanların üst üste binmesiyle şekillenmektedir. Aşağıdaki ifade, gerçekliğe ilişkin algının belli sınırlar üzerinden düzenlenebilir olduğu yönündedir. Böyle bir tasnif, bir bakıma dünyada olma halinin kaçınılmaz bir sonucudur da:

“Dediğim gibi ben kişisel olarak böyle görüyorum. Ama böyle görürken de hep rasyonel dünyada kalmaya çalışıyorum. O yüzden okuyorum, araştırıyorum, ben öyle anlıyorum. Bazı insanlar da var buraya seminer için

geliyor, insanlar bir laf söylüyor, diyorsunuz ki işte Arabî gelmiş buraya oturmuş. Bunu nasıl söyler... Yaşlı bir teyze geliyor. Genç bir kız geliyor. Bir laf söylüyor, ama tarif ediyor yani. Tak tak tak, nasıl bildin? Bilmiyorum, ben böyle düşünüyorum diyor, ilhamla, o bilgiyle geliyor. Hangisi doğru hangisi yanlış bilemiyorum” (S.G. 45, Kadın).

Açıklanması neredeyse imkânsız olanın söz konusu olabileceğine yönelik tanıklığa ilişkin ifade, yine de, anlatı sahibini akılcı bir bakışın hâkimiyetinden uzaklaştırmamakta, içinde bulunduğu dünyayı rasyonel sıfatıyla niteleyip kategorize ederek, başka bir dünyanın var olma halini de teslim etmektedir. Katılımcı, açıklanamayan, kabul edilmemiş ve farklı bir bağlam üzerinden ele alınabilecek bir alanı işaret etmektedir. Ancak tanıklık edilen ve gerçekliği sorgulanmayan şeyler, bir teslimiyet de getirmemektedir. Davranışları ve hayatı yaşayışı belirleyen şey, yine genel kabule uyumlu olarak şekillenmeye devam etmektedir. Bazı durumlarda ise, sıra dışı tanıklıklar ve deneyimlerin var olan gerçeklik algısı ve bunun üzerine inşa edilmiş normallik kabulünü tehdit etme olasılığı, kimi zaman bir kaygıya dönüşmekte, kişinin bu deneyimin üstünü örtmesine neden olmaktadır:

“Gerçekliğinizi sorgulamak... Halüsinasyon gördüğünü anlatırsanız, psikolojik tedavi görürsünüz. Bunlara inanan insanlara anlattığınızda farklı olur. Yani bazı insanlar deli. Neye göre deli, neye göre zeki. Kim kavramları oluşturdu, bunu ölçtü, ölçülebilir mi? Yani kişiye göre, bakış açısına göre değişiyor. O yüzden en baştan biliyorsunuz ki, aklınız size söylüyor ki, bunu herkese anlatma” (İ.E. 52, Kadın).

Bu anlatı sahibi, bir yandan yaşadığı sıra dışı deneyimin gerçekliğinden eminken, bir yandan da bu deneyimi paylaşması halinde kendi aklından kuşku duyulması ile ilgili taşıdığı endişeleri dile getirmektedir. Normalliğin ne olduğuna dair soru yöneltirken, bir yandan da normalliğin sınırlarının duyusal ve paylaşılabilir tanıklıklar üzerine inşa edildiğini kabul etmektedir. Ayrıca varlığı sorgulanmaya açık olan, ama yine de var olan bir dünya olduğunu düşünmekte, ancak bu dünyanın, içinde bulunulan dünyanın yasalarının dışlanmasıyla kabul edilebileceğini de bilmektedir. Ancak bu durum bir kafa karışıklığına neden olmamakta, söz konusu iki farklı gerçeklik kavrayışı çatışmayı önleyecek şekilde konumlandırılmaktadır. Diğer yandan, alanda karşılaştığım bir başka bireyin düşünceleri okuduğu, kimi zaman bu durumun onu son derece yıpratmış yönündeki ifadeleri ve kaybedilmiş bir organın yeniden çıkabildiğine yönelik anlatıları, gerçeklik algısına alternatif bir dünyayı belirtmekten ziyade, diğer insanlarla ortaklaşa

olduğu bir düzlemlerle taban tabana zıt bir kavrayış içinde olduğunu, bir kopuş yaşadığını göstermektedir. Ancak tikel kavrayışın salt bir tikel kavrayış olduğu, tümeli şekillendirebilecek ya da tümel olanla ilişkilendirilebilecek bir işleyişe sahip olduğu ve bu işleyişin aynı zamanda başka gerçekliklere de kapı aralayabildiği, genel yaklaşım biçimi olarak gösterilebilir. Görüştüğüm bir katılımcı, deneyim olarak adlandırdığı şeyin bir halüsinasyon olup olmadığı sorusuna şöyle yanıt vermiştir:

“Şimdi halüsinasyon olduğu takdirde insanın normal yaşantısıyla uyumu bozulur. Ve o halüsinasyon, dünyayla bağlantılı değildir. Ayrıca bir şeydir. Hâlbuki bizim aldığımız bilgi, dünyayla bağlantılı olarak gelişen bir bilgi. Bize, bu dünya için bir şeyler anlatılıyor. Bu dünyanın gerçekten güzel olması... Aslında dünyanın güzel olmasından çok tabii, insanların bu kadar ıstırap çekmemesi için gelen bilgi bu” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Anlatıdan anlaşılacağı gibi, başka bir gerçeklik kavrayışını gösteren bir dünyanın sağlaması, içinde bulunduğumuz dünyanın referansı ile gerçekleştirilmekte, üstelik o dünyanın, bu dünyadan haberdar olduğu ve bu dünya için bağlantı kurduğu yönünde bir değerlendirme yapılmaktadır. Buradan hareketle, gerçekliğin, başkalarının tanıklığı ve kabulüyle benimsendiği, ancak bir yandan da tüm bunlardan bağımsız bir yanının söz konusu olduğu yönünde bir bakışın baskın olduğu söylenebilir. Aynı anlatı sahibinin tarif ettiği gerçekliğin herkes tarafından keşfedilememesi nedeni üzerine söyledikleri ilginçtir:

“Şu andaki beş duyumuzla algılayamadığımız, ama zaman zaman da pekâlâ algıladığımız çok farklı duru görümler, duru işitiler, geleceğe yönelik vizyonlar var. Bunları gören pek çok insan var. Bir defa insanın konuştuğu dil, ister Fransızca ister İngilizce ister Türkçe hiç fark etmez. Konuştuğumuz dil beş duyumuzla algıladığımız ve deneyimlediğimiz dünyanın dilidir. Tabii ki birtakım soyut kavramlara sahibiz. Düşünüyoruz çünkü. Yani bir felsefi konuşmanın birtakım objeleri yok. Bunları konuşuyoruz. Ama felsefi bir konuşma için dahi bir felsefe eğitimi almak lazım. Felsefe eğitimi almayan bir kişi anlatsa da kimse bunu anlamaz. Bu da aynı şekilde hem düşünceyle varılan, hem de düşünceyle varılan noktanın eyleme dönüşmesi halinde yaşanan şeyler bunlar. Yani yaşanan şeyler derken, mutlaka bir vizyon görmek gerekmez. Mutlaka fizikötesinden bir varlığı görmek gerekmez. Yani felsefe gerçekse eğer, fizikötesi de gerçektir. Ve inandığımız zaman olay soyut olmaktan çıkar. Somut olur. Benim için inandığım şeyler somut. Ama başkası için somut olmayabilir” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Burada, gerçekliğin somutlanabilir olması ve o gerçekliği algılamak için belli kavramlar serisine sahip olmanın önemi vurgulanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, soyut olan, yani

duyusal yollarla kavranamayan herhangi bir şey, o kişi tarafından gerçekliğin dışına itilebilir hale gelmektedir. Belli kavramlara hâkim olmak ise, o şeyi gerçekliğin alanına çekecek ve somut bir hale getirecektir. Burada anlatıcı, felsefeyi kavrayış süreci açısından herhangi bir inanç sistemiyle bir tutmakta, bu açıdan, düşünme, sezgi, inanç ve deneyimleme süreçleri arasında bir paralellik kurmaktadır. Kavramsal donanımın varlığı, duyusal olanın sağladıklarıyla oluşturulabilir hale geliyorsa, duyular aracılığıyla ulaşılamayan ve gerçekliği bir şekilde dile getirilen dünyanın varlığı için başka dayanaklar gerekecektir elbette. Bu anlatının sahibi, kendi gerçekliğinin duyuların algılama kapasitesiyle sınırlı olduğunu dile getirmekle beraber, gerçekliğin sınırlarının insanoğlunun kapasitesi ile belirlendiğini belirtmekte, bu haliyle gerçekliğin insanın durduğu yerden tanımlanabilir bir şey olmaktan daha fazla bir şeye karşılık geldiğini vurgulamaktadır. Yaklaşım, başka gerçekliklere açık olmak için, algı kapasitesi ve kavramsal donanım dışında, deneyim ve sezginin belli kapıları aralayacağı yönündedir.

Gerçeklik, daha önce de dile getirdiğimiz gibi tek bir biçimde var olduğu varsayımından hareketle yaşanan tek katmanlı bir algıya karşılık gelmez. Yaratılmış ya da kurulu olan üzerinde bir açıklama ve keşif iddiası barındırır içinde. Bu keşfin ise, duyular aracılığıyla görülebilir olanla uyumu ve bu uyum üzerinden açıklanması kadar, duyular aracılığıyla tecrübe edilen dünyanın içkin olduğu bir başka dünyayı kabul etmeyi ve içinde bulunulan dünyayı yeni bağlamıyla yeniden tahayyül etmeyi getirdiğini söylemek mümkündür.

Alanda yaptığım görüşmelerde inancın yeniden keşfi ve bu keşif üzerinden dünyanın yeniden konumlandırılması söz konusu olmakta, bu keşif dışsal yaşantıyı mutlak bir biçimde değiştirmese bile açıklama, algılama ve kendini dünya içinde yeniden tanımlama biçimi açısından bireyde değişikliğe neden olmaktadır. Kapitalist bir düzen içinde başarı odaklı bir yol üzerinden yürüme gerilimini, duyu ötesi deneyimler yaşayarak ya da bu deneyimlerle ilgili anlatılara inanarak azaltan birey, yeni konumunda kendisine başka odaklar bulabilmektedir. Ancak farklı gerçeklik katmanlarından söz ederken bu katmanların görünürlüğü, gözlemsel açıdan her zaman mümkün bulunmamaktadır. Örneğin, ülkenin siyasi dengelerine ve içinde bulunulan döneme ilişkin yaşanmakta olan gerilim ya da kişisel bir sıkıntı, sosyal evrende ortak olduğu varsayılan bir dil aracılığıyla konuşulurken, söz konusu sorunsalın astrolojik

yorumu ve varlığı öne sürülen enerji dengeleriyle ilişkisi, enkarne olmuş ruhların rolü gibi açıklama girişimleri, tam anlamıyla başka bir gerçeklik kavrayışına ve başka bir düzleme oturmaktadır. Gerçekliğin yarattığı gerilim, sorunlarla başa çıkamamak, psikolojik açmazlar, hayal kırıklığı gibi dinamikler dolayısıyla başka gerçekliklere yönelmeyi açıklamak, en azından aceleci ve yüzeysel bir yaklaşım olarak kalacaktır. Duyularla sağlanması yapılabilir gerçeklik halinin de aslında inşa edilmiş ve tasavvura açık bir yönünün olması, bizi bu aceleci yorumdan şimdilik uzak tutmaktadır.

Gerçekliğin farklı hallerine ilişkin çizilmiş çerçeve, bir şekilde duyu ötesi deneyimi içeriyorsa, alanda duyu ötesi varlıklara ve dünyaya ilişkin yaklaşımların da üzerinde durmamız gerekir. Alanda istisnasız bir biçimde duyu ötesi dünyanın varlığının ya bilindiği iddia edilmektedir ya da bu dünyaya inanılmaktadır. Gerçekliğin, içinde bulunulan ve paylaşılan dünya dışında, bilinmeyen, ancak varsayımsal olarak kabul edilen bir dünyayı da kapsadığına yönelik yaklaşım, Bruhl'ün sözünü ettiği ilkel insanın iç içe geçmiş ikili gerçeklik dünyasını (Bruhl, 2006:143), alanda karşılaşılan gerçeklik kavrayışına yakınlaştırmaktadır. Bu durum, modern zamanlar öncesine dönüş arzusu, aklın sınırlarına itiraz, doğayla çıplak bir ilişki kurma talebi, modernitenin belirsiz ve ikircimli ikliminden kaçış isteği, çocuksu bir ruhun öne çıkışı gibi unsurları taşıyan bir içeriğe sahip olması açısından dikkat çekicidir. Bir başka gerçeklik, mevcut gerçeklikle örülü bir biçimde vardır. Ancak bu gerçekliğin kavranışına ilişkin farklılıklar bulunmaktadır. Farklılıklar, sözü edilen dünyayı açıklama biçimlerinde olduğu kadar, bu dünyaya ilişkin düşüncelerin ne tip bir merkeze konduğu üzerinden ortaya çıkmaktadır. Varoluş hikâyesi üzerine, bilimsel açıklamaların yanı sıra, mitolojik ve dinsel yaratılış hikâyelerinin genel bir kabul gördüğünü, bu anlatıların kimi zaman akılcı bir duruşun tanımladığı sınırlar içine konumlandırıldığını söyleyebiliriz. Ancak varoluşa ilişkin modern anlatılar yeni gerçeklik tasavvurunun boyutlarına dair ipucu sağlamaktadır:

“Dünyaya ekilmişiz. Bunu zaten Kuran-ı Kerim de söylüyor. Sirius bilgilerinde de var. O yüzden buraya indiğimizden itibaren dünyalaşmışız. Dünyalaşmışız. Alt boyutlara inmek olarak anlatılıyor bu spiritüalizmde. Şimdi 12. boyutta tanrı var diyelim ki, 11. boyutta melekleri var. 10. boyutta Kuran-ı Kerim var işte. Bilgileri var yani. Bazı gizli şeyler. Yavaş yavaş ses boyutu var. Onun altına iniyorsunuz. Hayaletler var işte, ruhlar, ata ruhları var. Yavaş yavaş en son insanlar, hayvanlar, bitkiler, taşlar, minerallere kadar iniyor. Şimdi bu birçok yerde var bilgi olarak. O boyutlara göre

bakarsak, uzaylı dediğimiz şey tanrının meleklerinin biraz daha altında olan, gezegenler arası rahatlıkla seyahat eden, her şeyini yapabilen, ama bu dünyada da koruma, kollama bazen de enerji almak gibi negatif görevleri de üstlenen değişik uzaydan varlıkların bir şeyi. Her an buradalar. Cinler benim için uzaylılar. Yani ben kendim böyle düşünüyorum. Çünkü her yerde olabilir. Her şeyi, insanın düşüncesini okuyabiliyor. Düşüncesinden girip bir şey yapabiliyor. Düşüncesini hasta edebiliyor. Bunlar uzaylılar ama negatif uzaylılar. Bir de pozitif uzaylılar olabilir” (U.K. 38, Kadın).

Bu anlatıda, duyu ötesi varlıkların kabul edildiğini net bir şekilde görmekteyiz. Ancak bu kabul, herhangi bir kişisel deneyime dayanmadığı gibi, böyle bir deneyimin yaşandığının iddia edildiği anlatıların etkisiyle de gerçekleşmemektedir. Bu kabul, daha çok dünyanın kuruluşu ve insanoğlunun ortaya çıkışı, kökenleri üzerine açıklamalar getiren bir inanç sistemi aracılığıyla bakmaktan kaynaklanmaktadır. Duyu ötesi varlıklar, olumsuz bir yapıya sahip olmaları halinde bile, ürpertici bir biçimde içinde bulunduğumuz gerçekliği tehdit eden, en azından gerçeklikle ilgili ezberimizi bozabilecek varlıklar olarak algılanmamakta, zaten gerçekliği malum olan bir dünyanın doğal kanıtlarına ve doğal parçalarına dönüşmektedir. Duyu ötesi algı ise, yine bu dünyanın doğal yetilerinden biri olarak görülmektedir.

Dünyanın oluşumuna dair ya da başka bir bakış açısıyla ifade edecek olursak kuruluşuna dair benzeri anlatılar, alanda estetize bir biçimde, kimi zaman da hikâyelerle bezeli bir olarak paylaşılmaktadır. Bu anlatılar zaman zaman bir sırrın ifşasını içermektedir. Katılımcılardan beklenen, bu sırrı paylaşmamalarıdır. İnsanlığın ortaya çıkışı, dinlerin oluşumu, geline çağda dinlerin dönüşeceği şey ve insanlığın karşılaşacağı felaketler üzerine kurulu bu anlatıların ortak yanı, paylaşılan bilgilerin göksel bir kanaldan gelmesi ve bu bilgilerin dünyada kabul görmüş dinsel ve ideolojik anlatıları içine almasıdır. Ayrıca, ideolojik ve inançsal tüm yaklaşımların aslında önemli benzerlikler gösterdiğinin altının çizildiği bu anlatılarda farklılık, açıklama kaynağının kutsallığının dışında, tarihselliği içinde var olan tüm unsurların yeni ve sıra dışı bir çerçeveye alınmasında görünmektedir.

İlginç olan, bu tip anlatıların dinleyiciler tarafından bir itiraz ya da bir soru işaretiyle karşılanmaması, dünyaya ilişkin yeni açıklama biçiminin iştahla dinleniyor olmasıdır. Aslında bu tip açıklamaları, kutsala isnat etmeden geliştirilen alternatif tarihsel gerçeklik arayışında da görmek mümkündür. Devletlerarası ve halklar arası gerilimi,

tarihselliği eskilere dayanan gizli örgütler ve herhangi bir doğal felaketi ya da bir cinayet olayını bir komplo teorisi üzerinden açıklama eğiliminin artışı, yine bu çerçevede yer bulan olgulardır.

Yukarıda ele aldığımız anlatı, duyu ötesi varlıklar dışında dünyada var olan biyolojik varlıkları da benimsenen gerçeklik tasavvuru üzerinden açıklamış, bu açıklama ise, doğal oluşuyla vurgulanan bir düzleme oturtulmuştur. Duyu ötesi varlıkların oluşumunu enerjilerin varlığı üzerinden ele alan bir başka anlatıcı, bu varlıkları, boyutlararası geçiş ve algılama aralığı üzerinden ele almaktadır.

“Daha üst boyutlarda enerji nötrdür. Işıkla yola çıkar. Işıpta bir enerjinin yedi rengi var. Yedi rengin ötesinde kızıl ötesi, mor ötesi spectrum var. Küçük bir alan kırmızıyla mor arası. İnsan şu anki duyularıyla sadece bunu görüp hissedebilir. Bunları daha ötesine ve aşağısına ötelendirebiliyoruz. Melek dinsel bir kavram. Buna melek de diyebilirsiniz veya yüksek frekanslı enerji de diyebilirsiniz. Bilinç var, seviyeleri var, alt seviyeleri de var. İnsan hayvan bitki hepsinde bilinç var. İnsanların da ötesinde bitkilerin de ötesinde varlık diyebilirsiniz, form diyebilirsiniz bunlara” (A.Ç. 29, Erkek).

Bu varoluş biçimleri, insanın duyularının algı kapasitesinin dışında bir alanda yer aldığı için görülemeyen varlıklar olarak tanımlanmıştır. İfadelerde, anlatı sahibinin duyu ötesi varlıkları kutsallaştırmanın, bilinmeyen bir şeyi kutsallık kategorisinde açıklama eğilimiyle paralel görüldüğü üzerine yaklaşımı öne çıkmaktadır. Gözlemlenemeyen bir şeyin adlandırılması, bireyin bakış açısına ve inanma eğilimine bağlı olarak biçimlenmektedir. Buna göre, melek ve enerji arasındaki ayırım, yalnızca bir adlandırma farkından kaynaklanmaktadır. Ancak bilimsel bir açıklamaya dayandırılarak yapılan bu saptama, anlatıcının kutsal kategorisini kabulünü de dışlamamaktadır. Görülemeyen varlıklarla ilişki kurulabileceğini de ifade ederken, algı kapasitesi ve verili yeteneklerin kabulü üzerinden yapmaktadır açıklamasını:

“İletişim şöyle oluyor. Beş duyumuz daha var. Bunların ötesinde kabaca daha dört tane daha olduğunu söylüyoruz bunlar duru görü, duru işiti, duru biliş ve duru sezi. İsimlerinden belli olduğu gibi, duru görüde kırmızı ve mor arasındaki frekansın ötelere görebiliyor, değişik enerji formlarını renk olarak, vizyon olarak görebiliyor. Duru işitisi olan birisi alt frekansları, üst frekansları duyabiliyor. Melek diyebileceğimiz varlıkları duyabiliyor. Duru sezi, adı üstünde sezer. Belki göremez işitemez ama sezer. Belki bu odada beni bir şey rahatsız ediyor, bunaltıyor, ferahlatıyor der. Duru bilişe, bilir.

Adı üstünde bilir şak diye bilir. Evet, bu odada negatif enerji var veya melek enerjisi var gibi” (A.Ç. 29, Erkek).

Bu yaklaşıma göre, görme, duyma hissetme kapasitemizle sahip olabileceğimiz sıra dışı yetenekler, bu dünyayı algılamamıza aracılık edebilir. Buna göre beklenmedik ve herkes tarafından görülemeyen bir vizyon ya da duyulamayan ses, bizim gerçeklik algımızla ilgili değil, bir başka gerçekliği görebilme ustalığımızla ilgilidir. Her zaman bu deneyimin sıra dışı olması da gerekmemektedir. Yaşadığımız olumsuz bir duygu ve nedensiz bir sıkıntı hali, aslında bu alanla bir bağlantı kurmakta olduğumuzun göstergesi olarak ele alınmaktadır. Tanıklığa ilişkin anlatıların ya da sıra dışı deneyimin her zaman bu alternatif dünyanın kanıtı olarak gösterilmesi gerekmez. Yaşadığımız herhangi bir duygu, bu varoluş halinin işareti olarak alınabilir buna göre.

Bir diğer dikkat çeken yaklaşım da, duyu ötesi varlıkların bir yandan gerçek ötesi bir dünyanın üyeleri olarak kabul görülürken, bir yandan da sahip olduğumuz kalıpların birer ifade biçimi olarak karakterize olduğu yönündedir. Burada ilginç olan, bu varlıklara inanmayı reddeden herhangi birinin sahip olduğu düşünceyi bu varlıklara inanan birinin de paylaşıyor olmasıdır. Sözü edilen varlıklara inanç her zaman o varoluş biçimine inanma eğilimini göstermez, bazen sadece öğrenilmiş olanlarla, hissedilenlerle ilişkilidir:

“Duyguların en temeli sevgi. Sevgi yanlış eşleştirmeler, uygun olmayan eşleştirmelerle çürüyor, dönüşüyor, derken türevler kazanıyor. O, bu, şu korkusu oluyor. Gittikçe başarısızlık, terk edilme korkusuna dönüşüyor. Zihnimizde onları da etkiliyor ve olumsuz kaza bilinçlerimiz doğuyor. O sebeple tanrının özülüyle sevgi olduğuna inancımı paylaşmak istedim. Ne demiştik, manevi varlıklara inanç. Bu tamamen arayıştan geliyor. Bunun için psikiyatri uzmanı olmanıza gerek yok. Şu an sizce en yaygın hastalık dünyada ne, depresyon. Depresyonların da en temel sebebi, kendinizden uzaklaşmanız. Kişi kendisinden uzaklaştığı için içeriye bakmak yerine dışarıda metaforlar arıyor” (U.L.25, Erkek).

Aynı katılımcı, cinlerin ve diğer varlıkların varlığına inanmakta, ölmüş insanların ruhlarının kimi zaman dünyayı terk edemediğine, öldüklerini fark etmeden dünyada takılı kaldıklarına ilişkin inancından söz etmektedir. Anlattıklarına göre, öldüğünden şüphe duyan bir insan, yaşamadığını ters olan ayak izlerine bakarak anlayabilir. Katılımcı, bu ve benzeri bilgilerin ışığında insanların ölümle beraber cine dönüşüp dönüşmediğine, bir sebebe bağlı olarak başka bir varlığın formuna geçip geçmediğine

dair sorularla meşguldür. Duyu ötesi varlıkları tartışmasız kabul etmektedir. Kendisi için belirsiz olan, duyu ötesi varlıkların nasıl bir sistem içinde yer aldıkları ve onların insanla olan ilişkisidir. Buradaki merak, belli bir halkın mitolojisine ya da eski çağlara ait bir kültürün bilinmeyen yanlarına duyulan ilgiden farklı bir içeriğe sahip değildir. Temelinde enerjilerin belirleyici olduğunu söylediği duyu ötesi âlem vardır ve bu sıradandır. İlginç olan, bu âleme duyulan ilgiyi aynı zamanda hem bir psikolojik ihtiyaç, hem de küçümsediği bir moda yönelim biçiminde yorumlamasıdır.

Duyu ötesi âleme ilişkin anlatılar, var olabilirliğinin kabulünün yanı sıra, çeşitli katılımcılar için direkt tecrübenin, tanıklık iddiasının üzerinden şekillenmektedir. Yaşanılan deneyimin, duyu ötesi âlemlle ilişkili olduğu, tartışılmayacak kadar kesin bir bilgidir aktarılanlara göre. Herhangi bir durumda yaşanması mümkün bir durumun, duyu ötesi dünyanın kapılarının aralandığının göstergesi olduğu yönünde kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bir katılımcı geceleri yaşadığı rahatsızlıkları şöyle ifade etmektedir:

“Ben onu deneyimlemiş biri olarak, frekans varlığı deneyimlemiş biri olarak onlarla yaşamak çok zor... Geceleri özellikle çok rahatsız ederler. Çünkü en korunmasız, yarı ölüm derler ya uyku için, en savunmasız olduğunuz halinizde özellikle uykuda gelirler. Sizin enerjinizle beslenirler ve bu dünyaya tutunurlar. Aslında hepsi hacı hoca dediklerinin getirdikleri varlıklar bana göre. Bizde cin diye adlandırılıyor. Ben majikal çalışma yapanlara da şeyi söylüyorum, ‘şu varlıkları rahat bırakın’. Sonra diyorlar ki, ‘bana musallat oldu’. Hayır, sen önce ona musallat oldun. Adam kendi boyutunda mutlu mesut yaşarken onu bu tarafa çağıran sensin. Kim kime musallat olmuş oluyor, o zaman sen ona musallat olmuş oluyorsun. O da geliyor, belki geri dönemiyor birilerine tutunmak zorunda... Benim deneyimimse, ben genelde geceleri rahatsız oluyordum... Yani nasıl rahatsız ediyorlar, çok fazla o konuyu konuşmak istemiyorum ama karabasan gibi, uykuda rahatsızlıklar, kâbuslar oluyordu” (A.Y. 35, Kadın).

Anlatı sahibi, aktardığı yaşantı sırasında uyumakta olduğunu dile getirmektedir. Bir başkası için karabasan ya da kâbus, rahatsız edici durumun kendisiyken ya da bedensel, psikolojik bir rahatsızlığın işaretiyken, anlatıcı için öte âlemin göstergesi olarak algılanmaktadır. Burada dikkat çeken, var olduğu iddia edilen bu varlıkların sömürmesi ve rahatsız ettiği kişi kanalıyla beslenmesidir. Bir başka katılımcı da geceleri yaşamış olduğu benzer deneyimlerden bahsetmiş, bu deneyimleri sıradan bulduğu gibi, oldukça karanlık ve ürkütücü olduğunu da vurgulamıştır.

“Ama daha önceki evlerimde çok rahatsızdım. Rahatsız ediliyordum ve bunu fiziksel olarak da hissediyordum. Mesela çocukluğumdan beri niye öyle dua ederim bilmiyorum, Allahım bana bir şey gösterme diye. O peri cin masalları anlatılır ya, herhalde bir şey girmiş bir yerlere, gösterme gösterme diye diye gözlerimi bozdum. Çünkü ‘görmek istemiyorum diyorum’, tamam mı? Beynim de gözleri bozuyor. O da ayrı bir hikâye. Fakat ses olarak da algılıyorum. Beni kaldırdılar ve ben çarşafı tutuyorum ki, yataktan kopardılar ve tavana ellerimin değdiğini hissediyorum. Ve uyanıktım yani, yeni yatmışım hani” (M.L. 59, Kadın).

Her iki anlatı sahibinin de birtakım ortaklıklara sahip olduklarını belirtmekte yarar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, her ikisinin de bu tip varlıklara söz ettikleri deneyimleri öncesinde de inanmakta oldukları ve bu inanç dışında duyu ötesi varlıklarla karşılaşma yaşanabileceği kanısına sahip olduklarıdır. Örneğin bir grup katılımcı yine duyu ötesi varlıkları fikren kabul ediyorken, karşılaşma olasılığı ve deneyimi üzerinde durmamışlardır. Diğer ortaklık ise, iki katılımcının da psikolojik yardım alma girişiminde bulunmuş olmalarıdır. Genel bir ifadeyle bu iki anlatı sahibinin de, psikolojik yardım talepleriyle ilişkili olarak duyguları, hayatı kavrayışları, sorunlarla başa çıkmakla ilgili yetersizlikleri gibi hoşnutsuzlukları olduğunu dile getirebiliriz. Deneyim adı altında anlatılanlar, mevcut hoşnutsuzlukların tıpkı somatize edilerek ifadelendirilmesinde ve dışa aktarılmasında olduğu gibi bir işlevi üstlenmektedir. Burada somatize etmenin yerini, inancın da desteklediği, imgeleme dayalı bir gerçeklik algısı almıştır.

Diğer yandan, duyu ötesi varlıklarla ilgili deneyim yaşadığını iddia eden, ancak bu deneyimleri ürkütücü bulmayan katılımcılarla da karşılaşmıştır. Bu kategoride değerlendirilebilecek deneyime ilişkin anlatılar, genellikle çocukluk anılarına dayanmaktadır:

“Ben küçük bir odada yatıyordum. Dışarıya bağlantısı olmayan bir odada. Hava boşluğunda yatağımın ucuna her gün, daha altı yaşlarındayken, şimdi öğrendiğim kadarıyla bir hami dost gelirdi. Kısa boylu uzun sakallı beyaz giysiler giymiş. Benimle konuşurdu. Ama konuşmamız ağız dil yoluyla olmazdı, beyin yoluyla konuşurduk. Anneme söyledim böyle böyle birinin geldiğini. Ama hiç korkmazdım, çocukluk işte. Annemin de onu gördüğünü bilirdim, annemler de görüyordu. ‘O ikimizin arasında kalsın, kimseyle paylaşmayalım’ derdi. Böyle on altı on yedi yaşına kadar bu dostla birlikteliğimiz oldu. Ama yarını falan anlatmıyordu. Hani o günün nasıl geçti gibi söyleşiler olurdu. Hiç ondan korkmazdım. Ama sadece yatağıma yattığım zaman görüyordum. Gündüz bir yere falan giderken görmezdim.

Bu tarz bir bağlantı. Ama sonra on altı on yedi yaşlarından sonra unuttum ben bu hali. Bu öğretiyi tanıdığım zaman bunun çok normal olduğunu, buluş çağına kadar benim hami dostumuz olduğunu, etrafımda koruyucu bir manyetik alan oluşturmak adına orada olduğunu ifade ettiler. Zaman içerisinde o varlıkla bağlantım olmadı” (E.V. 62, Kadın).

Çocukluğa ait anılar, benimsenen spiritüel öğretisi sırasında ortaya çıkmış, canlanmış ve bu öğretilerin paralelinde oluşmuş olan gerçeklik algısının zeminine yerleşmiştir. Annenin bu deneyimi paylaştığına yönelik onayı sorgulanmamakta, tüm bu kavrayış halleri, gözlemlenemeyecek kutsal kategorisinin olağan ayrıntıları olarak yerini bulmaktadır. Tüm bu anlatılarda yaşanan deneyimlerin iki temel koşula bağlı olarak gerçekleşmesi anlamlıdır. Bunlardan ilki deneyimlerin gece yaşanması, ikincisi tek başınayken gerçekleşiyor olmasıdır. Deneyimlerin yarattığı duygunun olumlu olup olmamasının ise, görüşülen kişinin içinde bulunduğu nesnel gerçeklik dünyasında kurduğu ilişkiler, yaşamıyla barışık olup olmaması, keskin dönemlerden geçip geçmemesi ile bağlantılı olduğu, görüşmelerin bütünü içerisinde ortaya çıkmaktadır. Kendi hayatı ya da geçmişi ile ilgili olumsuz cümleler kuran, geçmişi ile ilgili travmatik anılarını paylaşan kimselerin yaşadıklarını iddia ettikleri duyu ötesi deneyimler ne kadar ürkütücü ise, olumlu ve istikrarlı bir yaşam öyküsüne sahip kişilerin benzeri deneyimlerle ilgili duyguları bir o kadar olumlu yanlar içermektedir. Duyu ötesi dünya, yaşam öykülerinin bir izdüşümü şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Alternatif bir gerçekliği kabul eden ve içinde bulunduğumuz dünyayı bu gerçeklik üzerinden yeniden yorumlamamız gerektiği düşüncesinden kaynaklanan bu yaklaşımlar, başka anlatı sahiplerinde de aynı karşılığı bulmamaktadır. Örneğin duyu ötesi dünya ile ilgili bir açıklama getiren bir anlatı sahibinin vardığı sonuç ilginçtir:

“İnanıyorum değil, biliyorum. Bilmek de şöyle. Belli bir frekans aralığını görebiliyorsak ve duyabiliyorsak, öbür frekanslarda bir şeyler olduğunu biliyor muyuz, biliyoruz. Niye biliyoruz? X ışınlarıyla filmler çekiyorlar, ultraviyoleyle tedavi yapıyorlar. Demek ki ultraviyoleyle görülebilen bir şeyler var. Demek ki frekansımız değişse, farklı frekansları da görebileceğiz yani. Evrenin bu kadaaaar büyüklüğü içinde bir tek biz varız da bir tek biz bizi algılıyoruz. Öyle biliyorum yani mutlaka var. ...İlişkiye geçip varlıklarla iletişim kuranlar olabilir. Frekansını ayarlıyordur. Geçiyordur. Ama o irtibata geçtiği melek doğruyu söylüyordur da cin çarpıyordur... Öyle bir şeyim yok. Yani ne bileyim frekansımı ayarlarsam ben de bir varlıkla irtibata geçerim. Medyum Memiş falan... O doğru frekans mıdır,

yanlış frekans mıdır kafamda bir şey yok. Ha benle bir titreşiyordur da... Bu konuda kafa yormuyorum”(Y.Y. 57, Kadın).

Burada duyu ötesi varlıklar insanın yalnızca algı kapasitesinin sınırları dışında kalan ve kutsal olan bir kategorinin varoluş biçimleri şeklinde açıklanmamış, inançtan ziyade bilgiye dayandırılmıştır. Bir şeyi iddia etmek için, inanç gerekmediği gibi, kanıt ya da deneyim de gerekmez. Akıl yürütme ve içinde bulunulan dünyanın sınırları bizi gerçekliğin farklı katmanlarına da ulaştırabilir bulunmaktadır. Ancak bu yaklaşım, duyu ötesi dünya ile ilgili bir heyecan yaratmadığı gibi alternatif bir gerçekliği yaşamak için bir olanak olarak da görülmemektedir. Ayrıca bu kabul, kozmogonik bir bağlama da oturtulmamaktadır. Söz konusu bilgiye sahip olmak yalnızca zaten varlığı açıklanmış bir dünyanın farklı bir veçhesi olarak görülmektedir; paralel bir varoluşun ve sistemin göstergesi olarak değil. Bu bilgi bir açıklamaya aracılık etmediği gibi, pratik hayatta da sıkıntının ortadan kalkması, farklı bir gerçekliğin konforuna sığınmak, bir sorunu çözmek gibi amaçlar için de araçsallaştırılmamaktadır. Bir başka anlatıcının bu konudaki görüşleri daha keskindir:

“Saçmalıyorlar. Şuna inanıyorum. Ruh var, enerji ciddi var. Şimdi ölçülüyor da enerji kirlan fotoğraflarla elektrotlarla takıyorsunuz ve vücudunuzun enerji alanını ölçüyorsunuz ki ölçen doktorlar işte gelip konferans veriyorlar. Yani bu artık bilimsel. Eski yıllarda akupunktur da gerici bir şeydi. Günümüzde bir de melekler var... Dakika başı bana da getiriyorlar bir kitap, işte bunlara dua edecekmişiz, bilmem ne yapacakmışız, gelip bizi kurtaracaklarmış. Gelsinler, meleksiz bir şey yok. Melekler zaten her daim her daim etrafımızda. Yani melekler Allahın görevlileri, en baş görevlileri. Allahın bir dakika şeyinden çıkmıyorlar ve sürekli zikir halindedir. Keşke melek olabilsek... Ama burada diyor ki insana, sen meleklerden üstünsün. Kendini fark et, yeteneğini fark et, enerjini fark et. Şimdi ben dönüp meleğe niye yani... Ben bir kere Allaha dua ederken araya kimseyi koymayı sevmiyorum. Aslında iletişim kurulabilir tabii ki ama patolojik olur bence. Melekle kuran yarın öbür gün cinle de kurar, şeytanla da kurar. Patolojik olduğuna inanıyorum” (S.G. 45, Kadın).

Bu katılımcı, duyu ötesi dünyaya bakışını melekler üzerinden ortaya koyarken, meleklerin varlığına inanmanın aldığı biçimi eleştirmekte, duyu ötesi varlıklarla ilişki kurmayı, kurulabildiğine ilişkin bir açık kapı bıraksa bile patolojik bir durum olarak görmektedir. Meleklerle sohbet edilebilen, onlardan yardım alınabilen bir dünya vardır aslında. Ancak böyle bir dünyayla ilişki kurmaya çalışmak, insana verili olan gerçeklik içinde hastalıklı bir şekilde konumlanacaktır. Öte yandan meleklerle ilişki kurmanın

hiyerarşik bir düzenin de kabul edilmesi anlamına geldiğini söyleyen anlatı sahibi, böyle bir anlayışı reddeder. Tanrıyla kurulabilecek ilişki, bireyin aracısız, tek başına ve tasavvur ettiği gibi yapabileceği bir şeydir. Bu ilişki, aynı zamanda insanın özgürleştiği bir kavrayışı getirecektir. Bu kavrayış ise, duyu ötesi dünyayla kurduğu ilişkide kendisini üst bir yere konumlandırmasını olumlamaz. Bireyin üstün olduğu ve kendisinin üstünlüğüne ve kutsal kategorisine araçlarla dokunulabileceği bağlamında yapılan telkinler, bu anlatı sahibine göre hastalıklı ve içi boş bir durumu ifade ettiği kadar, belli bir kitleye hitap eden bir pazarın varlığını da göstermektedir.

Duyu ötesi dünyanın ve ancak sezgisel yollarla ulaşılabilir bir alanın kapılarını aralamaya çalışma denemesi, pratik anlamda bireyin kendisinden geçmesi, bu yolla varlığını hissettiği gerçekliğin kuşatıcılığına kendisini bırakması açısından önemli bir işlev sahibidir. Bir kaçış denemesi olarak da değerlendirebileceğimiz bu girişim, içinde yaşanan gerçekliğe yönelik bir itirazı da içinde barındırmaktadır. Bir katılımcının bu açıdan söyledikleri, hem etkileşimsel bir sürece girmek, hem de düzenin kısır ve içinde umut barındırmayan atmosferinden uzaklaşmak için bir başka gerçekliğe nasıl bir gönüllülükle tutunulduğunu açığa vurmaktadır:

“Ama tabii ki diğer taraftan o insanlarla birlikte olmak çok büyümlü ve güzel bir enerji yani. Yani şöyle söyleyeyim. Normal insanlar gazete okuyor, haberleri dinliyor, borsayı konuşuyor. Siz böyle gidiyorsunuz orda meleklerle mutlu oluyorsunuz. Böyle nasıl diyeyim, sizi bir uyuşturucu gibi mutlu eden bir enerji sonuçta” (U.K. 38, Kadın).

Duyu ötesi varlıkları kabul ettiğini dile getiren bir başka anlatı sahibinin bakış açısı eleştirel bir vurgu içermediği gibi, katılımcı bir duruşu da getirmemektedir. İlginç olan, bu dünyayı betimlerken sıradanlaştırıcı, ama bir o kadar sevgi dolu bir ifade kullanmasıdır.

“Şimdi etrafımızda çok sevimli şeker varlıklar var. Çok beter şeyler de etrafımızda olabilir. Ama bizim zihin durumumuza göre etrafımızda varlıklar var. Biz eğer güzel ve temiz bir zihin durumundaysak kötü varlıkların bizimle beraber olması için hiçbir neden yok. Ama alkolikleri düşünün. Uyuşturucu kullananları düşünün. Veya evinde sabah akşam kavga veya kötülük olan insanları düşünün. Onların etrafında hiç iyi varlıklar yok. İnsanlar o varlıklardan haberdar olmazlar. Ama kendileri zannederler. Onların telkin ettiği birçok davranışı kendi davranışları zannederler. Onlarla iletişim kurmayı hiç tavsiye etmem. Kimseye tavsiye etmem” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Bu anlatı, göksel olan ruhsal bir sisteme inanan, bu inanç üzerinden dinleri bu sistemin bir basamağı olarak gören bir katılımcıya aittir. Duyu ötesi varlıkların içinde bulunduğumuz dünyada, ancak başka bir boyutta yaşamlarını sürdürüyor olmaları, ona göre gerçekliğin sıradan hallerinden biridir. Bu dünyaya tanıklık edemememiz de aynı şekilde sıradandır. Bu varlıkların iyilikleri ve kötülüklerine göre farklı insanların çevresinde olduğuna dair yaklaşımı, sembolik açıdan anlamlıdır.

Mutsuzluk, kavga, uyuşturucu ve alkolün yarattığı psikolojik durum, çeşitli inanç sistemlerinde kötü varlıklar tarafından ele geçirilmiş olmakla teşhis edile gelmiştir. Hıristiyanlarda olduğu kadar, Müslümanlar arasında da yaygın olan cin çıkarma, şeytan çıkarma ayinlerinin daha çok akıl hastalarında uygulanması boşuna değildir. Toplumsal açıdan tanımlanmış olan normallik sınırları dışında yer alan herhangi bir şeyi ulaşamayacağımız, gizemli ve karanlık tarafta kalan bir başka gerçekliğin kabulüyle açıklamaya girişmek, en azından bizim normallüğimizi tehdit altında bırakmayacaktır. Burada kişinin ruhunu ele geçiren ve onu varlığıyla olumsuz anlamda etkileyen cin, gözlemlenebilir ve saptanabilir olumsuz koşulların muafiyeti açısından anlamlıdır. Bu dünyaya ait bir gerçeklikle ilgili olumsuz bir durumu, sadece tahayyül edilebilen bir dünyanın cin, canavar, şeytan gibi kahramanlarıyla açıklamak, problemlerin sahiplenilmemesine ama bir yandan da bu problemleri yok saymamaya hizmet etmektedir. Diğer yandan, kavga nefret, alkol gibi unsurların sembolik bağlamda olumsuz varlıklarla analogisinin kurulması, iradenin, zaafın, denetlenemeyen psikolojik süreçlerin anlatımı açısından da yaratıcı bir yaklaşım barındırır içinde. Vahşi ya da şeytani olanın, psikanalitik açıdan bakarsak, bireyin *idi* ve *egosu*yla paralellik içinde olması boşuna değildir. *Egonun* müdahalesi, *idin* akıldışı ancak içeriden gelen taleplerine iradi olarak cevap veremediği noktada yetersiz kalacaktır. Akıl tarafından dışlanarak gerçeküstü âleme itilen şeytan, bir yandan da modern dönem sonrası insanının başa çıkma stratejisinin bir parçası olarak devreye girecektir. Bu ise, arkaik dönemin kuşatıcı unsurlarıyla yeniden yaklaştığımızın bir göstergesi olarak okunabilir. Modernitenin kakafonik ortamı içinde insan kendisine en azından şeytanın sesini duymaya çalışarak yaklaşmaktadır. Bu noktada, alternatif bir gerçeklik kurma girişimi isabetsiz değildir.

4.8. Ölüm, Reenkarnasyon, Kıyamet Kavramları Üzerinden Dönüşüm

Ölüm olgusunun, herhangi bir inanç sisteminden bağımsız, en azından bilinemezliği ve bitişin kendisi olması dolayısıyla ürpertici bir kategoride görüldüğünü, inanç sahibi olmayan bir insanda dahi, bedeninin doğaya karışarak dönüştüğü bir sürecin başlangıcı olarak tanımlamasına karşın, farklı kaygıları harekete geçiren bir olgu olarak karşılık bulduğunu söylemek mümkün. Aslında biyolojik olarak bakıldığında hayatta kalmak, canlılığı sürdürmek üzere var olan ölüm korkusu, elbette bitişin, yok olmanın yaratacağı ürperti kadar, sonrasına ilişkin bilinmezliklerle örülü olduğu için de belirleyici bir etkiye sahiptir. Ölüme bakışımız, kişiliğimiz, dâhil olduğumuz kültür, deneyimlerimiz, travmalarımız ve hayatı yaşama biçimimizle şekillenir. Anlamın varlığının bu bağlamda sorgulanması ise, ölümü kavrayış ve konumlandırışta temel meselelerden biridir. Ölümle başa çıkabilmek için en temel strateji, canlılığı bir yoluyla sürdürmek olacaktır. Bu, her şeyden önce soyut ya da somut açıdan üretken olmakla girişilen bir denemedir. Varoluşun sonlanması sorunu, geride bırakılan izler ve etkiler aracılığıyla en azından başa çıkılabilir hale gelir. Ölüm bir bitişse eğer, devamlılık için çeşitli metaforik yollar bulunabilir. Bir inanç sistemine dâhil olan ya da kendi içinde kutsallığa işaret eden bir inanç geliştirmiş olan biri için, ölüm olgusunun karşılık geldiği kavrayışlar, büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Burada hemfikir olunan şey, ölümün bir bitiş değil, kaçınılmaz bir dönüşümün basamaklarından biri olduğudur.

Dönüşüm, aslında varoluşun yokluğa karışması açısından altı doldurulduğunda, doğanın döngüsel devamlılığının kaçınılmaz bir parçasıdır. Ancak ölüm yeni bir dönüşüm sürecinin başlangıcı olarak algılansa da, buradaki temel ve belki de başa çıkılması en güç olan mesele, benlik algısının yitimi ile ilişkilidir. Benliğimizle ilgili tasavvur yeteneğimizin sona ereceği, mimarı olduğumuz ve aynı zamanda parçası olduğumuz hayata bilincimiz aracılığıyla bir bakış yöneltmeyeceğimizin bilgisi, inanç sahibi olmamız halinde, yeni bir dünya tasavvuru için önemli bir motivasyon kaynağına dönüşür. Buradaki dönüşüm, doğanın herhangi bir parçası olarak gerçekleşip, bilincin bitişini anlamına gelmez; anlamın, emeğin, yapıp etmelerin sonuçlarının muhafaza edilebildiği bir bağlamı işaret eder. Öldükten sonra canlılık devam etmese bile, varoluş halinin devam edebileceği düşüncesi, cennet-cehennem fikri, reenkarnasyon aracılığıyla tekrar bedenlenerek dünyaya gelme, bir başka evrende farklı bir boyutta varoluşu sürdürme, dünyaya farklı bir varlık formunda dönme gibi olasılıklarla desteklenen,

hiçlik fikrinin yarattığı dehşetten koruyan herhangi bir mekanizma, inanma yoluyla devreye girer. Sonsuzluk fikri, gerçeküstü gibi dursa da, süreklilik düşüncesi üzerinden hayatını kurgulayan insan için cazibe kaynağıdır. Canlılığı sürdürmek için sahip olunan motivasyon, biyolojik bir altyapıdan kaynaklanmaktadır. Ancak bu altyapı üzerine inşa edilen başa çıkma biçimleri, biyolojiyi aşan bir sorunsal olarak yeni bir alanda konumlanmaktadır.

Alanda yaptığım görüşmelerde reenkarnasyona ilişkin yapılan konuşmalar, ölümün ve hayatın nasıl algılandığına dair ipuçları vermesi açısından oldukça aydınlatıcıydı. Konuşmalar, ölüme ilişkin bakış açıları ve tutumlarından ziyade, reenkarnasyon ve ruhun sürekliliğine nasıl baktıkları ekseninde gelişti. Buna gerekçe, ölüm gibi soyut bir konunun altını eşelemek için, belli inanç sistemleriyle örtüşebilecek bir kavrayışın anahtar özelliği taşıdığını düşünmemdi. Reenkarnasyona yönelik paylaştıkları görüşler, ölüme yaklaşımlarına ilişkin açılımlar sağladığı gibi, tanımlanmış ya da benimsediklerini ifade ettikleri bir inanç sisteminin neresinde durduklarını netleştirmeleri açısından ufuk açıcıydı.

Reenkarnasyonun kilitlendiği nokta, ölüm sonrasına yönelik belli tasavvurları mümkün kıldığı gibi, ölüm öncesine yönelik olarak da açıklama getirmesi açısından önemlidir. Nereye gideceğimiz ve ne olacağımız, başımıza ne geleceğine dair olasılıkların varlığı, bu anlayışa göre öncesinde ne olduğumuzla da ilişkilidir. Bu açıdan, hayatımızı bir sözleşmenin sonucu olarak yaşadığımızı ve söz konusu sözleşmenin maddelerini uygulamamız halinde var oluşun geri kalanının bir tekâmül üzerinden ilerleyebileceğini düşünebiliriz. Bu anlayışın ayrıntılarına bakıldığında, sahip olunan bir hastalık, yakın çevreyle ilişkilerde yaşanan kronik geçimsizlik, korkular, başarıya ulaşmayı engelleyen bir psikolojiye sahip olmak gibi durumlar önceki hayatın tortularıyla ilişkilidir. Bu tortuların temizliği, sonrasında ele alacağımız şifa süreciyle mümkün olmakta, bireyin sahip olduğu sorunlarına ilişkin ulaştığı açıklama çoğu zaman benimsenmektedir. Hayatın öncesini ve sonrasını kapsayan bir varoluş biçimi, aslında her inanışta sonsuzluk fikriyle örtüşmeyip sonsuzluğa dair bir garanti vermese de, nihai noktanın beden ölümü olmaması ve sonrasına işaret eden bir açık kapı bırakması açısından umut vericidir. Öyle ki, alanda karşılaştığım ve ölümcül bir hastalıkla pençeleşen biri, bu hayatta yaşadığı sıkıntıları taşımaya daha fazla tahammülü kalmadığını, tekâmül

sürecinin bir parçası olarak gördüğü hayatından kurtulduktan sonra ölüm sonrası ulaşacağı varoluştan yüksek beklentileri olduğunu dile getirmekteydi. Bu kişi için hayatın yalnızca bir aşama olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Zorlu bir sınavın yarattığı sıkıntının insanı soktuğu psikolojik durumla benzerliği kurulabilecek ruh hali, adeta sınavı atlattıktan sonraki rahatlama fikri dolayısıyla bir coşku içeriyordu.

Ölümlle burun buruna olma gerçeği, en azından başa çıkılabilmesi açısından çeşitli stratejilerle karşılanır. Ancak anlamlandırmanın böyle bir boyutta olması, inanç eğiliminin yarattığı altyapı kadar, bireyin hayata ve kendisine yönelik anlam arayışında ve anlamı somutlaştırma biçiminde gizlidir. Yaptığım görüşmelerde, bulunduğum ortamlarda, reenkarnasyona yönelik inanç ne olursa olsun, önceki hayata ve sonrasına dair telaffuz edilen cümlelerin, gündelik hayatın sıradan cümleleri gibi kurulduğunu gözlemledim. Öyle ki, katıldığım bir sohbette sözü edilen birinin, geçmişte yaşamış ünlü bir ismin enkarne olmuş hali olduğuna dair paylaşım doğallıkla karşılanmakta, o kişi üzerine değerlendirmeler bu bilgi üzerinden yapılmaktaydı. Benimle ilgili olarak da geçmiş yaşamlarıma ya da geçmiş yaşamlarımdan taşıdığım travmalara yönelik tahminlerde bulunuldu. Böyle bir şey gerçekten kanıtlanırsa dahi umursamadığımı, reenkarnasyona inanmadığımı çeşitli esprilerle ifade ettiğimde ise, bu tutumum olumsuz bir tepki ya da güvensizliğe neden olmadı. Seçilen yolun ne olduğu önemli görülmediği gibi, bakış açısındaki zıtlıklar da çok önemli bulunmuyordu. Kaldı ki, buna göre reenkarnasyona inanmamam ve umursamamam benim yolumun gereklerinden biri olarak değerlendiriliyordu. Bu hayattaki tecrübem, sol beynin hâkimiyetinde, akılcılığı öne çıkararak, hayata analitik bir biçimde bakarak yaşamamı gerektiriyordu belli ki.

Reenkarnasyona yönelik görüşler alanda çeşitlilik içindeydi. Bu çeşitlilik ise, içerik ve verilen önem açısından farklılaşmaktaydı. Ancak, hemfikir olunan nokta, ölümden sonra bilincimizi koruyarak ya da bilincin dağıldığı bir biçimde bir başka varlık formunda olacağımız yönündeydi.

“Şimdi reenkarnasyon hiçbir zaman için öyle geçen sefer Fransa kralıydım, bu sefer bakkal oldum gibi bir hikaye değil. Hiç hiç öyle bir hikâye değil. Ben reenkarnasyon konusunda hep farklı düşündüm. Ve bana verilen, sistem tarafından verilen cevapta daha düşünmem, düşündüğüm takdirde benim keşfetmem gerektiği şeklinde. Zaten bize o şekilde hazır bilgiler verilmiyor. Bu bilgilere bizim kendi mantığımızla, kendi aklımızla, kendi kalbî

değerlerimizle erişmemiz isteniyor. Ama o şekle de inanmıyorum ve onun öyle olmadığı da bildirildi. Ama bir tekrar geliş gidiş var” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Spiritüalist bir yaklaşıma sahip bir grup içinde çalışmalarını sürdüren bu anlatı sahibi, kapsayıcı, kutsal bir göksel sistemden, dâhil olduğu gruba gelen tebliğlerle bilgilerini şekillendirmektedir. Ancak bu bilgilerin kendisine aktarıldığı şekilde benimsenmediğini, kendi kavrayışı, bakış açısı içinde anlam kazandığını söylemek mümkündür. Bir diğer deyişle, bu katılımcı edindiği göksel bilgileri sorgulama dışı kabullenip buna uygun yaşamak yerine, entelektüel bir bağlama taşımaktadır. Kaldı ki, alanda karşılaştığı insanların önemli bir bölümü ortak bir kanaldan besleniyor olsalar da, dinselliklerini ve maneviyatlarını kendi bireysellikleri üzerinden yaşamaktadırlar. Bu örnekte de reenkarnasyona bakış benzer bir biçimde şekillenmiştir. Burada reenkarnasyon, kişinin hayatındaki doyumsuzlukların ve yetersizlik duygusunun geçmişte yaşamış önemli bir şahsiyet üzerinden giderilme eğilimi şeklinde açıklanmaz. Ancak reenkarnasyon düşüncesi üzerinden egonun doyumuna yönelik getirilen eleştiri, reenkarnasyon fikrinin dışlandığı anlamına gelmemektedir. Sadece bu bilginin nasıl bir içeriğe sahip olduğunu kişinin kendisi üzerinden keşfetmesi gerektiği, ancak bu keşif sürecindeki hedefin bilginin özüne ulaşmak olmadığı söylenebilir. Burada hedef, kişinin kendi varoluşunu tanımlaması ve bu açıdan gelişime açık bir hale gelmesi nedeniyle önemlidir. Dolayısıyla bu süreç, önceki hayatlarda sahip olunan kimliklerin ne olduğunu öğrenmeyi getirmediği gibi, önceki hayatlarda belli biri olmuş olma beklentisini de dışlamaktadır. İnsanların belli, ancak her açıdan görelî kabul edilebilecek bir programı tamamlamak üzere geldiğini söyleyen katılımcı, aynı insanın dünyaya birkaç kez gidip gelebildiğini ifade etmektedir. Ancak, bu gidiş gelişin bizim kavramsal düzlemde anlayamayacağımız bir şekilde gerçekleştiğini de belirtmektedir. Temel amacın ise, ölüm halini, bu dünyada yaşama gerçeği ve bildiğimiz anlamda ölümün bu dünyaya ait bir durum olduğu kabulünden hareketle, aşmak olduğunu belirtmektedir. Buna göre reenkarnasyon, kişinin dünyada kendi ruhsal ödevini ve gelişimini tamamlaması amacıyla işleyen bir sistemdir. Ancak bu, bilinen anlamıyla ruhun bedenlenerek dünyaya gidip gelmesi gibi bir tanımla açıklanamaz:

“Yani zihnimizdeki kavramlar bunu anlatmaya uygun değil. Daima şunu düşünün: hem parçacık, hem de titreşim. Dalga olan şey gibi... Hem o tekrar gelen biziz, hem de o kadar gelen biz değiliz. Neticede bilinç katmanları var. O bilinç tekrar dünyaya geliyor. Ve yapamadıklarını

yapması gerekiyor. Cennet cehennem yok ama şöyle bir şey var. Burası bilinç için bilinci yükseltmek için uygun bir yer. Bu dünya. Fizik âlem. Bedeni terk ettiğimiz zaman yaptığımız bütün yanlışları görmek ve kaybettiğimiz zamanı anlamak gibi çok büyük bir acı yaşamamız söz konusu, çok büyük bir pişmanlık. O zaman neleri yanlış yapmış olduğumuzu görüyoruz. Ama tüm yanlışlarımızı mı? Hayır. Tüm yanlışlarımızı değil. Ve bir şaşkınlık dönemi de var. Nereye geldiğimizi anlayamamak... Kaybolmuş gibi hissetmek ve çözemediğimiz şeylerle karşılaşmak, maddi dünyamızı, fizik dünyamızı aramak” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Kavramsal olarak algılayamayacağımız bu süreci betimlerken, bu anlatıcının ölümü ve dünyaya farklı biçimlerde gelmeyi doğal bir oluşumun parçası olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Varlığının başka bir düzlemde süreceği ve başka bir bilinç haline, dünyada bulunduğu aşamayı geçtikten sonra ulaşacağını varsayan bu katılımcının tarif ettiği sistemi basit bir ölümsüzlük arzusu ya da hiçliğe karışma korkusu üzerinden tanımlamak çok yeterli olmayacaktır. Betimlediği sistem, bu anlamda çok da konforlu bir son vaat etmeyebilmektedir. Üstelik sahip olabileceği sorunların çözümüne dair açıklamayı da, geçmiş hayat kavramıyla birebir ilgilenmediği için, bu kavrayışta aramamaktadır. Başka bazı katılımcıların da hemfikir olduğu cennet cehennem düşüncesinin insanın vicdanıyla paralelliği ile ilgili yaklaşımı da dünyayı doğru bildiği herhangi bir şekilde yaşama çabası içinde olan bir bireyden onu farklı bir yere koymamaktadır. Ancak burada gerçekliğe ve varoluşa dair getirdiği açıklama ve varoluşun farklı katmanlarda, farklı şekillerde mümkün olduğuna yönelik yaklaşımı ve içinde bulunduğu dünyayı fizik âlem, yani inandığı sistemin bir parçası olarak görmesiyle, varoluşuyla ilgili konumunu da tanımlamaktadır. İçeriden bakıldığında, sezgisel bir biçimde, inancın kapılarını açık tutarak tanımladığı evren tasavvuru, dışarıdan bakıldığında bir anlamlandırma girişimi olarak görülmektedir. Reenkarnasyonu bilinen anlamıyla kabul etmeyen bir başka katılımcının bakış açısı ise, bu kategorideki inançlara tepkisel bir tutum içerdiği gibi, reenkarnasyon fikrinin bir kolaycılık getirdiği yönündedir:

“Yani şimdi reenkarnasyona o anlamda inanmıyorum. Yani böyle tekrardan geliş yapacağım diye inanmıyorum. Ama kendi içimde inandığım, ben bir bilgi birikimi yapıyorum. Etki-tepkilerim bir yerde kayıt halinde. Etki tepkilerimi sürdüreceğim hücre bütünlüğü bu şekilde tekrar gelirse o bilgileri bıraktığım yerden devam ettirecektir. Yani hepsi birbiriyle iç içe. Bu ne zaman nasıl olur, aynı şey olur olmaz, yani hepimiz protein senteziyiz. Aynı şeyin sentezinin bir araya gelmesi lazım ki, aynı radyo olsun ve aynı yayınları alsın. Çünkü niye genetik olarak protein sentezleri üç aşağı beş

yukarı tutuyor. Ama tutmayan yönleri de var. Hepsi protein sentezine bağlı. Protein sentezi neye dönüşecek, hangi döngü içinde ne zaman nereye gideceğini bilmiyorum. Yani bilmem de önemli değilmiş gibi geliyor. En sade şekliyle yayını doğru alayım. Ve neyse, tepkilerimi de vereyim. O neyse, yani bu tepkilerin illa ciddi olması gerekmiyor. İnsanca tepkiler. Seninki farklı. Benimki farklı. Bütün bu farklılıkların bütünü halinde güzeliz. Benim inandığım reenkarnasyon bu anlamda bir reenkarnasyon. Ama hiçbir zaman ben tekrar doğacağım, şunu olacağım, bunu olacağım böyle şey yok” (Y.Y. 57, Kadın).

Bu katılımcı, reenkarnasyon fikrini bilinen anlamda dışlarken, öldükten sonra bilinçli bir şekilde tekrar varolma fikrini de mantık dışı bulmaktadır. Ayrıca böyle bir inanın ihtiyacı içinde olmadığı gibi, bu tip inanışların bireyin kendisini önemli bir konuma oturtmakla ilgili olduğu düşüncesine dayanan bir bakış geliştirmektedir. Reenkarnasyonun bir devamlılık düşüncesini olumladığını ve bireyin bu düşünce içinde yeni anlamlar inşa edebildiğini göz önünde bulundurursak, bu anlatı sahibinin böyle bir fikir üzerinden kendisini konumlandırma ihtiyacı içinde olmadığını söyleyebiliriz. Buradaki önemli nokta, katılımcının bu fikri reddetmesinin altında reenkarnasyon olgusunu önemli bulmadığını düşünmesinin yatmasıdır.

Bir bilginin varlığı ya da yokluğu, bir inanın gerçekte olanla ne kadar örtüştüğü, o bilgiyi ne kadar talep ettiğimiz üzerinden şekillenir. Burada ise, reenkarnasyon, metaforik bir bağlamda ele alınmakta, kişinin sahip olduklarının ve dünyadaki devamlılığının mevcut bilgilerin çok da tanımlamadığı bir işleyiş aracılığıyla aktarıla geldiği dile getirilmektedir. Anlam, öte dünyaya ya da ölüm öncesi ve sonrasını içeren olasılıklara değil, içinde bulunulan dünyanın kendisine yüklenmektedir. Bir yandan da bütün bu anlamlandırma, biyolojik süreçlerin ve maddesel olarak var olan şeylerin etkileşimi üzerinden keşfedilebilir ve açıklanabilir haldedir. En azından böyle bir açıklama, eninde sonunda gelecektir. Bu gerçeklik içinde, reenkarnasyonun, ölümden sonra da var olabilmenin ya da aynı ruhun farklı bedenlerde tekâmülünü gerçekleştirmesinin önemi yitmektedir. Ruhun tekâmülü için kutsal isnatlarla gerçekleştirdiği bir yolculuğu anlamlı bulmayıp, sahip olduğu tek ömür içindeki varoluşun tek başına anlam taşıdığı fikri, bu anlatıcı için belirleyicidir. Tanrının varlığı, inanç, kutsallık düşüncesi, bu katılımcı için yalnızca içinde bulunulan hayat içinde geliştirdiği bir bakış bağlamında kabul görmektedir. Ancak, burada altı çizilmesi gereken şey, bu bakışın salt bir reddedişle ilgili olmadığı, kutsallığa ilişkin pratiklerin

ve hayatı kutsal bir çerçevede görmenin reenkarnasyona, duyu ötesi varlıklara odaklanmaksızın ya da herhangi bir inanç sisteminin parçası olmaksızın yaşanabilmesiyle bağlantılı olduğudur. Katılımcı, ölüm sonrasına yönelik bir tasavvur sahibi olmadığı gibi, ölümün kendisinin, yani bilinçli olma halinin sonlanmasının salt bir gerçeklik olarak tecrübe edeceğimiz bir şey olduğunu düşünmektedir. Ölüm fikrinin neden olduğu gerilim ve kaygı anlatı sahibi için söz konusu değildir. Ölüm, o anda orada oturup konuşuyor olmamızdan farklı bir derecelendirme içinde bulunmamaktadır.

Ele alınan anlatıda, insanın deneyimlerinin, sahip olduğu birikimin bir şekilde dönüşerek ya da başka bir bütünün parçası olarak kalacağı, en azından etkileyeceği yönündeki yaklaşım, bilimsel bir bakış açısının unsurlarıyla refere edilmektedir. Enerjinin, farklı frekanslardaki titreşimlerin bilimin terminolojisi üzerinden açıklanabilir olması ve bu anlamda bir ara alan yaratılması durumu, görüştüğüm bir başka katılımcıda daha belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Üniversitede kimya eğitimi almış bu katılımcı, ölümü, reenkarnasyonu ve ilgili olabilecek süreçleri bilimsel bir dil üzerinden açıklama girişiminde bulunmaktadır.

“Kimi ateist, kimi Müslüman inanan var, inanmayan var. Hepsinde uzman kişi hipnotik çalışmalar yapıyor, geçmiş yaşama gidiliyor doğum öncesine gidiliyor. Herkesin, tüm deneklerin yüzde doksan olasılıkla aynı şeyi söylediğini görüyoruz. İnansın inanmasın oradaki yaşamı anlatıyor. Bir oluş olduğunu gözlemliyorum. Bilincin üst tarafı dediğimiz daha gelişmiş taraf oluyor, alt tarafı dediğimiz daha ilkel taraf oluyor. Üst tarafımız daha bize ait. Daha bütünsel. İki taraf da aslında bütünsel. İkisinde de bir kolektiflik var. Alt taraftaki kolektiflik daha çok geçmişle ilgili, ölüm öncesiyle ilgili, atalarımızla ilgili” (A.Ç. 29, Erkek).

Bu anlatı sahibi, bilincin katmanlarını açıklarken bir öte dünya olduğunun bilgisinin hipnotik çalışmalarda yaşanan deneyimlerden hareketle bilinebileceğini öne sürmektedir. Dayanağını ise objektiviteye dayalı veriler sunan bir yöntem olarak hipnozla ilgili gözlemlerinden almaktadır. Katılımcı, bir yandan ölüm öncesi ve sonrasına, reenkarnasyon fikrine sorgulayıcı bir şekilde yaklaşmakta, öte yandan kanıtlanabilirlik ilkesinin sınırlarını genişletip kriterlerini çoğaltarak benimsemeye yatkın olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu kavrayış içinde, gizemle ilişkili anlatıların, farklı kültürlere ait kutsal metinlerin, bilimin terminolojisinin, dinî metinlerin, kaybolduğu iddia edilen uygarlıklarla ilgili anlatıların ve uygulayıcısı olduğu şifa deneyimlerinin bir bileşkesini görmek mümkündür. Ruhların bedenlerinden ayrıldıktan

sonra, farklı titreşimleri dolayısıyla dünyada başka bir boyut içinde bulduklarına yönelik inanç, ölümün, bedenin canlılığını yitirmesi sonucu ortaya çıkan bir olgu olarak görülmektedir. Bu durumun bir sona karşılık gelmediğine yönelik yaklaşım ise, anlatı sahibinin hayata bakışını belirlemekte, ancak bu bakış dinsel ya da inançsal diyebileceğimiz bir düzlemde farklı bir yere konumlandırılmaktadır. Ölüm olgusu, yapılabilecek farklı açılımlar üzerinden anlaşılabilir, bu açıdan şifa pratikleri ve ritüeller aracılığıyla içselleştirip, dönüşümün bir dinamiği olarak ele alabileceğimiz bir olguya dönüşmektedir.

Reenkarnasyona yönelik kavrayışlar genel olarak devamlılığın ve dönüşümün içinde bulunduğu bir varoluş halini barındırır da, yaygın haliyle bilinen anlamdaki reenkarnasyon anlayışı da benimsenmiş bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Kişinin önceki hayatlarında nasıl bir beden ve kimlikle yaşadığına ilişkin ipuçlarının peşine düşülmekte, geçmiş hayatları keşfetmeye ve bu hayatlarla ilgili aktarılan travmaları tedavi etmeye yönelik çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Nefes egzersizleri üzerine eğitim almak amacıyla katıldığı toplantılar üzerinden *New Age* alanına geçiş yapmış olan ve güven duyduğu eğitmeninin önerdiği çeşitli çalışmalara aktif olarak katılan bir katılımcının reenkarnasyon üzerine anlattıkları, bu açıdan tipik bir örnek oluşturmaktadır. Katılımcının, varlığına inanılan enerji alanının aktif hale getirilmesiyle çıktığını dile getirdiği geçmiş yaşamlar yolculuğu, çalışma sırasında kişinin imgeleminde beliren görüntülerin geçmiş yaşamlara ait görüntüler olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Uygulama yaptıran kişiden beklenen, bir köprü ya da merdiven hayal etmesidir. Köprüden geçildiğinde ya da merdivenin basamaklarından inildiğinde karşılaşılan figürler, kişinin geçmiş yaşamına aittir artık. Köprü ve merdivenin burada üstlendiği işlev bellidir: Geçiş. Bir yerden bir yere geçmek ise, kaçınılmaz bir dönüşümü doğurmaktadır sonuç olarak. Kişide hayal ettiği merdiven ya da köprüden gerçekten geçme arzusu oluştuğunda, önceki hayatların karşısında belirmemesi için hiçbir sebep kalmamaktadır artık. Buradaki anahtar, gerçekten istemektir. Görüntülerin oluşmaması, kişinin gerçekten bu gerçeği görmek istemediği ya da göreceği gerçeğe ruhen hazır olmadığı düşüncesi üzerinden yorumlanmaktadır. Ruh, taleplerini kontrol edecek kadar bilgedir aslında. Aynı şekilde, herhangi bir *New Age* öğretisini ya da kutsala yönelik inancı reddeden bir kişi için de benzer bir yorum söz konusudur. Kişi ya hazır değildir ya da şu an yaşamakta olduğu hayatta inançsız olma yolunu, gelişimi

açısından seçmiştir. Uygulama yaptıran kişi, merdiveni ya da köprüyü istediği şekilde hayal etmekte özgürdür.

Görüşme yaptığım kişinin hayal ettiği merdivenin nasıl olduğunu sorduğumda, bunun yapılan uygulama açısından çok da önemli olmadığını öğrendim. Merdivenin nasıl olduğu ya da her bir katta gördüğü önceki hayatlarında olmuş olduğu kişilerin kimler olduğu, benim açımdan bir sembol değeri taşıyorsa da, katılımcı için bu görüntüler gerçeğin kendisiydi ve bu açıdan önemsenmeliydi. Katılımcı, bu kez de, hayal ettiği cam merdivenin katlarından benim için indi. Uygulamayı benimle yapıyormuş gibi heyecanlı ve coşkuluymuştu. Dikkatimi çeken, her karşılaştığı geçmiş hayatının bir travmayı ya da bir patolojiyi sembolize ediyor olmasıydı. Her hayat belli bir travma üzerinden karakterize olmaktadır. Ortada ayrıntılı olduğu düşünülebilecek hayat hikâyeleri vardı. Ancak bu hikâyelerin her biri tek bir sorun ekseninde şekillenmişti.

Bir başka katılımcı ise, yine taşıdığı ruhun farklı bedenler ve kimliklerle birçok hayat yaşadığına inanmakta, ancak bu hayatların izlerini belli çalışmalar üzerinden sürmek yerine gündelik hayatın ayrıntılarında yakalamaktadır. Buna göre, kişisel zevkler, tercihler, korkular rahatlıkla önceki hayatlarla ilgili olarak şekillenebilir. Önemli olan, bu unsurları doğru yorumlamak ve parçaları doğru bir şekilde birleştirmektir. Bunun için ise, uykudayken çıkılan astral seyahat önceki yaşamlara ilişkin veriler sunacaktır.

“On beş sene falan oluyor herhalde, böyle bir olayı yaşamam. ‘Ben neden varaktan hoşlanmıyorum’ dedim ve uykuya daldım. Uykuya dalmamla birlikte ki buna biz astral seyahat diyoruz. Tekniğini bildiğimden değil, tamamen öz isteğimle bunu yaptım yükseldim. Bedenimi aşağıda görüyorum ve astrala çıkıyorum. Sanki bir atın üstüne binmişsiniz onun yelelerini tutmuşsunuz gibi hızla bir yerde hareket ediyorum. Biz buna bir zaman programı diyoruz. Seyahat sırasında yeşilliklerin içerisinden geçip bir şatonun içine ulaştım. Bir beyin kolları arasında çok net görüyorum kendimi. Bir şatonun merdivenlerinden yukarıya çıkartılıyorum. O merdivenlerin kenarında varak çerçeveli tablolar var ve bu benim evlenme günüm. Gelinliğim var. Daha sonraki aşamalarda iki çocuk görüyorum, kız ve erkek. Uzun gecelikleri var... Zaman geçiyor. Uzun, demek ki şaşalı bir dönem. Kabarık elbiselerimle ata yan binerek fakir fukaraya çamurlu bir ortamda yemek dağıtıyorum. Ben bunları hep astral seyahatim sırasında görüyorum, gönül gözüyle değil. Resmen bu filmin içindesiniz. Daha sonra eşim, çocuklarım ve ben kurşuna diziliyoruz. Uyandıığım zaman eşimin yanındayım işte. O zaman diliminde çok olumsuz bir süreç geçirdiğim için reankarne bu zaman diliminde ben varaktan hoşlanmıyorum. Her şeyin bir nedeni var aslında. Mesela ben Kızılderilileri severim. Moda olduğu için

değil. Ben hep şalvar giyerdim. Poturlar diktirirdim kendime. Hep böyle bol ve rahat şeylerden yanayım. Başıma bandana takardım hep, iş ortamı dışında. Çok güzel kayak yaparım. Sörf yaparım bu yaşımda. Denizdeki rüzgârın yüzünüze çarpması bir özgürlük hissidir. Hayatınızdaki hiçbir şey nedensiz, niçinsiz değil, hepsinin birbiriyle bağlantısı var” (E.V. 62, Kadın).

Neden varaktan hoşlanmadığının cevabını bulduğu rüya, mantıksal bir hikâye biçiminde örölmüş olması açısından ilginçtir. Bir diğer ilginç ayrıntı ise, bir cevap arayışıyla uyumuş olması ve cevabın gerçekten gelmesidir. Odaklanılmış ve beğenilerinin neden olduğu şekilde oluştuğunun nedenleri bulunmuştur. Yaşadığını dile getirdiği bu deneyimin gönül gözüyle ilgili olmadığını dile getirmesi, deneyimin gerçekliğinin sorgulanmasına yönelik ifadeleri tartışmaya kapatma amaçlıdır. Buna göre astral seyahat, sezgiye dayalı bir yaklaşımın, bir duygunun ve inancın dışında bir yere, objektiviteye ve tanıklık bağlamına oturtulmaktadır. Anlatıda, önceki hayata ait bir travma anlatılmaktadır. Ancak bu travma yaşanan hayatta bir patolojiye neden olmamış, yalnızca beğenilerin şekillenmesinde rol oynamıştır. Yönelim, travmanın ortadan kalkmasına değil, önceki hayatın izlerini bulmaya dönüktür. Keşif çalışması, gündelik hayattaki iyileşmeye değil, ucu bucağı olmayan bir zamana yayılmış varoluşun izlerini bulmaya yöneliktir. Bu varoluş hali, dışarıdan bir değerlendirmeyle ölümsüzlük, devamlılık gibi fantezilere işaret etmekteyse de, içeriden bakışta içinde bulunulan hayatın ya da diğer hayatların tekâmül programının basamakları olarak algılandığı ortaya çıkmaktadır. Sayısız kere gelinen dünya, bu anlamda bir okul, öğrenme yeri gibidir. Her ruh ise, seçtiği yaşam programının belirlediği koşullara ve aileye doğar. Katılımcıya göre kader diye adlandırdığımız şey, bu dünya programının kendisidir. Dolayısıyla, gerçekliğin kendisi kutsal kategorisi kapsamında değerlendirilebilecek bir şeyse, dünya o gerçekliğin ancak bir bölümünün yansıdığı yerdir. Bir sınav ve gelişme yeri olarak da görülebilecek dünyaya herkesin gelme sebebi farklıdır. Bir ruh tekâmül amaçlı dünyaya gelebiliyorken, bir başka ruh dünya varlıklarının tekâmülüne hizmet etmek üzere doğmaktadır. Aramızda Mevlana'nın ya da bir peygamberin başka bir bedende enkarne olmuş bir şekilde dolaşması mümkündür buna göre. Amaç, dönüşmek, tekâmül etmek ya da buna hizmet etmektir. Dünya, tekâmül edecek olanların ve görevli olarak adlandırdığı insanların bir arada olduğu bir gezegendir, bu göksel sistemde.

Kısaca sözü edilen bu kavrayışta yer alan insanın dünyadaki varlığının tekâmül amaçlı olduğunu ve farklı bir varlık boyutuna geçerek kutsal bir gerçeğin parçasına dönüşmesi

üzere dünyada bulunduğu anlayışı belli bir öğretinin parçası olarak benimsenmiştir. Bir başka katılımcı ise, dünyada çeşitli varlık formlarında bulunmanın yine tekâmülün bir parçası olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Ancak bu yaklaşımı belli bir öğretinin parçası olmadığı gibi, yorumsal bir çıkarımla şekillenmiştir. Ancak, tasavvuf felsefesinin de içinde yer alan “bir”e karışmak, “bir” olmak fikri, burada daha belirgin bir hedef olarak ifade edildiği gibi, net bir tekâmül programından da söz edilmemektedir. Yeniden bedenlenmek ise, katılımcının odaklandığı, üzerinde durduğu bir olgu değildir. Ancak, yine de dünyanın, varlıkların tekâmül ettiği bir mekân olduğu kabulünden hareketle, bilgi olarak benimsediği bir şeydir. Buna göre, duyu ötesi varlıklar da dâhil olmak üzere, bütün varlıkların, oluş halleri kendi tekâmüllerinin ya da katılımcının tekâmülle beraber kullandığı bir diğer ifadeyle, evrimlerinin gereğidir. Ölüm ise, hem dönüşümün hem de dünyayı mekân olarak kabul edersek, mekân değiştirmenin bir basamağıdır ancak. Ölüm, bitişin değil, dönüşümün göstergesidir:

“Ha insanın işte ben ruh olarak gideceğim, sonra öyle mi geleceğim, o biraz çalkantılı bir durum. Ben şuna benzetiyorum. Nehrin iki tarafına seyahat etmek gibi... Burada gülerek karşılanıyoruz ağlayarak uğurlanıyoruz. Orada gülerek karşılanıyoruz ağlayarak uğurlanıyoruz. Kendimiz gibi insanlarla vakit geçirerek hayata devam ediyoruz. Başka bilinç hali başka beden hali başka bir kıyafet... Ne olduğunu bilmiyorum. Çok da umursamıyorum açıkçası. Beni ilgilendiren kısım o kıyafetlerden ziyade insanın iç durumuyla ve neyin gidip geldiğiyle ilgili kısım. Etki tepki yasası. Sonuçlarında da telafi etme ihtiyacımız var. Yani oraya gittiğimizde muhtemelen bir şey telafi ediyoruz. Buraya geldiğimizde bir şeyi telafi ediyoruz. Ama böyle bir süreklilik hali içerisinde gidip geliyor. İnsan ta ki tekrar o kıyafeti giymeye ihtiyaç duymayana kadar. Ama o kıyafetin içindeki nasıl adlandırılır? O çok kelimelerle kısıtlanmış bir şey kimisi ruh diyor, kimisi öz diyor, kimisi töz diyor kimisi bilmem ne diyor” (Z.Z. 38, Erkek).

Görüldüğü gibi, reenkarnasyon ve ölüme ilişkin yaklaşımlarda, dahil olunan öğretinin ya da dinin sunduğu kalıbın birebir benimsenmesinden ziyade, yoruma dayalı bir kavrayışın hakim olduğu ortaya çıkmaktadır. Reenkarnasyon inancı ve ölümün bunun üzerinden açıklanması belli bir inanç örüntüsünden hareketle, öznel bir yorum biçiminde ortaya çıkmakta, bunun dışında mutlaka bir akıl yürütme ve mantıksal bir işlem sonucu onaylanabilirliği ortaya konmaktadır. İnanç belli kalıpların içine hapsedilmekten çıkarılmış ve bireyin yorumuyla yeniden

şekillenmiştir. Bu noktada, kaynaklar ve göstergeler yorumun yönünü belirlediği gibi, yorumun kapsamında yeniden var olmaktadır:

“Reenkarnasyon, Kuran’da Bakara suresinde geçiyor. Başta hocamın dediği gibi aynı sure hem reenkarnasyonu yok inandırıyor, hem var inandırıyor. Yani ‘reenkarnasyona inanalım mı’ diyoruz aynı sureyi gösteriyorlar, ‘inanmayalım’ diyoruz aynı sureyi gösteriyorlar. Böyle enteresan, ben inanmayı seçtim. Sebebi de şu, bu yaşam, böyle bir yaşam süresinde çözülecek bir süreç değil. Hele ki farkındalık yaşıyorsan altmış, yetmiş, seksen yılda çözemezsin. Bu sonsuz kâinat bilgisine erişemezsin. Ben mesela şunu düşünüyorum, bu yaşamımda daha farkındayım, o da benim muhtemelen o geçmiş yaşamdaki getirdiğim bilgileri açtığım için. Ben bu yaşamımın da farkındayım, ama beş yaşındaki çocuk da farkında, benden daha farkında, çocuk da gördü. Yani uzaydan geldiğinin farkında. Hani bunlar şey televizyonda söylenmez, ama beş yaşındaki çocuk benden daha farkında. Her şeyi anlatıyor. Fuardaydık. ‘Üçüncü göz ne demek’ diyor. ‘Duyular üstü algı, altıncı his, enerji ne demek’ diyor. ‘Çakra ne demek’ diyor. Bir çocuk soruyor şeklinde değil de, böyle büyük bir insana anlatır gibi. Çocuğa anlatır gibi anlatsam, fırça yiyeceğim. Sonra fark ettim ki, çocuk bilgi almıyor benden, ‘ben biliyor muyum’ diye soruyor” (Ü.N. 46, Kadın).

Kuran’da yer alan ayetler, anlatı sahibinin bakış açısı ile yorumlanmış, kendisine ait olduğunu düşündüğü bilgiler ve karşılaştığı küçük çocuğun tutumuna ilişkin gözlemler reenkarnasyonun göstergeleri olarak değerlendirilmiştir. Burada dikkat çeken bir diğer ayrıntı, çocuğun yeniden bedenlenmiş olduğunu ifade ederken öbür dünyadan, diğer taraftan değil, uzaydan gelmiş olduğunu belirtmesidir. Uzay, kutsalın işaret ettiği yöne karşılık geldiği gibi, alternatif, bilinenin dışında bir yaşam şeklinin de mekânı olarak kabul edilmektedir burada. Uzay, aynı zamanda doğum öncesi ve ölüm sonrasının da mekânıdır. Bu yaklaşım, farklı inanç biçimlerinin aynı kotada bir araya getirildiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Astronomik bulgularla keşfetmekte olduğumuz uzay, gidilen, dönülen, tekrar gidilecek olan yerdir. Kuran’da yer alan yeniden doğuşu anlattığı dile getirilen ayetler, uzaydan geldiği söylenen çocukta canlı bir örneğe dönüşmüştür.

Ölüm fikri ve reenkarnasyonu ele aldığımızda, bu kavrayışın gelişim, dönüşüm ve tekâmül üzerinden temellendirilmesi, yaptığım görüşmelerde belirgin bir ortak kabul olarak genellikle ortaya çıkmaktadır. Ölümün bir sonu anlatmaması, canlı olma halinin tanımını değiştirdiği gibi, canlılığın farklı anlamlarını ortaya koyması açısından da önemsenmektedir. Bir katılımcı dünyada olmayı varoluşun gelişimsellikle ilgili bir

formu olarak görürken, göksellik ve kutsallık kavramlarını birbiriyle örtüştürerek ele almaktadır. Buna göre canlılığın bitimi bir başka gezegende olabilmek anlamına gelebilir. Bu başka bir fiziksel koşulda varoluşun devamlılığı demektir. Burada inanç yine fiziğin olasılıkları üzerinden ele alınmakta, beden fonksiyonlarının sonlanması başka bir oluşun kapılarını kapatmamaktadır.

“Düşünün yerçekimi olmasa... Dünya diye hiçbir şey yok zaten, fışşşt diye biz evrendeyiz. Hani nereye gidiyoruz bilmiyorum. Daha mı iyi bir yer, bence evet iyi. Ama buraya geldiysek, bedenlendiysek bir şekilde ağırlaştıysak, titreşimimiz düşük olduğu için... Burada onu anlamamız lazım. Onu yenmemiz lazım. Aşmamız lazım. Yükseltmemiz lazım” (S.G. 45, Kadın).

Hedef, dünyada oluşumuzun bir nedeni olduğunu anlamamız olarak belirtilmiştir. Kaldı ki, bildiğimiz anlamdaki canlılığın aşkın bir varoluşun bir hali olduğuna ve bu halin ruhun gelişimini tamamlamasının bir aşaması olduğuna dair yaklaşım genelde net bir şekilde inancın kendisi olarak ve zaman zaman da metaforik olarak benimsenmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ölüm ve hayat denklemi, tekâmül etmek, dönüşmek ve uyanışa geçmek üzerinden formüle edilmektedir. Bu bakışın, insanın ve dünyanın genel bir sonlanma sürecinde olduğu ve bu sürecin yok olma değil de, başkalaşma ve yeni bir evreye geçme inancının hâkim olduğu kıyamet beklentisi ile paralel konumlandırıldığını söylemek mümkündür. 2012 yılına ait kıyamet senaryolarının etkisini ve inanç bağlamında ele alınabilecek bir çevre dışında gördüğü genel ilginin nedenini iletişim araçlarının yaygın kullanımında aramak gerekir. Bu ilgi, simgesel anlamda inanma eğilimi kadar, inanç alanının dışında yer alan başka etkenlerle de açıklanmaya açıktır. Her şeyden önce, kıyamet bir son anlamına geliyorsa, gerçekleşmeyeceğini bildiği halde, sonu düşlemek insanın bir kaçış noktasına sahip olması açısından cazip bir mitoloji olarak ele alınmalıdır. Sonun olabilirliği cezbedicidir. Bu modern mitoloji, kitleselliği bağlamında bir tür gerçekliğe dönüşmekte ve var olan gerçekliklere mesafe konulabilecek bir katman yaratmaktadır.

Bitiş, uyanış, dönüşüm, yok oluş ve sonsuzluk kavramlarının bir araya gelebildiği kıyamet ve 2012 ilişkisi, alanda yaptığım görüşmelerde ise, dünyanın sonu biçiminde okunmamaktadır. Ancak bu olguya dair yaklaşımları, kıyameti dünyada ve insanda yaşanabilecek radikal değişikliklerin başlayacağı nokta ve simgesel bir dönüşüm sürecinin miladı olarak gören iki grup üzerinden ele alabiliriz. Her iki grubun da ortak

yani, bir değişim yaşanmakta olduğunu benimsemiş olmalarıdır. İlk kategoride yer alanların bu olguya nasıl baktığını ele alırsak, farkındalığın radikal bir biçimde artacağına yönelik belirgin bir inancın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu farkındalık ve olumlu anlamdaki dönüşüm, iç barışı gerçekleştirmiş, maneviyatın ve kutsallığın varlığını kabul eden, sol beyninin hâkimiyetinden kurtulmuş, öfke duygusunu sonlandırmış ve hayatını egosu üzerinden kurmayan insanlar için söz konusu olacaktır. Birtakım depremlerin ve doğal afetlerin yaşanacağı düşünülse de, bu insanlar için bu süreç korkutucu değildir. Burada, kıyamet olarak adlandırılan genel kavrayışa bakıldığında, dinsel tanımından uzaklaşıp dünyanın çevresel sorunların tehdidi altında olması ile ilgili gerçekleşmesi beklenen durum, bu felaketler karşısında ideal bir bireyin soyut bir sığınak yaratabileceği düşüncesi üzerine kuruludur. 2012’de yaşanması beklenen, kıyamet adı altında yaşanacak dönemin sağlamasının dünyanın jeolojik yaşı aracılığıyla ve farklı dinler ve inanç sistemlerindeki bilgilerle yapıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca, bilimselliği tartışmaya açık, hatta net bir şekilde reddedilen foton kuşağı ve bu kuşağa girmiş olan dünyanın birkaç günlüğüne karanlığa gömüleceğine ilişkin iddialar da yankı bulmaktadır.

Felaketler, karanlığa girme düşüncesi, aslında insanın kendi potansiyelini nasıl gördüğü ve içindeki donanımın hastalıklı ya da işlemeyen taraflarının ne şekilde çatırdamalara yol açabileceğini öngörmesi açısından yaratıcı ve metaforik bir anlatım biçimidir aslında. Kıyamet fikri evrenin kutsallığını ve bu kutsallığın kaçınılmazlığını getirmekte, birey anlamlar dünyasında kutsallık fikriyle kurduğu ilişki dolayısıyla kendi içini tanzim edebilme ve dışa vurma şansına sahip olmaktadır. Kıyametten korunmanın yolunun iç barışla ilgili olduğuna yönelik inanç rastlantısal değildir ve öfke, çatışma, kendini gerçekleştirememe gibi semptomlara yönelik bir teşhis ve şifa vaadi içermektedir. Ayrıca kıyamet beklentisinin dinsel cemaatler ya da kültürler üzerinden yaşanmasından ziyade, bireysel bağlamda söz konusu olması ve kıyamet hazırlığının uygulanması gereken somut talimatlarının dikkate alınması, bu olgunun, magazinsel anlamda global bir karşılığı olduğu kadar, içsel bir arayış ve beklentilerle örülü olduğunu da göstermektedir.

Alanda yaptığım görüşmelerdeki alıntılar üzerinden gidilecek olduğunda, bu sürecin kıyamet bağlamından çıkarılıp “dönüşüm” adı altında ele alınmasının ve bu bakışın

beklenen kıyamet tarihinin yaklaşmasıyla giderek öne çıkmasının genelde hâkim olan bir yaklaşım olduğu görülebilir.

“Zaten olmaya başladı. 2012’yle sınırlamamak lazım. Yaklaşık 2005 yıllarında 2007 yıllarında başladı dönüşüm. Siz de biliyorsunuz, sermaye dönüşmeye başladı, kapital düzen başladı. Şimdi burada dikkat ederseniz daha hızlı geliyor daha hızlı ve bilinç sıçramaları oluyor kişiler hımm diyebiliyor artık. Daha önce zoraki oldu biliyorsunuz değişimler, devrimler. Fransız devrimi falan. Zoraki oldu, dışarıdan müdahalelerle oldu, sonra da kanıksandı. Öyle gitti kişiler kendi kendilerine bir şeyler yapıyorlar. Federasyonla olmuyor bu. Cemaat değiliz ama içten içe değişim var, kolektiflik var dikkat ederseniz ve daha da artarak gidiyor. Artık hiçbir zaman olmadığı kadar yüksekte, doğal sistemler diyelim buna hiç olmadığı kadar yüksekte. Doğallığa doğru bir dönüş var; her anlamda. Fiziksel anlamda, zihinsel anlamda. Bakış açıları daha bir nötrleşiyor, daha bir liberalleşiyor, daha kapsayıcı oluyor. Her ne kadar bazı yerlere geç gelse de gidiş o tarafa doğru” (A.Ç. 29, Erkek).

Bu anlatıda dönüşümün kanıtları, dünyada yaşanan değişimlere dair somut gözlemler aracılığıyla sunulmaktadır. Ekonomik, politik ve kültürel farklılaşmalar, net bir dönüşüm süreci içinde olduğumuzun göstergesidir. İnsanların daha kapsayıcı, kabullenici ve özgürleştirici bir bakış açısına sahip olmaya başladığı gözlemi ise, bu dönüşümün birey odaklı yanını anlatmaktadır. Temel haliyle enerjiler ve evrenin kutsallığı temelinde yaşandığı düşünülen süreç, birey ve enerjilerle ilişkisi aracılığıyla ortaya konmakta, küresel fotoğrafın da bu süreçle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Dönüşümün enerji ile bağlantısının, “bilinç sıçramaları” şeklinde olduğu düşünülmekte ve dönemsel bir süreç olduğuna inanılmaktadır. Dönüşüm, bu katılımcının kavrayışında diyalektik bir temele oturmamaktadır. Betimlenen düzen, kutsal bir dinamik tarafından belirlenmektedir.

Bu süreci, yine dünya genelindeki savaşlar, siyasi denge gibi kavramlarla ele alan bir başka katılımcı, bireyin kavrayış sürecine daha çok yönelmektedir. Enerjilerin değişiyor olması ve bunun yarattığı keskin dönüşüm, evrenin doğal işleyişinin bir parçasıdır ona göre:

“2012 ve sonrası, tabii asla bir kıyametten bahsedilmiyor. Bu bir anlama süreci. Bu bir anlama çağı. Çağın başlangıcındayız. Bir idrak sürecindeyiz. Fark edeceğiz, bedeni fark edeceğiz. Enerjimizin nasıl yükseldiğini fark edeceğiz. Neyi ne yaptığımızı fark edeceğiz. Bu günlük hayatta o kadar kolay... Sihir keramet filan değil. İnsanın doğası bu” (S.G. 45, Kadın).

Anlatı sahibi, 2012’ye mistik bir anlam vermek ve mitolojik anlatıların etkisinde kalmak yerine bu süreci parçası olduğumuz ve zaten tanıklık ettiğimiz bir olgu olarak ele alırken, en çok “anlama” kavramının üzerinde durmaktadır. 2012’nin kıyamet olarak anlam kazanacağı tek şey, anlayış kapasitemizin artışını getiren bir uyanış olmasıdır. Ancak bu, keskin bir şekilde değil, süreçsel olarak, bir önceki katılımcının da inandığı gibi, zaten yaşanmaktadır. Bu sürece ilişkin, alanda görüşme yaptığım birkaç kişi tarafından, yukarıdaki alıntının sahibi de dâhil olmak üzere, zamanın algısına yönelik değişimler de bir gösterge olarak ele alınmaktadır. Zaman akışının giderek hızlandığı, birtakım astrolojik verilere dayanarak savunulmakta, ayrıca bireysel izlenimler, yapılan iş ve geçen zaman denkleminin değiştiği yönünde şekillenmektedir. Zamanın hızlı akması, kentleşmiş ve modernitenin hayatın akışını şekillendirdiği bir yaşam düzeninde kaçınılmaz bir algı biçimi olarak görülmelidir. Yetişememe duygusu dışında, farklı hayatların ve farklı coğrafyaların eşzamanlı bir şekilde gözlemlenebilmesi ve bu dünyalarla örtüşememe ve bu dünyaları tecrübe edememe düşüncesi, zamanın hızlandığı duygusunu yaratmakta bir etkidir. Gidilen nokta, parçalanmışlık duygusunun, parçaların bir bütüne dönüştürülmesi yerine parçaların ayrı ayrı birer bütün oluşturulması ile çözümlenmeye çalışıldığı noktadır. Tanıklığın fiziksel mekânı aştığı ve soyut bağlamlara taşınabildiği bir evrede, zaman, hız, parçalanmışlık yeni bir bağlama taşınmaktadır. Zamanın hızlandığı saptaması, başka katılımcılarda da kıyamet konusu açıldığında paylaşılan bir görüş olarak dikkat çekmektedir. Bu saptamanın kıyamet bağlamına oturtulması, kıyamete yönelik kavrayışlarla ilgili ipuçları sunmaktadır. Buna göre, zamanın hızlanması, bir dönüşümün keskin göstergesi olarak kayda değerdir. Ancak bu dönüşüm, bitişin, sona erişin değil, farklı bir evreye geçişin habercisi olarak okunabilir ancak.

“Bu bilgileri ben de gördüm, okudum, beklemedeyim. Hiçbir yorum yapamıyorum şu anda. Bir heyecan yok, ben normal yaşantıma devam ediyorum. Kendimi anlamaya çalışıyorum. Yalnız, fark ettiğim bir şey var zaman çok hızlı, yani eskiden her şey rahattı, yetişiyordum. Şimdi bir bakıyorum bir pazartesi oluyor bir cuma oluyor. Ne zaman ne oldu, anlayamıyorum. Zamanın hızlandığının bilincindeyim. Çevremde arkadaşlarla konuştuğumuzda, bir yandan da yeni neslin bizden daha çok doğaya sahip çıktığını daha farklı olduğunun farkındayım. Kıyametmiş, şuymuş buymuş, herkese farklı farklı şeyler olacağını düşünüyorum” (S.D. 61, Kadın).

Kıyamet, beklenen, ürküntü yaratan, hazırlık yapılması gereken sona karşılık gelen bir olgu olarak kabul görmemektedir bu alıntıya göre. Ancak, eğer kıyametten bahsedilecekse, bu, bugüne kadar yaşanmamış değişimlerin ifade edildiği bir kelime olarak okunabilir. Katılımcı için bir şeylerin olmakta olduğu muhtemeldir. Ancak bu olmakta olan, gündelik hayatta ve kutsal olanı kavrayışta bir değişime neden olmamaktadır. Yalnızca gözlemlenen şey, dünyevi değil, kutsal ve göksel olanla ilgili olabilir. Bu noktada odaklanılacak tek şey kişinin kendisi olabilir ancak. Kaldı ki, bir dönüşüm söz konusuysa, bu da öznellikler üzerinden yaşanacak dönüşümdür. Zamana ilişkin bir diğer yaklaşım ise, reenkarnasyona bağlı olarak başka bedenlerle dünyaya defalarca geldiğine inanan kesimde ortaya çıkmaktadır. Birkaç katılımcı, örneğin iki yüzyıl önce dünyaya gelişlerinin bin yıl önce gelişlerinden daha önce olduğunu söylemiş, bunun ise, alışageldiğimiz zaman kavrayışı aracılığıyla algılanamayacağını dile getirmişlerdir.

Zamanın döngüsellığı, sürekliliği vurgular. Çizgisel zamanın canlılığı tahrip etme olasılığını dışlayan bir sürekliliktir bu. Ruhun belli bir döngüsellik içinde uğradığı yaşam duraklarında, sürülmesi gereken hayatlar olumsuzluklar içerse de, bu durum tekâmülü dışlamadığı gibi, onun gerekçesidir de. Bu döngüsellik içinde geleceğin geçmişte yaşanmış olması, gelişimin ve ruhun olgunlaşmasının mantığı tarafından dışlanabilir bir durum değildir. Zaman, ileriye doğru giden bir şey değil, helezonik bir yapının devinimidir buna göre. Çizgisel zamanın aslında söz konusu olmadığı, gerçekliğin döngüsel zaman üzerine kurulu olduğu düşüncesi bir yandan da batı odaklı bir yaşam tasavvuruna bir itirazı içinde barındırması açısından da önemlidir.

Şu ana dek ele alınmış alıntılardan da görüldüğü üzere, kıyamet olasılığının alandaki yansımaları genelde dönüşümün ve tekâmülün simgesel bağlamları üzerine kuruludur. Ancak bu simgesellikte hem bir nedenle yaşanan bir değişimin anlatımı ile karşılaşıldığı gibi, hem de bu değişimin enerji değişimi ile ilişkisi belirtilmekte ya da herhangi bir kutsallık kategorisinden kaynaklanan bilinçli bir müdahale olduğu yönünde bir kavrayışı içermektedir. Bir diğer deyişle, kavram kimi zaman kendisi olmakta, kimi zaman simgesel bir değer taşımakta, kimi zaman da her iki katmanı da içinde barındırmaktadır.

“Birçok kişi yapar çalışmayı ayrı ayrı, hepsinde de farklı çıkar. Bu onun gibi, çünkü zamanda teklik yok. Yani mesela biz beş dakika sonra ne olacağını tahmin edebiliriz. Ama bilemeyiz. Çünkü bir anda bir başka değişiklik olabilir. Mesela göktaşı düşer ve burası yok olur mesela. Biz ama birlikte şurada yürüyüş yapalım desek, belki onu gerçekleştiremeyeceğiz. Çok olağan, yapılabilecek gibi görünen bir şey olmadığı gibi, tam tersi 2012 senaryolarında şey diyorlar. Felaket olacak, şöyle olacak işte kutuplar yer değiştirecek bilmem ne, bunun olmama ihtimali de çok fazla. İnsanlara bağlı olduğunu ben keşfettiğime inanıyorum. İnsanların düşüncesi ne kadar negatif düşünürse olumsuz, ne kadar pozitif düşünürse olumlu oluyor” (U.K. 38, Kadın).

Kıyamet düşüncesini ve 2012 ile ilgili beklentileri öznel bağlamlara taşıyıp tikel gerçeklikler içinde görme eğiliminde olan bu katılımcı, 2012 yılında sıra dışı bir değişim yaşanacağı düşüncesini dışlamamaktadır. 2012 ile ilgili görüşlerinin çeşitli anlatılardan etkilendiği ve bu anlatıların birleşimini yaparak bir çıkarıma ulaştığı da eklenmelidir. Yani tek bir senaryo dikkate alınmamış, farklı iddiaların mantıksal bağlamları birleştirilmiştir. Buradan hareketle, 2012’ye ve bir kıyamet olasılığına yönelik senaryoların, anlatıcının zihninde müstakil bir karşılık bulunduğunu ve bu karşılığın mesafeli bir bakışa yol açtığını, dile getirme biçiminden de görmek mümkündür. Gerçeklik ve mevcut anlatılar arasında bir geçişkenlik algılanmakta ve bu kabullenicilik kadar dışlayıcı bir duruş da sağlamaktadır. Ele alınması gereken bir başka nokta, kıyamet fikrine insanın bireysel duruşu üzerinden bir birlik oluşturabilmesi ile hazır olunabileceği yönündeki düşüncedir. İnsan odaklılığın belirgin bir şekilde öne çıktığı bu yaklaşımda, göksel ya da dünyevi olan herhangi bir gerçekliğin belirleyici olmadığı, bir kehanet ya da öngörü varsa bile yönünü değiştirmesi için insan müdahalesinin etkili olduğu düşüncesi dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, son alıntı sahibinin 2012 sürecini olumlu yönde değişmek için bir sınav olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, hem 2012’de olabileceklerle ilgili olasılıkların ürpertici yanından korumakta, hem insanın muktedir yanını onaylamakta, hem de kutsalla dünyevi olan arasında sallantısız bir konumda durabilmesini sağlamaktadır.

Kıyametten uzaylıların müdahalesi sonucu belli bir kesimin kurtulacağı yönündeki yaklaşımı net bir şekilde benimsemiş bir kişi, alanda görüştüğüm diğer katılımcılardan ayrılmaktadır. Diğer katılımcılar ya böyle bir öngörüü yersiz bulup popüler söylemin bir parçası olarak görmekteydiler, ya da simgesel okumaları da yapılabilecek bir açıklamaya girişmekteydiler. Ancak sözünü ettiğim katılımcı, sürece yönelik hazırlık

yaptığını, eve yiyecekler aldığını, en azından bu durumun da bir olasılık olarak dikkate alınması gerektiğini söylemiştir. Diğer yandan, uzaylılar tarafından kurtarılabilmem için sigara içmememi salık vermiştir. Ancak bu inancı, benim konuya ilişkin espriler yapmamı, gülümseyip esprilere katılarak karşılık vermesini engellememiştir. Burada, gerçeklik ve ötesi arasında gidip gelen sarkaç netlikle görülmektedir.

“Şu duyumum da var, yani bu uyanmış yola çıkmış kişiler altın çağa geçecek, diğerleri uyumaya devam edecek. Sabah kalkacak işine gidecek akşam gelecek yemeğini yiyecek, televizyonunu açacak, yani ölmeyecek ama uyanmayacak. Şöyle de bir şey var, bu da fantastik ve heyecan verici. Gemi gelecek bizi götürecektir... Uzaylı meselesi. Ben onu rüyamda yaşadığım için hoşuma da gidiyor. Olsa da gitsem diyorum. Hani oraları bir görsem... O zaman bilinçte erime olacak, daha sonra eterize olacak bilinç. Ben şuna da inanıyorum henüz beceremedim ama kendimizi daha molekülize edip şu duvardan yan duvara geçebilme becerimiz olduğuna da inanıyorum. Hani “mumya” filminde var ya adam toz, molekül haline geliyor. Anahtar deliğinden öteki tarafına geçiyor tekrar kendini eterize ediyor” (Ü.N. 46, Kadın).

Beklenen, aslında kıyametin kendisi değildir. Yukarıda yer verilmiş diğer anlatılarda olduğu gibi, her ne kadar dönüşüm, tekâmül ve uyanış beklentisi söz konusu olsa da, kıyamet ve 2012 fikri bu katılımcı için tekâmülden daha farklı anlamlarla yüklüdür. Yalnızca tahayyül edilebilen ve gidilmek istenen bir yere ulaştıracaktır kıyamet günü. Beklenen, mevcut gerçekliğin terk edilmesidir. Bu fantezide yer alan uzaylılar ise bilinmeyenin ürkütücülüğünden çok, kucaklayıcı bir yapıyı sembolize etmektedir. Uzaylılar hazır olanları götürecektir. Hazır olmak, bu dünyanın ölçülerine ve değerler sistemine göre fark edilebilir ve takdir edilebilir bir şey olmasa da, gerçekliğe, en azından bireyin iç dünyasında ilan edilen mutlak gerçekliğe karşılık gelen bir dünyada anlam kazanacaktır. Hazırlık ne bu dünyaya ne de ahrete yöneliktir. Canlılığın farklı bir şekilde sürdüğü bir dünyadır, hazırlanılan yer. Katılımcı, ayrıca foton kuşağından ve bu kuşaktan geçerken gerçekleşecek olan altı günlük uykudan söz etmektedir. Dünyada uyku hali, dünyada ve dünya dışı gerçeklikte söz konusu olacak olan uyanışa bir hazırlıktır. Bilincin, algıların açık olmasının, akıl yoluyla kavrayışın geçerliliğini yitirdiği bu uyku hali, bir anlamda bir kozada beklemek gibi bir içerik taşır. Hikâye, dönüşüm ve ardından gerçek bir uyanış düşüncesi üzerine kuruludur. Gerçekliği tartışılmaz olan uyku, metaforik bağlamda dünyevi olana gözünü kapama ve mutlak gerçeğe yönelebilmeyi sembolize eder. Diğer yandan, katılımcının fiziksel durumunu

dönüştürüp henüz bir duvardan geçmeyi beceremediğini ifade etmesi, kıyamet beklentisi dışında da alternatif bir gerçekliği keşif için girişimsel çabaları olduğunu ortaya koymaktadır.

Zaman sapmaları, bilincin yakalayamadığı sıra dışı toplu uyku halleri, alanda çok sözü edilmese de bir değişim çağında yaşadığımızın göstergesi olarak bahsedilen konular arasındadır. Zaman sıçraması, kitlesel uykuya dalmak üzerine gerçekleştirilen anlatılar, bir yandan bilim-kurgusal bir içeriğe sahip olduğu gibi, bir yandan da mitolojik unsurlarla bezeli olması açısından dikkat çekicidir.

“2000 yılında kıyamet beklentileri vardı ya... Ama geçişler oluyor işte. 1981 yılında 13 Kasım 18 Kasım arasında iyon rüzgârları gelmiş hepimiz uyumuşuz. Uyanık kalanlar da olmuş... Bu altı günlük süreçte iyon rüzgârlarıyla uyutulduk. Bu bir geçişi dünyada... Uyutulduğunu fark edenler fark etmiş. Bu bilgiler belli bir fasikülde de anlatılır. Ben o andaydım. Herkes uykudaydı, ben rüya gördüğümü zannettim diye konuşan insanlar da oldu. Bu, dünyamızın belli bir boyuta geçme aşamasıymış... Evet, bir gece uyudun. Siz bugün yılı üç yüz altmış beş gün zannedersiniz ama bir günlüğüne zaman durduğunda üç yüz altmış altı gündür artık. Bunu zaman içinde bilim adamları açıklayacaklardır... Şu anda fark edilmedi. 2012’de de geçişler oldu, altı günlük. Yine uyutulduk. Anlayanlar, bizim derneğimizde fark edenler var. Ben fark etmeyenlerdenim” (E.V. 62, Kadın).

Özellikle foton kuşağına ya da iyon rüzgârlarına ilişkin bahisler, kutsal olanın bilimsel izahı ile de gerçekliğin kendisi olarak sunulması girişimine ilişkin bir içerik barındırmaktadır. Foton kuşağının bilimsel anlamda kabul edildiği düşüncesinden de beslenen bu bakış, kuantum fiziğinin kapsamında tartışılan zamansal ve mekânsal sıçrama olasılıklarından da beslenerek yeni bir mitolojik alan yaratır. Bilim ve inancın, birbirini doğrulayabilirliği iddiasından ziyade, bilim ve inancın birbirini tamamladığı, iç içe geçtiği, bilimsel unsurlarla inançsal unsurların bir hikâye yaratacak şekilde rastgele örüldüğü bir mitolojidir söz konusu olan. Bu haliyle, inancın bilimle de destekleniyor olduğu yönündeki modern iddialardan ziyade, tarihöncesine denk gelebilecek bir tahayyülün izlerinin yakalandığını söylemek mümkündür. Yukarıdaki anlatıda göze çarpan şey, anlatı sahibinin “ben fark etmedim” derkenki doğallığıdır. Anlattığı sıra dışı deneyim, tartışılmayacak kadar gerçektir. Gerçeğin tecrübe edilmesi ya da bilinen anlamda belirtilerinin olması gerekmez. Bilimin açıklaması ise, katılımcıya göre sonradan gelecektir. Bir diğer deyişle, bilim, gözlemsel bulgulardan ya da olgulardan

bağımsız olan bu gerçeği, sonrasında bir yolla keşfedip onaylayacaktır. Anlatı sahibinin net bir şekilde ifade ettiği, diğer katılımcıların da hemfikir olduğu ortak kanı, bir kıyametin söz konusu olmadığı, ancak insanlık için genel bir dönüşüm sürecinin içinde olduğudur. Katılımcıların bir kısmı için, kıyamet kelime anlamına da dayanarak bir uyanışın ifade biçimi, bir bölümü içinse ciddiye alınmayacak bir beklentidir. Ancak kesin olarak kabul edilen, enerjilerin değişim gösterdiği, “farkındalık” durumunun arttığı ve farklı bir çağın başladığıdır.

Bu bölümde ölüm, reenkarnasyon ve diğer varoluş halleriyle ilgili yaklaşımlar, son olarak kıyamet olgusu bir arada incelendi. Bunun nedeni, bu kavramların, bitiş, uyanış, dönüşüm, son bulma, sonsuzluk gibi kavrayışları kesişimsel bir biçimde içeriyor olmasıdır. Ölümün açıklaması yapıldığında karşılaşılan şey, ölüm sonrasına ilişkin herhangi bir varoluş olasılığı açısından bir dönüşüm süreci olarak görülmesidir. Bu sürecin, kıyamet senaryolarında da görüldüğü gibi, bir başlangıcı haber veren bir son olarak algılanması baskın bir eğilimdir. Ancak burada kıyamet olasılığı, daha çok, çeşitli değişimlerin göstergelerini içermesi bakımından ele alınmış, genellikle kıyamet başlığından kurtarılarak belirli bir dönem olarak tanımlanmıştır. Kıyametle ve ölümle ilgili yaklaşımların bir diğer ortak noktası ise, herhangi bir kapsayıcı inanç sisteminin içeriğiyle örtüştürme kaygısı olmaksızın bireysel yorumlarla ele alınmasıdır. Ancak bu yorumlar, bireysel yanlarına karşın belli kategoriler yaratabilecek ortaklıklar içermektedir.

4.9. Ateizm

İnanmanın, doğuştan gelen, insan varoluşunun ayıklanamaz bir parçası olan, dinsellik üzerinden ortaya çıkmasa bile, bir yolla insanın yaşattığı bir duyguya karşılık geldiğine yönelik genel anlayıştan bahsedilmiştir. İnanç, geleneksel bir yapı içinde de yaşanabilirdi, sofu bir şekilde de, modern bir din anlayışı üzerinden de. Üstelik alanda görüştüğüm kişiler, istisnasız bir şekilde inanç çeşitliliğini ve dini kişinin kendisine göre yorumlayarak inancını kendisi üzerinden yaşama eğilimini yadsımıyordu. Kaldı ki, genel yaklaşım, inançlar birbirinden farklı bir şekilde adlandırılıp farklı bir içeriği içinde barındırıyorsa da, hepsinin aynı kaynağı işaret ettiği ve aynı öze ait olduğu yönündeydi. Yobazlık ve gericilikle bağlantılı olmayan bir inanç biçimi genel olarak benimseniyordu. Ancak inanç sahibi olmamak, dini, dinsel inancı ve tanrının varlığını

yok saymak ise, gerçeklikle paralel gidemeyecek bir kavrayış olarak değerlendiriliyordu. Genel hatlarıyla bakacak olursak, ateizm, olgusal bir durum olmadığı gibi, ancak inancın inkârı ve kabullenilmemesi anlamına gelmektedir.

“Ama mesela benim eşim ateistti, bence entelektüel olmak adına ateistti. Çünkü belli bir çevre ateist olmayı bayağı bir gelişmiş şey olarak düşünüyor” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Bu anlatının sahibi, ateizmi entelektüel kaygıların körüklediği bir tercih olarak değerlendirmektedir. Entelektüel olmayı, analitik bir beyne sahip olmak, diyalektik anlayışın yanı sıra, batı modernitesinin çerçevesi içinde gelişmiş bir bilimsellik anlayışına sahip olmak ve bireyin kendi iradesine sahip olma becerisi göstermek, gerçekliği bilimsel bir süzgeçten geçirerek yorumlamakla ilişkili gördüğü ortaya çıkmaktadır. Bu anlatıda entelektüel kaygılara sahip birinin bir eskiz şeklinde kâğıda geçirilmiş profilinin tasvirini görmek mümkündür. Sol beyninin hâkimiyetinde olan birinin, dinselliği ve inancı hayatı anlamlandırmada değerli bulmayacağı kesindir. Ancak buradaki önemli diğer ayrıntı, ateist olanın eşi olması ve eşiyile arasında bu anlamda bir çatışma yaşamamış olduğundan bahsetmesidir. Bu durum, hem bu çiftin dinsel açıdan sahip oldukları tercihleri birbirlerine dayatmamaları açısından, hem de dinsellik açısından yaşanan keskin farklılığın bir uyum sorunu getirmemesi açısından önemlidir. Söz konusu uyumun varlığı, dünyayı algılayışta ve gündelik hayat pratiğinde kendisini ortaya koymuştur. Bu anlatının sahibi, kişinin inancını kendisine entelektüel kaygılar nedeniyle itiraf edememesi durumu dışında, gerçekten inanmayan biri hakkında nasıl yorum yapacağını sorduğumda, açıklamasını duygusal ve psikolojik yetersizlik üzerinden temellendirmiştir.

“Valla kaba bir zihin yapısı diyeceğim. Bir kısmı için kaçmak diyeceğim. Çünkü inandığı anda birçok şeyi değiştirmesi lazım. Daha egosunun ona tanıdığı bütün fırsatları kullanmayı istemek var. Veya ‘bir noktaya kadar gelip bir şeyler yapıp, sonra ne yüzle şimdiye kadar yaptıklarımı inkâr edeceğim’ demek var” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Katılımcı burada kullandığı “kaba zihin yapısı” ifadesiyle “sevgi ile inanç”, “incelikleri görebilmek ve inanç”, “derinlikli düşünmek ve inanç” ifadeleri arasında bir denklem kurmaktadır. Bu yaklaşımı, sözü edilen kavrayışların edinilmesi halinde, inanmanın kendiliğinden geleceği yönünde bir bakışı da içinde barındırmaktadır. Üzerinde durduğu diğer dinamik olan ego ise, bireyin kendi yapıp etmelerinin yaratıcısı olmasının

cazibesini sunması nedeniyle bir handikap olarak görülmektedir. Bireyin etkin olabildiği bir inanç faaliyeti içinde olması halinde, derinleşmesiyle beraber, inançsızlık ve kaçış arasında kurulan ilişki, bağlamını yitirecektir, buna göre. İnanmak, kişiyi gerçekten derinleştiriyorsa ya da inanmak, derini görebilmekle mümkün oluyorsa, kendi içine bakmaya cesaret edemeyen kişinin inanmamak suretiyle yöneldiği kaçma girişimi metaforik bir anlam da barındırır içinde. Dolayısıyla, inanmanın, kutsal olana inanmak dışında, bireyin kendisiyle ilişki kurabilmesinin bir biçimi olarak okumasını yapmak mümkündür. Bir başka katılımcı da benzer bakış açısına sahiptir:

“Ateizm bana biraz kapalılık gibi geliyor. Bir şeye inanıyorlar, inançsız olmak kupkuru cansız bir dal gibi. Ateistler, ben ateistim diye inat ettiğinde bana öyle kuru dal gibi geliyorlar. Başka yerden inançları var. Ama onu bir din formatında dile getirmek istemiyorlar. Doğaya inanıyorum diyorlar. E doğa dediğimiz şey ne? Allahın ta kendisi... Allah zaten doğa yani” (Ü.N. 46, Kadın).

Ateizme ilişkin bir diğer yaklaşım da, kişinin duygusal olarak yoğun olduğu, zora düştüğü, tepkiselliğinin belirlediği bir ruh hali içinde olduğu zamanlarda ateist duruşunu geride bırakacağı yönündedir. Paniğin, zorda kalmanın neden olduğu kendinden geçme anı, aslında içeride gerçekten var olan duygunun açığa çıkabildiği an olarak görülmektedir:

“Lisede talebeydim. Bir sufi bize Mevlana ile ilgili bir öğreti verdi. Orda dedi ki, ‘tanrı düşüncesi eşiklerimizin üstündedir’. Kafanızı boşuna yormayın. Bir ateist bile dedi, sıkıştığında açık olan o tek kapıya yönelir. ‘Aman allahım’ der dedi. ‘Onun için siz bu şıkkın olabilir tarafında durun’ dedi. ‘Komik olmayın yani, hani sıkıştığınızda kullandığınız bir hal haline gelmesin’ dedi. Ateist de sıkıştığında ne diyor, yani mutlaka bir şey diyecek ne diyecek? E yani o zaman ateistliği nerde kaldı” (Y.Y. 57, Kadın).

Anlatıda, tanrının düşünülemez, dolayısıyla varlığı keşfedilemez, ancak aşkınlık hallerinde ve yaşanan açmazlar aracılığıyla hissedilebilir ve yakalanabilir bir şey olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır: Tanrı zaten vardır. Ancak onu duygusal yoğunluğun yarattığı aralıklardan hissedebiliriz. Burada, ateistin tanrının varlığını kendisine itiraf edememesinin dışında, keşfetmemiş olmasının inançsızlığının bir nedeni olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Ancak ateistin zor zamanlarda tanrının adını anması, buna karşın duruşundan vazgeçmiyor oluşu da eleştirel bir bakışla ele alınmaktadır. Dikkat çeken bir başka ayrıntı ise, bireyin zorlandığında mutlaka bir şey diyecek olması gerektiği yönündeki ifadedir. Diyebileceği şeyin de tanrısal olanla

ilişkili olmak zorunda oluşunun vurgulanması, bu ayrıntının bir diğer yönüdür. Burada başka olasılıklar elenmiş, insan olma halinin çeşitliliği indirgenmiştir. Bu ise bizi, inanmanın insan olmanın kaçınılmaz bir parçası olduğu yönündeki genel tutuma götürmektedir. Kaldı ki, bu yaklaşımlar bütününde, dilin doğasının geleneksellik ve alışkanlıkla ilişkili katmanı atlanmakta, tanrının adını anmak bir kabulleniş göstergesi, bir kaçınamama hali olarak değerlendirilmektedir. Alanda görüştüğüm bir başka kişi de inancın zor bir durum sırasında ortaya çıktığını düşünmekte, bu doğal ihtiyacın ister istemez insanın peşini bırakmayacağını öne sürmektedir:

“Ateistler de bir şeye inanıyor. Ne olursa olsun. Bunu ne zaman gözlemleyebiliriz, biliyor musunuz? Şimdi yanlarında olmadığımız için devamlı... Benim olduğum oldu. Denk geldi daha doğrusu yani. Zorda kaldığı zaman ve tehlikeli bir durumda kaldığı zaman neye inandığını görüyorsun. Normalde böyle karşılıklı konuşursak, ‘ben ateistim’ diyor. ‘O da neymiş’ diyor. Ağzına geleni söylüyor. İki kişide gördüm. İki ateist gördüm. İkisinde de denk geldim. İkisi de inanıyor. Bir şeye inanıyor. Neye inandığının önemi yok. Aslında inanıyor illa” (E.L. 58, Erkek).

Bu anlatıda dikkat çeken bir başka şey, ateist olan kişinin ancak tesadüf edilerek karşılaşılabilir birisi olduğu ve bu tesadüfün herkese denk gelmeyebileceği yönündeki bakış açısıdır. Bir ateistle karşılaşmış olmak, ilginç bir deneyim gibi anlatılmıştır. Bana iki ateistle tanıştığımı söylemiş, bu bilginin bende büyük bir şaşkınlık yarattığı düşüncesiyle yemin etmiştir. Elbette nüfusunun önemli bir çoğunluğunun kendisini Müslüman olarak tanımladığı, bunun dışında başka dindarlık hallerinin de yaşandığı bir toplumda bu şekilde bir yaklaşım olağandır. Ancak bu durum, kozmopolit bir sistemin içinde bireylerin yollarını birbirleri gibi olanlarla kesiştirme eğiliminde oldukları yönünde önemli ipuçları da barındırmaktadır içinde.

Ancak hem üstteki anlatı sahibinin yaklaşımına, hem de alandaki genel temayüle bakıldığında, ateizmi benimsemiş olanlar, tepkisel bir biçimde marjinalize edilmemekte, ateist yaklaşım bir anomalinin göstergesi olarak görülmemektedir. Mesele daha çok inancı keşfetmek ve kabullenmek üzerine tartışmaya açılmaktadır. Ateist olmak, gerçeği görememiş olmak biçiminde açıklanmaktadır. Diğer yandan, ateizm ya da teistik, deistik, agnostik inanma halleri, adlandırmadan başka bir değer de taşımamaktadır. Kutsal olanı ve inançla ilişkili olanı dinsellikle ve tanrısallıkla ilişkilendirmek dahi gereksizdir buna göre.

“İnanç şart. Din, şu, bu fark etmez. Ateist bile olur. Benim bir ateist arkadaşım var, bence inançlıdan daha çok inançlı. İnancı yok. Ama doğaya, evrene inandığı için inancı var. Bence zaten inanç böyle bir şey... Din doğru insan yaratmak ister zaten, doğa sevgisi de aynı şeyi yapmıyor mu? Ama ben ateisti tanımlamam. Biraz önce inanç karşıtı olarak kullandım. Ama inanmayan insan da var. Kendine inanmayan inanmaz bence” (E.R. 32, Kadın).

Doğa sevgisi, gerçeklik sevgisi, evrenin düzeni, inanmanın bağlamına oturtulmuş, bireyin dış dünyaya ve kendi içine bakışında, gözlemleyişinde keşfettikleri ve işleyişin sürekliliğinin yarattığı güven duygusu, bir inanma hali olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda kişinin kendisiyle ve dış dünyayla ilişki kurabilme kapasitesi, öncesinde de ele alındığı gibi, kişinin kendisi tarafından teşhis edilmemiş olsa bile inanç duygusuyla ilişkilidir. Ateist olduğunu söyleyen kişi, marjinal değildir. Yalnızca bir adlandırma ve bir entelektüel duruş meselesidir bu. Kaldı ki, sorun, bir seçim sorunudur. Ateizm, günahkâr olmakla, inkârcı olmakla ilişkili bulunmamasının dışında, inanç ya da inançsızlık, bir aidiyet göstergesi ya da dışlanma nedeni olarak görülmemektedir.

Ateizmin kutsal, manevi ve dinsel olanla çelişmeyebileceği, buradaki engelin temelde dogmatizm olarak değerlendirilmesi gerektiği ise, şifa çalışmaları yapan ve kendisini bir tür şaman olarak gören bir başka katılımcı tarafından öne sürülmektedir. Bu katılımcıya göre sorgulamaya açık olan inanç alanı, kanıtlarıyla orada durmaktadır. Bu yaklaşım, kendi inancı ile ilgili olarak da bir kanıt arayışına sahip olduğunun, kendisini bir ikna oluş içine soktuğunun göstergesidir.

“Şahsi fikrimi sorarsanız evet ben de bir şekilde buna yakın hissediyorum. Çünkü böyle olması da bana göre mantıklı, illa bir mantık süzgecinden geçireceksek” (A.Ç. 29, Erkek).

Aynı görüşmecinin üzerinde durduğu dogmatizm ise, deneyim aracılığıyla aşılabilecek bir engel olarak görülmektedir. Bilim, ateizm ve inancı dogmatizm üzerinden ele alan bu görüşmeci, deneyimin inanç sistemi denen şeyi gereksizleştireceği yönünde bir bakışa sahiptir. Bu yaklaşım, meseleyi deneyimin adlandırılmasının gerekmediği, üstelik adlandırmanın dogmatizmin tuzağına düşmeyi kolaylaştıracağı düşüncesi üzerinden şekillendirmektedir. Ateizm kavramı bu noktada inancı reddetmekle ilgili olarak değil, dogmatik bir bakış açısının temsili olması dolayısıyla olumsuzlanmaktadır. Yani inançsızlığın kendisi kaçınılacak bir şey değilken, inançsızlığı ortaya koyan zihin yapısının izlediği hat eleştirilmektedir:

“Fakat kullanışsız hale getiriyorlar. Bilim adına aslında dogmatik şeyler yapıyor. Her ne kadar bilim insanları biz dogmatik değiliz deseler de, tam karşısında, dogmatizme karşı olsalar da maalesef onlar da dogmatizme karışabiliyorlar. Nasıl inanç da dogmatikse, ateizm de aslında dogmatizm. Burada inanç, inançsızlıktan öte. Bütün kalıpları kırıp deneyimlemek gerekir. Aslında Şamanizm bir deneyimdir inanç sistemi değildir örneğin” (A.Ç. 29, Erkek).

Kendisini şamanizmin bir parçası olarak gören anlatı sahibinin yaklaşımı, şamanizm örneği üzerinden, ritüelin kendisinin ve ritüel sırasında deneyimlenenlerin belirleyiciliğinin önemsenmesi dışında, tanımlanmış bir inanca dâhil olmanın çeldirici olmadığı yönündedir. Alanda görüştüğüm ve dinselliğini bir topluluk içinde aidiyet duygusuyla paralel bir şekilde yaşamak yerine içselleştirerek yaşayan bir başka katılımcı, ateizme yine dogmatizm bağlamında bakmakta, ancak dogmatizmi daha çok dinî inancın verili ve geleneksel bir örüntüden kaynaklanması açısından ele almaktadır. Ateizm kavramını nasıl değerlendirdiğini sorduğumda verilen yanıt, daha çok dinsel dogmatizm üzerine görüşler içermektedir:

“Müslümanım kimse dinini kendi seçmiyor, inancınızı size veriyorlar aslında. Doğdunuz, nüfusunuza Müslüman yazıyorlar kimse size soruyor mu? Müslümansanız kargaşa olmuyor. Sizin de Müslüman olmanız normal, yargılanacak bir şey değil. Büyütülürken dinin beş şartı İslamın beş şartı şusu busu öğretilir... Batıl inanç olarak değil, farkında olmadan dinim inanılmaz bütün. Düşünülürken Allah’la bir olmak din bütünlüğüne gerçekten her şey için hep teşekkür etmeliyiz. Onun için de gelişmemiz için de kendimizi öne koymamız, elimizi bir şeyin altına koymamız lazım. Birlik beraberlik her şey için önemli. Din nedir, ben iyi ahlak diye öğrendim. Önce iyi ahlaklı olacaksınız. Aile en küçük varlık, peki ailenin içinde fertler var. Biri iyi ahlaklı, öbürü iyi ahlaklı olursa iyi toplum olur. İyi ahlaka yönelmesi lazım insanın bence. Benim bugünkü dinden anlayışım budur. ‘Ben çok dindarım ama her türlü katakulliyeye açığım’ gibi bir şey olmaz” (İ.E. 52, Kadın).

Anlatı sahibi, batılın belirlemiş olduğu dinsel inanca tepkilidir. Burada ilginç olan, ateizm kavramının duygusal ve düşünsel bir sürece neden olmaması, bu kavramın çağrıştırdığı şeyin batılın hâkimiyeti ve dogmatik bakış açısı olmasıdır. İnançsızlık, ikiyüzlü bir inanca yeğdir. Diğer yandan da iyi ahlaklı olmak, bir tür dindarlık olarak okunabilir. Buradan hareketle, anlatı sahibinin dinsel inancı, dünyevi düzlemdeki tezahürleri ve dünyevi olanı ne şekilde belirlediği, bu bağlamda bir ikiyüzlülüğün söz konusu olup olmadığı kaygılarıyla tanımladığı görülmektedir. Karşı çıkılacak şeyin ateizm değil, riya olduğu, alanda yaptığım başka görüşmelerde de ortaya çıkmıştır.

Anlatı, dinin iyi ahlaklı olmakla bir tutulması, dinselğin Allah’la bir olmak olarak görülmesi, dinci olmanın genellikle batıl inançla ilişkili olarak şekillendiği eleştirisi üzerine oturtulmuştur.

Diğer yandan inanç sahibi olmanın kaçınılmazlığı ve ateizmin bu açıdan kendi kendisini çürütecek bir anlayış olduğu, inancın bireyi yok olma duygusundan koruması yönündeki işlevselliği açısından da görülmektedir. Aşağıdaki anlatı, inancın herhangi bir bireyin doğal yönelimi olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“İnsan tabiatı inanmaya yönelik. Bir şeye güvenmek zorunda. Çünkü yok oluş korkutucu bir şey. Ben şimdi yaşıyorum ama ölünce hiçbir şey olacak düşüncesi” (E.L. 58, Erkek).

Bu anlatıda ilginç olan, inanılan şeyin gerçekliğinin, inanma gerekçesi ve ihtiyacı üzerinden değerlendiriyor oluşudur. Bir diğer ifadeyle, inanılan şeyin varlığını kanıtlayan, inanma ihtiyacının kendisidir. Anlatının sahibi, bu yaklaşımını ortaya koyarken, insanın inanç duygusunun programlanmış bir şey olduğu düşüncesine sahiptir. İnanç varsa, bu duygu, yaratılmışlıkla ilişkili bir varoluşun belirtisidir buna göre. İnanma yetisi ise, bu varoluşun belirtisi, izi, olarak görülmektedir. Bir bakıma, inanabilmek kanıtın kendisidir. Diğer ayrıntı ise, devamlılık ve sonsuz olabilme düşü ile ilişkilidir. Hayatta kalabilmek, ömrünün devamlılığını sağlayabilmek için ölümün yarattığı dehşeti hafifletmek üzere, başka bir şekilde var olma olasılığına inanmaktadır insan. Bu bakış, tanrısal alanın varlığını ortaya koyma kaygısı dışında, insan doğası üzerine analitik bir yaklaşım içermesi bakımından önemlidir. Bu haliyle, inanmak, tanrısal bir özü gösterdiği gibi, insan doğasının ipuçlarını da barındırmaktadır içinde. Dolayısıyla, ateizm, insan doğasına aykırı bir girişim olarak değerlendirilmektedir.

Bir başka katılımcı da benzer bir yaklaşımda bulunmuş, ayrıca ateizmin benimsenmesinin altında yatan nedenin, sahip olunan inancın isimlendirilememesi ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir. İnanç özneliğiyle karakterize olan bir duygudur buna göre. Varlığı ise tartışmasız olarak gerçektir. Ateizm, insani bir tercihse, inanç mutlak gerçeğin göstergelerinden biridir.

“Evet, işte orada onlar tkanıyor. Onlar da yaratıcı bir gücün olduğunu düşünüyorlar, hissediyorlar. Ama bunu adına Allah ya da Tanrı demiyorlar. Bilmem demiyor, isimlendiremiyorlar. Hatta bir gün çok gülmüştüm, biliyorsunuz Aziz Nesin Türkiye’de çok bilinen ateistlerden biriydi. Vefat

etti, Allah rahmet eylesin, çok da severdim. İnancı onu bağlar. İnanç zaten kişinin kendine özgü duygusu... Oğlum da kaç yaşında hatırlamıyorum, çok küçüktü, dedi ki, ‘anne Aziz Nesin öbür tarafa gidince çok mu şaşırmıştır, yoksa bize nanik mi yapıyordur’. Yani Allah’ı bulduysa inanmadığı için mi şaşırды, yoksa boşuna inanıyorsunuz diye nanik mi yapıyor” (M.L. 59, Kadın).

Katılımcının inancı ortak bir dinselleşme halinin nesnesi olarak görmemesi, belli kalıpları bu anlamda onaylamaması açısından da anlatı dikkat çekicidir. Ateizme karşı keskin bir duruş söz konusu değildir. Kaldı ki, Aziz Nesin’in ölümünden sonrası için tahayyülü, gerçekliğin keşfi üzerine kuruludur. Ceza görecektir olması üzerine değil. “İnancı onu bağlar” ifadesi, bize katılımcının ateizmi inancın bağlamına oturttuğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Ateizm, inancın bir hali olarak görülmekte, böylece inancın mutlaklığının sağlaması kendi kendine gerçekleşmiş olmaktadır. İnançsızlığın inancın kategorisine konumlandırılarak açıklanması, bir başka katılımcının ifadelerinde de kendisine yer bulmakta, inanmamak tahayyül edilebilir bir kavrayış olarak görülmemektedir:

“Yani o inanmamaya inanmayı seçmiş. O onunla ilgili bir şey. İçsel deneyimi beni ilgilendiren bir şey değil. Benim de inancım var. O da onla ilgilenmez ki. Bunların zaten inançla ilgisi yok. Yani bu, inanmayana da etki eder. Allah o kadar şeyler vermiş ki insana, inanan inanmayan diye de ayırmamış. Bazen onu da sorguluyorum. Eğer inanana iyi, inanmayana kötü davranacak olsaydık, bugün trafik kazalarında, depremlerde inanmayanlar ölürdü, inananlar yaşardı” (A.Y. 35, Kadın).

Alanda, öncesinde ateist düşünceye yakın durduğunu ve bu anlamda sorgulamalar yaptığını ifade eden birkaç kişiyle de karşılaşmıştır. İçlerinden yalnızca bir tanesi öncesinde net bir biçimde ateist olduğunu dile getirmiştir. Bu tek örnek dışındaki yaklaşımlar, tanrıyı ya da inancı keşifte gerçekliğin içinde bir kutsallık tanrısallık halinin kabulüne açık ve inanç duygusunun keşfine sevk eden bir çizgi üzerinde konumlanmaktadır. Bu anlamda dindışı alanı da kapsayan her türlü inanç, tanrı inancının bir vechesi olarak görülmektedir. Ateizmin sınırlarında dolaşmış olan bir katılımcı ise, ilk nedenin kaçınılmaz olduğu varoluş halinin ateizmle çelişeceği sonucuna varmıştır:

“Düşündüm bir dönem ama ateistler hakkında. Bir önyargım yok, kişilerle ilgili bir şeyim yok. Ateizm hakkında da bir dönem düşündüm, ‘ateist miyim falan ben’ diye. Çünkü Müslüman olarak büyüdüm ama bu konuda çok da eğilim göstermedim. Şey değil bir düzen var bir yapı var bir kâinat

var. Bunun da bir yaratıcısı var diye düşünüyorum. Hani o yüzden ateizm bana yakın değil. Çünkü benim algıladığım kadarıyla ateizm hiç bir şey yok. Hani belki de haklılar. Yani onu da bilmiyorum sanki bir yaratım için bir şey bir kıvılcım olması lazım diye düşünüyorum” (M.L. 59, Kadın).

Anlatı kesin bir hüküm içermemektedir. Yaklaşım, mantıksallık ve akıl yürütme üzerine kurulmuştur. Diğer yandan, meselenin ateizmin bir fikir olarak kendisine yakın olup olmadığı üzerine şekillendirilmiş olması dikkat çekicidir. Herhangi bir meseleyi tartışmaktan farklı değildir bu anlamda ateizm. Fanatik, dışlayıcı bir tonlamanın söz konusu olmaması, anlatı sahibinin dinsellikle ilişkili konular üzerinde diğer katılımcılardan farklı olarak yoğun bir biçimde ilgilenmemesi ile gösterilebilir. Anlatı sahibinin diğer katılımcıların ifadeleriyle kıyaslandığında ortaya koyduğu en önemli fark, inancın mutlaklığı gibi bir kabulden hareket etmemesi, inanç sahibi olmayanları gerçeğe gözünü kapatma eğilimde olan kesim olarak görmemesidir. Bu noktada, tanrının varlığının kabulü, anlatıcı için yeni bir çıkarsamaya ikna olması halinde yerini bir başka düşünceyle değiştirmeye hazırdır.

Ateizm üzerine bir şekilde birbiriyle kesişen yaklaşımların dışında, ateistlere sıra dışı bir bakış geliştiren yalnızca bir kişiyle karşılaşmıştır. Spiritüalist yaklaşımla uyumlu bir inanç öğretisini benimsemiş, bu anlamda, net bir çizgisi olan, dâhil olduğu öğretiyi yaygınlaştırmak üzere etkinliklerde bulunan bu katılımcı, dünyanın var olan gerçekliğin ancak bir aşamasına karşılık geldiği düşüncesine sahiptir. Bir sınav ve tekâmül etme yeri olan dünya, varlık formlarının da ancak ufak bir bölümünü barındırmaktadır içinde. Farklı tekâmül aşamalarına sahip varlıkların yaşadığı dünya, tekâmül etme durumunda olanlar ve tekâmül ettirme görevine sahip olanların bir arada bulunduğu yerdir. Buna göre hem üstün varlıklar, göksel düzenden çeşitli kanallar aracılığıyla dünyanın evrimleşmesine müdahil olmaktadır hem de dünya içinde sıradan insan görüntüsüne sahip gelişmiş varlıklar aynı görevi sürdürmektedir. Reenkarnasyon, tekâmülün ileri aşamasında olan bu varlıkların dünyaya gelme yoludur. Tanrısallığı ve tanrıyı genel kavrayışın oldukça dışında bir perspektiften gören bu katılımcı, tek bir tanrıdan değil, tanrılardan söz etmektedir. Ancak bu, tanrının tek olmadığı anlamına da gelmemektedir. Tezahürler, tanrısal özler, tanrısal parçalar, tanrısallığa giden aşamada önemli noktalarda olan varlıklar olabilir. Bunlar, bizim kavrayışımıza göre tanrıdır. Sınır ise, insanoğlunun muhayyilesidir. Ateizm katılımcı için bu çerçevenin içinde anlaşılmaktadır:

“Çok ileri boyutlardan gelen Tanrılar, Allahlar bir sürü Allahlar var. Çünkü Allahın hiyerarşik skalası var. Biz şu anda dünya programında, bu katman bilim seviyesinde olduğu için burada Allah diyoruz. Allah bir la frekansdır. En tepedeki güç. Güç bile değil. Ona isim bile veremiyoruz. İşte onun için hiyerarşi skalasında Allah katmanı var, Allahın manyetik alanı var, Allahın bilinç bütünlüğü var. İşte onun hep ötesinde müthiş bir güç, isim bile veremiyoruz. İşte oradan gelenler var. Bir sürü Allahlar geldi. Hani bir egodan bahsediyorum burada. Bu durumda tanrı tanımamak, aslında tanrı kavramını reddetmektir. Aslında anladığı anlamda bilmiyor tanrıyı. Ama reddederken yaptığı şey, kendisi tanrı olduğunun, tanrı olma düşüncesinin farkında değil... Evet, farkında değil, çok saygı duyarız çünkü çok ileri boyutlardan geldiler” (E.V. 62, Kadın).

Bu bakış açısı, inanma eğiliminin ve inanma ihtiyacının dâhil olunan boyutun tam anlamıyla gelişmemişliği ile ilişkilendirilmesi açısından dikkat çekicidir. Yaklaşım göre inanmak, gelişmişlikle beraber aşılabilir bir şeydir. Tanrısallığın bir parçası olmak ya da tanrının yakınında olmak, dine ve tanrıya olan inancın duygusal boyutunu ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir buna göre. Entelektüel ve zihinsel açıdan da tanrının varlığını içeren bilgiyi ayrıştırmanın gereği kalmamaktadır. Katılımcının yaklaşımı ilginçtir. Tanrının varlığının reddinin dahi tanrının kanıtı şeklinde yorumlanması ve farklı bir perspektifin olasılığının üzerinde durulmaması, hem ateizme yönelik düşmanlık duygusunu ortadan kaldırmaktadır hem de ideolojik bağlamda ateizmi önemsizleştirmektedir. Ateizme yönelik bir başka olasılık, en azından tanımının içeriği, katılımcı açısından bir tartışma konusu değildir.

Genel olarak bakıldığında, ateizmin, inanç kavramını reddetmek olarak görüldüğü söylenebilir. Altı çizilmesi gereken, ateizmin inançsızlık olarak değil, inancı reddetmek olarak algılanmasıdır. Ateizmin bir reddediş hali olduğu, farklı şekillerde açıklanmaktadır. Çocuksu bir ruha sahip olmak, kaçmak, entelektüel kimlik kaygısı, yüksek bir ego sahibi olmak gibi gerekçeler, çoğunlukla anlatı sahipleri tarafından sıralansa da, ortak kanı bir noktada kırılma ihtimali yüksek olan bir reddedişin olduğu yönündedir. Bu haliyle ateizm, deneyimsel ve düşünsel bir sürecin sonucu olarak gelişen, yine entelektüel ve duygusal bir kavrayışı açığa vuran bir olgu olarak ele alınmamaktadır. Birçok çelişkiyi içinde barındırıp, tanrının varlığına ilişkin zıt kutuplarda yer alan inanç biçimlerine yönelik kucaklayıcı tutum, ateizm için söz konusu olmamaktadır.

Ateizmin tanımı açısından nasıl bir kavrayışa denk geldiği, altı çizilmesi gereken bir başka konudur. İnanma sorunsalına ilişkin farklı formları, bakış açılarını ve inanma hali karşısında geliştirilen tutumu kategorize etmek açısından tutunabileceğimiz teizm, deizm, agnostisizm, ateizm kavramlarına bakıldığında, ateizmin kendi anlamından saptırılmadan kullanıldığını söylemek mümkündür. Ateizm, kaba hatlarıyla yapılan tanımıyla bir tanrıya ya da kutsal bir sisteme inanmamak olarak alınmıştır. Oysa günlük hayatın dilinde, dinin ya da tanımlanmış belli bir tanrının inkârının ateizm olarak görüldüğünü ve bu algı biçiminin yargılayıcı bir vurguyla seslendirildiğini ifade edebiliriz. Yeri geldiğinde bir küfür olarak kullanılan ve muhatabını olumsuz bir kategoriye hapseden bu kavrayış, alan içinde karşılığını bulmamaktadır. Bunun en belirgin nedeni, alandaki hâkim anlayışın daha çok deistik bir yaklaşımla karakterize olmasıdır. Kimi durumlarda ateizmin herhangi bir ritüele katılmaya engel olmadığı yönündeki düşüncelerin varlığı, bu kavrayışın daha çok bir ideolojik duruşu seslendirdiği yönündeki görüşü de öne çıkarmaktadır. Özellikle doğu bilgeliğinden kaynaklanan ve yaşam biçimine yönelik öneriler bütünü, şifa ve kişisel gelişimle ilgili bir bakış açısının kazandırılmasının hedeflendiği gruplarda söz konusu olan etkinlikler, dinsel kategoride görülmediği için, ateistlerin katılımına bir engel teşkil etmediği düşünülmektedir. Diğer yandan, ateizmin, inancın reddi dışında seküler bir duruşun onaylanması olarak da ele alındığını belirtmekte yarar bulunmaktadır.

Alan çalışması sırasında nasıl karşılandığım, inançla ilgili nasıl bir kavrayışa sahip olduğum da ateizme nasıl bakıldığı açısından önem taşımaktadır. Öncesinde de belirttiğim gibi, araştırmacı olarak bu konuyu seçmiş olmamın, alandaki bakış açısıyla örtüşen bir yaklaşıma sahip olduğum şeklinde yorumlanıyor olması, hem bir saptama, hem bir handikap olarak kendisini göstermektedir. Görüşme yaptığım kişilerin bana inancımınla ilgili bir soru yöneltmemeleri, buna ilişkin durumunun zaten malum olduğu yönünde baktıklarını göstermektedir. Yalnızca bir kişi inanç sahibi biri olup olmadığını sormuştur. Ancak hemen arkasından, böyle bir soruyu sormanın aşırı ve yargılayıcı olduğu düşüncesiyle özür dilemiştir. Benden beklediği şeyin altı eşlendiğinde, inanç sahibi olmayı geniş bir ufka, kabullenici bir biçimde ve klişelerden arınmış bir şekilde bakmayla ilişkili gören biri olarak, benim de böyle bir derinliğe sahip olup olmadığımı anlamaya çalıştığı ortaya çıkmaktadır.

Ateizmin insan doğasına ayıkırı olduğu düşüncesinin altı çizilerek, ateist olmayı olumsuz isnatlarla değerlendiren ancak dışlayıcı olmayan bu yaklaşımlar bütünü, dinsellik üzerine keskinlik içeren yargılayıcı bir bakışın olmadığına yönelik bir kavrayışı da içinde barındırmaktadır. Nihayetinde ateist duruş, bireyi değerlendirmede ve ruhsal kapasitesinin hangi aşamada olduğunun anlaşılmasında analitik bir değer taşıyan ve bu haliyle düşmanlık duygusu yöneltilemeyecek bir unsur olarak görülen bir duruma karşılık gelmektedir.

4.10. Modernite ve Birey

Modernitenin anahtar sözcüğünün akıl olduğu düşüncesinden hareket edersek, aklın ve akılcılığın sınırları dışında kalan bir alanın moderniteye söyleyeceklerinin, en azından bir hesaplaşmasının olmasını da beklememiz gerekir. Hem gündelik olanı yaşamada hem hayatı anlamlandırmada hem de içinde bulunulan çağı değerlendirmede aklın kaçınılmaz bir enstrüman olduğu kabulü sarsılmaya başlamış durumdadır en azından. Klasik anlamda dinselliğini yaşayan, kutsal ve dünyevi olanı seküler anlayışın çizgisi üzerinden organize etmiş olan bir birey için bu, söz konusu edilecek bir mesele değildir. En azından kategoriler ve sınırlar bellidir böyle bir birey için. Diğer yandan, aklın sınırları ötesinde yer alan bir gerçeklik tasavvurundan hareketle dünyayı açıklama girişimi, elbette çağa yönelik alternatif bir bakış getirmektedir. Dolayısıyla, kutsal, dinî, manevî kategoride yer alan unsurlar, salt inançsal meseleler olmaktan çıkmakta, bu alanla ilişkilendirilebilecek edimler, temrinler inancın ya da daha eleştirel bir bakış üzerinden adlandırılacak batılın nahif ancak olumlanması güç yaftasından kurtarılmaktadır. Aklın egemenliği üzerinden yaratılmış bir dünya eleştirisi, oklarını aklın hâkimiyetine yönelttiği kadar, aklın ne olduğu ve tanımına ilişkin de radikal itirazlar getirmektedir aynı zamanda. Bu bakış açısı ise, bizi öncesinde ele almış olduğumuz gerçeklik algısı ile ilgili alana yöneltmektedir. Modern çağın toplumun ve bireyin inşasına ilişkin kavrayışı, dayatılan bir gerçeklik algısı üzerinden ele alındığı için eleştirilmekte, alternatif ancak varlığı tartışılmaz şekilde mümkün olduğu düşünülen yeni gerçeklik kapıları aralanmaya çalışılmaktadır.

Dünyayı modernite geleneğinin bize sunduğu şekilde açıklamanın dışında bir açıklama ve anlamlandırma arayışının yarattığı iklim giderek hissedilir olmaktadır. Aklın egemenliği üzerine inşa edilmiş modernite, tüm kurumları, değerleri ile farklı bir

eleştirel anlayışın hedefidir artık. Dünyayı anlama çabası ve içinde bulunulan çağın olumsuzluklarına ilişkin eleştiriler, kimi zaman modernitenin açmazları üzerine kurulmakta, kimi zaman da modernite, insanlığın basamaklarından herhangi biri olarak görülüp nihai hedef açısından kaçınılmaz bir olumsuzluk olarak ele alınmaktadır.

Çalışılan alan üzerinden hareket edecek olursak, genel yaklaşımda çağa yönelik hoşnutsuzluk duygusunun hâkim olduğu söylenebilir. Ancak bu hoşnutsuzluk, içinde bulunulan koşullara bir itiraza dönüşmemektedir. Hissedilen duygu, mağduriyeti de kapsamamaktadır. Daha ziyade, çağın bir patoloji olduğu düşünülürse, semptomların teşhisi ve sonuçlarına yönelik olarak kurgulanmaktadır bakış açısı. Çağa ilişkin olumsuzlukları modernitenin açmazları ile ilişkilendiren bir katılımcı, dünyaya ve varoluşa dair kavrayışı modernitenin bağlamı dışında kalan bir arayışa dönüştürmekte, bu noktada çağın gerçekliği ve bireyi temsil etmesi ile ilgili imkânsızlıklara işaret etmektedir:

“Evet diyalektiğin bir eksiği olduğunu hissediyordum ve sonunda anladım neyin eksik olduğunu. Dünyada yedi buçuk milyar insan varsa yedi buçuk milyar da kuram var demektir. Modernitenin sona erdiği, postmodernitenin geldiği nokta budur. Yedi buçuk milyar insanın var olduğu görelilik ortamında tek bir kuramla her şeyi açıklayamayacağını anladı bilim. Bunu felsefe de anladı, bilim de anladı. Ortak bir dil oluşturmaya çalıştığı mecralarda böyle bir rahatsızlık var. Çünkü yedi buçuk milyar farklı insan, yedi buçuk milyar farklı dilde anlayacak ve anlatacak. Dilleri var, evet birbirimize ulaşabileceğimiz yollar elbette var. Olmaması imkânsız ama birbirimizi tamamen anlayamayız” (R.K. 47, Kadın).

Bu anlatıda işaret edilen temel problemin, bireyin kendisini tam anlamıyla ifade etmesi ve kendi gerçekliğini tam anlamıyla hayata geçirebilmesi ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Postmodernitenin moderniteye en belirgin itirazlarından biri, temsiliyet krizini de ortaya koyduğu düşünülen üst anlatılara yöneliktir. Burada da muhtelif varoluş biçimlerinin, belli başlıklar altına yontularak alınması eleştirilmektedir. Açıklamanın, içeriğe tam anlamıyla ulaşamadığı düşünülmektedir. Diğer yandan, anlatı sahibi postmoderniteyi gelinmesi gereken nokta olarak değil de, kaçınılmaz olarak varılan, ancak nihai olmayan bir durak olarak kabul etmektedir. İlginç olan, bu katılımcının yaptığı konuşmalar sırasında hayata bakışını dinselik üzerinden tanımlamasına karşın, dinsel alana ait kategorileri açıklayıcı unsurlar olarak

kullanma eğiliminde bir birey olmasıdır. Eleştiri getirdiği pozitif yaklaşıma alternatif olarak, postmodernitenin kavrayış yollarının yanı sıra, kutsal alana ait kavramlar kullanılmaktadır. Ancak en belirgin itiraz, pozitivismeye yöneliktir.

“Hayır, şu var diyalektik yaklaşımdaki eksiklikleri doldurmaya başlayan bir bilgi yönelimi. O da sezgi. Örneğin batı hiçbir pozitif alanda sezgiye yer vermez. Daima fenomenolojik hipotezler ve paradigmalara yola çıkar. Yani beş duyunun algıladığı şeylerle çıkar. Oysa beş duyuyla algılanan şeyler de kendi kurdukları şeyler. Dolayısıyla tam bir totoloji. Hiçbir şeyi açıklamıyor. Geldiğimiz noktada gördük zaten. İnsan ya dine yöneliyor ya da topunu reddedip başka bir varoluşsal durum sergilemeye çalışıyor. Bence sadece şurada durmaya devam ettim: nedensellik. Nesnel nedensellik ama. Sadece kendi nedenselliğim değil” (R.K. 47, Kadın).

Yukarıdaki anlatıda en başta sezgi, duyuşsal kanalları aşmış bir bilebilme halinin olanaklılığına işaret etmektedir. Bilgiye ve dolayısıyla gerçekliğe ulaşmak üzere kullanılan akıl ve enstrümanları, yetersiz ve indirgeyici olduğu kadar, gerçeklikten uzaklaştırdığı için eleştirilmektedir. Buna göre, aklın açıklayabildiği şey, kendi görebildiğinden ibaret bulunmaktadır. Belli şartlara bağlı kurulu olan gerçeklik, kendi kendisini onaylıyor olmaktadır. Diğer yandan, içinde bulunulan çağa yönelik eleştiriler, bilgiye ve gerçekliğe ulaşma biçimlerinin tek tipleşmiş olması ile ilişkilendirilmektedir. Bu noktada gerçeğe ve bilgiye yönelik algı da insanoğlunun geride bıraktığı yeteneklerden yoksun bir hal almış olacaktır.

Görüştüğüm katılımcılar arasında içinde bulunulan dünyanın altyapısını oluşturan ana unsurun kişinin kendi doğasından uzaklaşmasının olduğu yaklaşımı, genellikle hâkim bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, mevcut sisteme ilişkin temel eleştiri, kapitalist düzene yöneltilmekte ve sorun gelir adaletsizliği, sömürü düzeni ve getirdiği olumsuzluklarla tasvir edilmektedir.

“Bence bir şeyler oluyor. Olacak da. Dünya geliyor işte. Arap Baharı, başka şeyler... Dünya, nüfusunu beslemeyecek bir noktada. Böyle olduğunda da dünyada hep savaşlar çıkıyor, bir şey çıkıyor. Biz burada bolluğun bereketin içindeyiz. Şu anda, burada İstanbul’da. Eeee bir anda gelip kim olursa olsun. Bu medeniyette İstanbul’da yaşayan biri bir şekilde iki dakikada bir uçak bileti alıp anında Afrika’ya gidebilecek. Afrika’ya gittiğinizde ise feci bir açlık var. Nasıl olabilir? Nasıl olabilir? Böyle bir döngü var.

Astrolojik olarak baktığınızda da dünya bir dönüşümden geçiyor ”
(S.G. 45, Kadın).

Anlatı sahibi, dünya üzerindeki eşitsizliğin kendisinde yarattığı dehşeti net bir şekilde ifade etmekte, dünyevi düzlemde yaşanan hoşnutsuzlukları yine dünyevi düzlemin gerçekliği ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, nüfus artışı ile kaynakların adaletsiz dağılımı arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Diğer yandan, içinde bulunulan evre, yaşanan küresel sorunların arttığı saptamasına da bağlı olarak dönüşümün habercisi olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak bu süreç, dünyevi olanın kendi matematiği içinde açıklanabilir olmasının dışında, dünyevi olanın dışında kalanı da işaret eden bir dönüşümü anlatmaktadır. Yalnız burada, katılımcının astrolojiyi sabit bir bilgi olarak gördüğünü, sezgisel yollarla değil, harita, yıldızların ve gezegenlerin konumu gibi sayısal ve geometrik enstrümanlarla elde edilebilecek sonuçlarla ilgilendiğini eklemek gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle içinde bulunulan çağ ve bu çağa ilişkin saptamaları ve çözüm önerileri dünyevi olanla ortaklık içerisindedir. Buna ilişkin kullandığı araçlar pozitif bilimle ilgili olmasa dahi, sezgisel olanın kendiliğinden uzaktır. Yaklaşım, öznel bir birikim üzerine değil, analitik olduğu düşünülen bir astronomi bilgisi üzerine kurulmuştur.

“Bir ekonomik kriz çıkıyor, ben ekonomik kriz sahiden var mı yok mu bilmiyorum yani. İnanmıyorum. CNN’ de ekonomi haberlerini çok güzel verirler anlatırlar, herkesin anlayacağı şekilde. Ben her sabah, onu dinlerim. Fakat bir oyun oynanıyor. Çünkü her ekonomik kriz lafının arkasından birtakım sosyal haklar geri alınıyor. Sosyal hakların geri alınması demek, aslında çalışanların köleleştirilmesi demek. Yani dünya yeni bir köleliğe doğru gidiyor. Dünyada az gelişmiş ülkelerde şu kadar insan bilmem hangi ilaçtan ölmüş. Bu kadar insan sıtmadan ölmüş. Bununla hiç ilgili değil. Yani nasıl olsa doğuruyorlar, işte ne kadar yaşarsa onlar bizim kazancımız için çalışırlar, kaç yaşında ölürlerse ölürler. Nasıl olsa gerisi geliyor bu işin gibi çok acayip bir anlayış var “ (Ü.Ş. 80, Kadın).

Yukarıdaki anlatıda, mevcut düzenin olumsuzluklarının düzeni beslemek üzere araçsallaştırıldığına yönelik yaklaşım oldukça belirgindir. Mevcut düzen tarif edildiği ya da gösterildiği şekilde alınmamakta, arka plana dair nedenler ortaya çıkarılmaktadır. Gidilen noktanın, kapitalist düzenin konumunu daha da sağlamlaştırdığı ve insanların özgürleşmesinin yolunun içsel bakımdan değil, dışsal nedenlerle kapatıldığı saptaması göze çarpmaktadır. Arkada yatan nedenlerle ilgili yaklaşım, kurgusal komplo teorileri

şeklinde tipikleşmemekte, kapitalist sistemin işleyiş mantığını işaret etmektedir. Anlatı sahibi, teşhisini gerçeklik kavrayışı ve bireyin varlık sorunu üzerine kurmamakta, dolaysız bir sistem eleştirisi getirmektedir.

Moderniteye yönelik en büyük itirazlardan birinin bireyin kendisini ifade etmesi ve kendisini gerçekleştirilmesiyle ilgili bir hoşnutsuzluk ve kafa karışıklığı sonucu ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Modern çağın önerdiği toplum düzeninin ve bu düzenin bireylere verdiği rollerin, bireyin varoluş gerçeği ve talepleri ile uyum sağlaması hemen hemen olanaksızdır. Gelir adaletsizliğinin bir kader olmadığının sıklıkla altının çizildiği kapitalist düzen, kendisini zenginleştirme ve başarılı olma vaatleri üzerine inşa etmiştir. Bireyselliğin öneminin öne çıkarıldığı modern toplumlar, gerçekte bireyin kim olduğu ile ilgilenmez.

Alanda da sisteme ve sistemin bireyin kim olduğu üzerine değil de, kurumları ve kendi değerleri üzerine kurulu olduğuna yönelik eleştiri, bir başka rahatsızlık biçimi olarak kendisini göstermektedir. Bireyin öznelliğinin yok sayılması ve dolayısıyla değersizleşmesi, itirazlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bireyin değersiz hissetmesinin verili olan değerler sistemi ile yakından ilişkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Değerler skalasında egemen anlayışın belirleyiciliği bu noktada bir diğer sorun olarak öne çıkmaktadır:

“Belki de eski İyonluların yaşam bozukluklarının sayesinde bizim medeniyetlerimiz ayakta. Bunu hiç bilemezsin ki, hiç kimse de bilmiyor ki... Yani büyük toplumsal değer, erdem dediğimiz şeyler, atıyorum işte İspartalılar veya Atinalılar olmasaydı belki bugün olmayacaktı. Bugün mesela yarışma kültürü dediğimiz, kim daha hızlı koşuyor kaygısı bence tamamen aptalca bir şey. Bunu tamamen olimpiyata dönüştürmek, bu eski Yunanın şeysi. Onlar bu salaklığı yapmasaydı bugün biz bu olimpiyatı yaşamayacaktık. Ne güzel bende bu akşam maçı seyredemeyecektim” (E.D. 63, Erkek).

Burada, anlatı sahibinin iki noktayı vurguladığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, takip ettiğimiz uygarlığın temelleri üzerinden değerlerimizi belirlediğimiz düşüncesi, ikincisi ise, sahip olduğumuz değerlerin belli bir örüntüden kaynaklandığı düşüncesinden hareketle bir başka sisteme dâhil olmamız halinde geçersizleşebilecekleri. Yarışma, rekabet, birinci gelme arzusunun kaçınılmaz olduğunun düşünüldüğü bir gerçeklikten farklı bir gerçekliğin de olabilirliği fikri, hem akıl çeldirici, hem de olası görülmektedir.

Temel değerler ve doğrular biçiminde dayatılan şeyler, dâhil olunan sistemin ürettiklerinden başka bir şey değildir. Bireyin sistem içindeki yerinin bir yanılısamadan ibaret olduğuna yönelik bir başka itiraz da şu şekildedir:

“Ahmak adam oldum ve sordum. ‘Ben sizin kurumunuzu birebir tanımıyorum ama galiba çok kurumsallaşmış’ dedim. Övünerek ‘öyleyizdir’ dedi. Mesela ‘sen ne kadar iyi bir konumda olursan ol, senin başına bir şey geldiğinde sistem yerine hemen birini koyuyor değil mi’ dedim. ‘Dolayısıyla sistemde bir aksama olmuyor, bu kadar kurumsalsınız’ dedim, ‘evet’ dedi gayet gururlu. Peki dedim ‘merak ediyorum varlığınla yokluğun arasında çok bir şey değişmiyorsa ne anlıyorsun orada çalışmaktan’. Soru sonrası ses tonu değişti. Sohbet sonunda kariyerini yenilemeyi düşünmeye başlamıştı” (U.L. 25, Erkek).

Katılımcı, bireyin statüyle, sahip olduğu rolle tanımlandığı bir yaşam biçiminden çıkış yolları önermekte, bireyin kendisini var etmesinin mevcut sistemin taleplerine uymasıyla söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Burada ilgi çeken bir başka nokta, sorunun işaret edilmesinin karşı tarafta yarattığı “farkındalık”a yönelik vurguda kendisini belli etmektedir. Sistem tanımlanmış ve insanı ne denli yok saydığı ortaya konmuştur. En azından karşı tarafın bulunduğu yerde çalışmasına bir anlam yüklememesi tavsiye edilmiştir. Aynı katılımcının üzerinde durduğu bir başka nokta ise, etnik ayrımlarla ilgilidir. Türk, Kürt, Çerkez ya da bir başka aidiyet üzerinden tanımlanmayı reddetmekte, dünyayı insanlar ve insan olmayanlar şeklinde gördüğünü ifade etmektedir. Bu yaklaşımını ise, kendi ifadesiyle etnik ya da dinsel kategoriyle ilişkisi olmayan, ancak bu kategorinin unsurlarıyla girift bir şekilde yapılandığı kişisel gelişim faaliyetleri sonucu kazandığını vurgulamaktadır. Yaklaşımında, siyasi ya da eleştirel bir vurgu bulunmakta, ancak, ayrımcılık ya da etiket sahibi olmak gibi olguların anlamsızlığı üzerinden bir bakış açısı benimsenmektedir. Sorunun bakış açısı ile ilgili olduğunu, algıların yönlendirilmesi halinde farklı gerçeklikler yakalamanın mümkün olduğunu dile getirmektedir. Buradan hareketle, içinde bulunduğu çağın meselelerinin temelinde bireye sunulu gerçeklik algısından sıyrılınmaması olduğunu düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Burada öne çıkan ise, çıkış yolunun bireysel girişimlerle bulunabileceğine yönelik bir düşünme tarzına sahip olmasıdır.

Çağın yarattığı hoşnutsuzluk duygusu ve bireyin kendisini konumlandırışında, modernitenin getirdikleri kadar, geleneksel örüntü ile ilgili olanlar da alanda dile

getirilmiştir. Aile içinde yaşanan gerilimin, bireyin yetişkinlik evresi öncesinde de bir baskıya maruz kaldığı yönünde saptamada bulunulmuştur. Birey kendisini gerçekleştirme sürecini tam anlamıyla hayata geçirememekte, sonucunda ortaya çıkan hoşnutsuzluk ve mutsuzluk gibi duygular ve baskının getirdiği öfke, çeşitli patolojilere neden olmaktadır. Aşağıdaki anlatı buna güzel bir örnektir:

“Sonunda insanlar daha okulu seçerken bile eskiden keyfine göre seçerdi okulunu, ‘ben şunu olmak istiyorum’ derdi. Şimdi öyle değil. Nerelerde iş sahası var, oralarda çalışabilirim diye seçiyor. Hayatı nasıl sürdüreceğin konusunda annene babana öfkелisin. Anneye babaya, aynı onların dediğini yapmaktan öfkелisin, özgür olamıyorsun, paran yok. Bunların hepsi erken yaşta hastalanmayı hızlandırdı. Dışarıda ki enerjiler diyelim ki, seçtiğimiz politikalar. Ama sonuçta gördüğümüz şu ki, çok genç nesiller hasta olmaya başladı ve hayattan çekilmeye başladılar. Hayattan çekiliyor insanlar, toplu ölümler çok artmaya başladı. Kazalar çok olmaya başladı. Bunların hepsi bizden önceki yaşamış eski medeniyetlerin anlatmış olduğu, Mayaların anlatmış olduğu, Azteklerin anlattığı, Kızılderililerin anlatmış olduğu şeyler, bilgiler” (E.M. 65, Kadın).

Mesele, hem çağın kendi bağlamı ve dinamikleri içinde açıklanmakta, hem de, dünyanın geniş bir zamanı kapsayan döngüsü içinde sürecin öngörülebilir ve kaçınılmaz olduğu vurgulanmaktadır. Sorun, bireyin kendisini ifade edemeyişi ve düzene kendisi olarak eklemelenemeyişiyle ilgilidir. Bu ise, dış dünyanın beklentilerinden, mevcut düzen üzerinden geliştirdiği taleplerinden kaynaklanmaktadır. Anlatı sahibine göre sorunun adlandırılma biçimi çok da belirleyici değildir. Enerji ve politika sözcüğünün yer değiştirebilirliği, meselenin daha çok bireyin maruz kaldığı etki üzerinden ele alındığını göstermektedir. Diğer yandan bu yaklaşım, katılımcının sorunları çift katmanlı bir algılayışla ortaya koyduğunu göstermektedir. Aynı sorunsal için mesele hem diyalektik bir bağlama oturtulmakta, hem de enerji değişimlerine bağlanmaktadır. Dışarıdan bir çelişki olarak görülen bu yaklaşım, katılımcı açısından birbirini bütünlükte, nedensellik içerisindeki yerlerini almaktadır. Olumsuz iklimin betimlenmesi sırasında Aztekler ve Mayaların referans olarak kullanılması, alternatif bir tarihsel kavrayışın varlığını ortaya koyması açısından belirgindir. Diğer yandan, katılımcının eski uygarlıklardan öğrenmiş olduklarını tarihsel bir kesiti aydınlatan veriler olarak değil de, geleceğe dair öngörüler olarak kabul etmesi, tarihsel kurguyu ve tarihe ilişkin kabul edilmiş hattı farklılaştırmasının yanı sıra, tarihe yüklenen anlam ve işlevi bakımından da

dikkat çekicidir. Tarihin hem jeolojik açıdan, hem de insanlık tarihi açısından spekülâtif bir biçimde yorumlanması, alanda dikkat çeken bir eğilim olarak göze çarpmaktadır.

İçinde bulunduğumuz çağ, en azından günümüz bireyi açısından miladını modernitenin ortaya koyduğu dinamikler üzerinden belirlersek, belki de bireyin en fazla öne çıkarıldığı çağ olarak tanımlanabilir. Sınırları belirlenmiş kurumsal yapıların ve değerlerin birey kelimesinin sıklıkla telaffuz edilmesine karşın hareket alanını belirlediğini ifade edebiliriz. Çağın olumladığı birey, kendinden menkul olmaktan ziyade içeriği belirlenmiş bir birey tipidir. İdeal bir bireyin profili tanımlanmıştır. Başarı, mutluluk, özgüven sahibi olma, güçlü olma, rekabet yeteneği gibi özellikler net bir biçimde belirlenmiştir. Bireyden beklenenin, bu şablona uyacak şekilde öznelliğini yaşaması olduğu söylenebilir. Çağın alkış tutacağı profiller nettir. Tüm bu kuşatmada, birey, en fazla kendisine açabildiği yer içerisinde yaşamını sürdürebilir olmuştur. Paradoksal bir biçimde mutluluğunu ifade ettiği an, kendisinden en uzağa düştüğü anla örtüşebilmektedir. Alanda yaptığım görüşmelerdeki genel iklim de bu sorunsal üzerinden şekillenmektedir. Kaldı ki, çağla ilgili hoşnutsuzluklar, kapitalizmin yarattığı ekonomik ve siyasi sorunlara ilişkin anlatımlar içerse de iyileşmeye yönelik öneriler, bireyin kendisini gerçekleştirme yönünde olmaktadır. Spiritüel etkinlikler, şifa çalışmaları, meditasyonlar, bir iyileşme zinciri oluşturmayı ve dünyayı iyileştirme arzusunu da içermektedir. İçsel gelişme ve iyileşmenin, dünyayı da iyileştirdiği düşünülmektedir. Temas edilen, içinde bulunulan her şeye iyi geliyor olma duygusunun hâkim olduğu söylenebilir. Kaldı ki, şifa çalışmalarının önemli bir bölümünde, teşhis sırasında bütünsel bir fotoğraf çekilmekte, sorunun ortadan kalkmasına yönelik olarak bireysel girişimler önerilmektedir. Alanda görüşme yaptığım katılımcıların bir bölümünün içinde buldukları düzene dair bir konuya girmedikleri halde, bir bölümünün çağın açmazları üzerinden dünya görüşlerini ve kutsalla olan ilişkilerini anlatmaları odağın bireyle ilişkili olduğu, dolayısıyla gelişmenin, dünyevi sorunların birey odaklı olduğu düşüncesinin hâkimiyetini göstermektedir.

Kaldı ki, toplumsal değişim neredeyse hiç telaffuz edilmemekte, konu, bireyin değişimi, hatta dönüşümü üzerinden geliştirilmektedir. Dile getirilen şey, toplumsal değişim değil, bireysel dönüşümdür artık. Bu, toplumsal sorunları dışlamak anlamına gelmez. Toplumsal sorunlar ortaya konmaktadır. Eşitsizlik, adaletsizlik, yoksulluk gündemde

yerini tutan problemlerdir. Ancak sorun toplumsal bağlamından çıkarılmakta, aynı zamanda dönüşümün habercisi ve sancısı olarak görülmektedir. Toplumsal problemler gruplaşma, politik ya da ideolojik aidiyet gibi yönelimler yaratmamakta, aksine dünya düzeninin dönüştürülebilirliği bireyin kendisi üzerinden araştırılmaktadır. Birey, kendisine dönüktür. İçinde yaşadığı zaman diliminde tesadüfen doğmamış olduğunu düşünmesi, tekâmülü ve hayata katılım biçimi ile ilgili bir rehber niteliği taşıdığına inanması, maddi durumunun, ilişkilerinin, korkularının, başarılarının, önüne çıkan engellerin yine kendi hayat çizgisi içinde tesadüfi olmayan bir programın parçası olduğunu düşünmesi, hayata, çevresine bakarken aslında kendini seyreden bir bireyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Bireyin kendisine eğilmesi, yalnızca kendisini değil, çevresindekileri, toplumu, dünyayı ve evreni değiştirecektir, yaklaşıma göre. Burada bireyden kastedilen şey, kendi bağımsızlığını, özgürlüğünü ilan edebilmiş bir profile karşılık gelmez. Bauman'ın da dile getirdiği gibi, bireysellik bir seçim değil, bir kaderdir (Bauman,2005:63). Modern toplumda birey olmak, taşınan roller üzerinden var oluşunu gerçekleştirip, düzen içindeki aksamalarda kendi yetersizlikleri üzerine eğilmek durumunda kalmasıyla kendi varlığının performansından sorumlu olmak anlamına gelmektedir. İçinde bulunulan düzenle ilişki gerilimlidir ve hiçbir zaman doyurucu değildir. Boğucu bir mekanizmanın içine hapsolmuş ve ütopyik bir biçimde vaat edilmiş olan özgürlük, tamamlanmışlık duygusuna tam anlamıyla ulaşamamış birey için, kendisine pansuman yapmasından başka pek bir seçenek kalmamış gibidir. Birey, kendisi ile ilgilenme lüksüne sahiptir. Bireyin dikkati, toplumsal olandan uzaklaşmakta, geçtiğimiz yüzyılın ideali olan toplumu dönüştürmek, giderek yerini kendini dönüştürmeye bırakmaktadır.

Toplumu ve dünyayı da dönüştürme idealini de kucaklayan kendini dönüştürme miti, alan içerisindeki anlatılardan da saptandığı üzere çok geniş bir yelpazede kendisi göstermektedir. Ruhun ve bedenın şifa bulması için gerçekleştirilen ritüellerle, toplumun, dünyanın, gezegenin kurtulmasına yönelik enerji çalışmaları bu çeşitliliğin bir bölümünü oluşturmaktadır. Diğer yandan, para ve statü kazanmaya, başarıya ulaşmaya yönelik çalışmaların da yaygınlığı, tek bir yöne odaklanmanın söz konusu olmadığı yönünde bir görüntü sergilemektedir. Ancak bu görüntünün altındaki yönelim tektir: kendine eğilme. Birey, başarısızlığın, toplumsal onay görmemesinin,

yetersizliklerinin hastalıklarının muhatabını bulmuştur artık. Tüm bunlar tekâmül gereğidir. Kişinin kendine eğilmesi, kutsal kategorisinin nihai vaadine bir itiraz içermemektedir. Başarı ve mutluluğun bireyin kendi içinde olduğuna yönelik bu yaklaşım, ekonomik, tasarruflu bir yoldur aynı zamanda (Yakın ve Bektaş, 2009:22). Bütününde bakıldığında, her şey sistemin talepleri doğrultusunda şekillenmektedir.

Diğer yandan, paradoksal bir biçimde, bireyin kendisini olumladığı, kendisine eğildiği ve kendi belirlediği varoluş sınırları üzerinde toplumsallığını yaşamayı benimsediği yaklaşımda, kutsal ve manevi olanla ilişkisinde ulaşmayı düşlediği son aşama, kutsal ve tanrısal olanda kaybolması, tanrıdan ayrılmamış haline dönebilmesidir. Bireyin taşıdığına inandığı ruhunun tekâmülünün son aşaması genellikle tanrıya yani 'bir'e karışmak, onda kaybolmaktır. Aidiyet, toplumla, dinsel bir grupta, etnisiteyle ya da statüyle değil, içeriden bir bakışla, kutsallık kategorisiyle tanımlanmaktadır. Kaldı ki, bu tanımın olanakları, herhangi bir grubun sınırları içinde olmakla kıyaslandığında, çok daha özgürleştirici bir içerik sunmaktadır. Ancak özgürleştirici sözcüğünün üzeri kazındığında ortaya çıkan kavramlar, daha çok kendiliğindenlik, muafiyet olanağı ve şarta bağlı olmayan duygusal bir kuşatılma halidir. Bireyin kendi sınırlarını ilan ettiği eylemelerinde, ait olunan ya da olunması düşlenen şeyin sınırsız, belirsiz ama bir o kadar da birey açısından tek ve mutlak sabit olarak görülmesi, çağın gereksinimlerini ve yaratılarını ortaya koyması açısından anlamlıdır.

Bireyin bu bağlamda dünyayla ve kutsal kategorisiyle kurduğu ilişki üzerinden bakıldığında, seküler düzene yaklaşımı, geleneksel bir dinsellik halinin taleplerinden ayrılmaktadır. Öyle ki, kendinden menkul bir bakışla kutsal kategorisiyle ilişki kuran, bu anlamda dinselliğin ortadan kalkması gerektiğini savlayan bir birey için ve kutsal ve dünyevi denklemi, giderek dikotomik bir yapıya karşılık gelmekten uzaklaşmaktadır. Farklı dinleri, inanç formlarını dışlamayan, örneğin göksel bir din ile çok tanrılı bir dinin ortaklıklarından beslenmeyi tercih eden, çeşitli inançların aynı özden kaynaklandığını düşünüp farklılıkların ancak şekilsel olduğunu dile getiren bir birey için belli bir dinin yasalarıyla hayatı kurgulama fikri kabul edilebilir değildir. Diğer yandan, sınırlarını kendi bireyselliği üzerinden ilan etmiş bir birey için, dinsellik, kendi yapıp etmeleriyle hayatın içinde yerini bulmaktadır zaten.

“Şu anda sosyal bir deprem olsa ülkende veya mahallende, dünyada, kimlerin yanında yer alırsın. İşte sekülerlerin yanında yer alırsın. Dindarların, dinci olup dini bilmeyen adamların yanında mı, yok işte reikici gurubun yanında mı, reenkarnasyonu bekleyenlerin yanında mı, planetlerden gelen ufocuların yanında mı? Şu anda nereye yakınsın dersin sekülerlerin yanındayım. Hiç tereddütüm yok. Onların izin verdiği ve durum çok büyük ölçüde değişmediği sürece kesinlikle sekülerlerin yanındayım. Bu şu demektir: Çünkü o benim özgürlüğüme daha yakın, eksik ama yakın” (E.D. 63, Erkek).

Sekularizm bu alıntıda bir ideoloji olmasından ziyade, bir yaşam tarzı olarak öne çıkarılmakta, aidiyet, anlatı sahibi yoğun bir inanç içinde olmasına karşın, seküler kesimle tanımlanmaktadır. Seküler duruşun, özgürlüğü vaat etmesi açısından benimsenmesi ilginçtir.

4.11. Bilim

Din, varlığını inanç üzerine kurmaktadır. Ancak kapsamı salt inançla ilgili olandan ibaret değildir. Din açıklama yapar. Dünyanın kuruluşu üzerine değişmez ve sorgulanamaz anlatıları vardır. Neden sorusunun cevabını verir. Açıklama ile beraber anlamı da vaat eder bir yandan. Dolayısıyla, dinin hareket alanı belli yönleriyle biliminkinden çok da farklı değildir. Örneğin insanın ve evrenin varoluşuna ilişkin, dinin de bilimin de anlatımları olduğunu biliriz. Ancak bu anlatımlar, bir yandan da büyük bir çatışma içermektedir. Kaburga kemiğinden yaratılmış olmakla, primatların en evrimleşmiş hali olmak arasında ideolojik, fikirsel, ancak en önemlisi, yöntemsel farklılıklar bulunmaktadır. Bu iki yaklaşım arasında seçim yapmak ise, bireyin seküler bir yaşam anlayışının neresinde bulunduğu üzerinden netlik kazanmaktadır. Bilimin henüz keşfetmiş olduğu şeylerin kutsal kitaplarda zaten anılıyor olduğuna yönelik vurgu, bilimsel bilginin nahifliğine, geride kalmışlığına bir gösterge olarak sunuluyorken, bilimsel bilginin keşfettiklerinin yanlışlanmadığını ve sahiplenildiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Burada seküler anlayışın arabulucu mekanizmasının izlerini görmek mümkündür. Ancak başka bir tartışma alanının meselesi olan bu konuda ısrarla vurgulanması gereken şey, bilimsel yöntem ve inançtan kaynaklanan bilgi arasındaki uçurumdur.

New Age kapsamında değerlendirebileceğimiz inanç, şifa ve meditasyon etkinliklerinin bu açıdan önemli farklılıklar taşıdığını söylemek gerekmektedir. Bilimin safсата olarak

tanımladığı kategorinin gerçekten de safсата olup olmadığı sorgulanmakta, hayatını inanç üzerinden şekillendiren ya da en azından anlamlandıran birey ise, inançsal olanda bilimselliğin izlerini arar olmaktadır. *New Age*'in girişimi bilim ve inancın bu anlamda bir araya getirilmesini içermektedir. Dolayısıyla, alanda görüşme yaptığım ve *New Age* öğretisi ile en azından bir yönüyle bir tutunum içinde olan bireyler, din ve bilim ilişkisi üzerine kavrayışlarını bu iki alanın çatışması üzerinden değil, aksine bir araya getirilmeleri üzerinden konumlandırmaktadırlar.

Alanda yapılan görüşmelerde yönelttiğim, katılımcıların bilime bakışları ile ilgili olmayan sorularda dahi, bireylerin kendi inançlarını ifade etmeye çalışırken kullandıkları kelimelerin önemli bir bölümünün bilimsel terminolojiye ait olması, bilim ve inanç kategorilerini bir araya getirme girişiminin net göstergesidir. Enerji, frekans, boyut, atom, molekül, nano-teknoloji gibi kelimelerin yanı sıra, genetik, plasebo, ilaç, tedavi, sinir sistemi, tıp kelimeleri de sıklıkla anılmaktadır. Paradigma ve nedensellik, katılımcıların bir bölümünün inanca yönelik kavrayışlarını anlatırken başvurdukları kelimelerdir. Bu tip kelimelere eşlik eden inanç, sezgi, kutsalın farkındalığı, tanrı, kader, reenkarnasyon gibi kelimeler bilimsel ve dinsel olanın klasik çatışması ya da uzlaşmasının ortaya koyduğundan farklı bir harman oluşturmakta, açıklama ve anlamlandırma için bilimin ve dinin belirlemiş olduğu keskin sınırlar silikleştirilmektedir. Diğer yandan, alanda görüşme yapılan kişilerin, en az yüksek okul mezunu oldukları ve tıp, kimya, gibi alanlarda eğitim almış oldukları unutulmamalıdır. Sahip olunan birikimin dinsel adına yok sayılması yerine, inancın ve bilimin iç içe geçirildiği yeni bir yapı ortaya konmuştur. Bu farklılaşma, katılımcıların eğitim düzeylerinin yüksek olması dışında, bilimin ve dinin ideolojisini aşan bir kavrayış biçiminin peşinde olmaları ile ilişkilidir.

Bilim ve din, giderek dünyayı anlamlandırmada birbirini destekleyen, iç içe geçirilmiş alanlara dönüştürülmektedir. Akıl, kanıt, sezgi, deneyim, inanç kavrayış ve anlamlandırış sürecinde aynı potada eritilmekte, birbirlerinin karşıtı değil, tamamlayıcısı olarak ele alınmaktadır. Aşağıdaki anlatı, din ve bilimin kesişimselliklerinin mümkün olabilirdiği görüşüne kapsamlı bir örnek olarak öne çıkmaktadır:

“Tekâmül etmiş insan, deneyimlemek ister. Görmek, duymak ister. Hissetmek ister. En azından beş duyuyla yapamıyorsa da, beş duyunun ötesinde içselleştirmek ister. Kabul etmek için böyle olması gerekiyor. Bu bilime de ters değil, dine de. Dinler de akılcılıktan yana aslında. Her ne kadar bazı kuralları olsa da, açıklar zaten. Bilim de zaten açık olmalı. Fakat şimdiki bilim insanları, özellikle toplumumuzun bilim insanları maalesef katılar. Mesela yurtdışında batıda, Uzakdoğu’da enerji çalışmalarına dogmatik bakmıyorlar. Anlatılan deneyimleri halüsinasyon olarak kabul etmiyorlar. Kabul etseler bile en azından öncesinde inceliyorlar. Ama maalesef bizim toplumda peşin hükümler var bilim çevresinde de, din çevresinde de” (A.Ç. 29, Erkek).

Anlatıda vurgulanan, dogmatizm eleştirisinin yanı sıra, bilim ve dinin bir çelişki içermediği, birtakım yasaların ve gerçekliği kavrama yollarının her iki alan için de mümkün olabirliğidir. Bilimsel bakışın ampirik yöntemler dışında kalan kavrama biçimlerini reddetmesi eleştiriyle karşılaşmakta, egemen katı bakış açısı yargılanmaktadır. İlginç olan, sezgisel olanın bilimsel kategoride kabul görmesine yönelik taleptir. Yukarıdaki alıntıda da dikkat çektiği üzere, alanda yaptığım görüşmelerde, birinci itirazın bilim ve dogmatizm ilişkisi üzerinden temellendirildiği görülmüştür. Bilimsel yöntemin yetersizliği ve yanlışlığından ziyade, bilimin kendisini dogmatizmin kalesine kapatmış olduğu eleştirileri, bilimin aynı zamanda ideolojik yanını da vurgulamaktadır.

“Şimdi bilim adamları bunu fark ettiler. Örneğin kolesterol hikâyesi. Yani bu nasıl bir bilimdir. Ben o yüzden bilim adamlarına değil, bilim ruhbanlarına, rahiplerine bu lafı da kocam söyledi, çok ciddi taktım. Bir bilim adamı çıkıyor, kolesterol için bir şey söylüyor. Öbürü başka şey. Soru soran demektir, benim kafamda bilim adamı. Bilim bilgi üreten, soru sorandır. Doğru mu söylüyor bu adam bu kadın deyip bakması lazım, gidip suç duyurusunda bulunuyor. Nasıl iş bu? Nasıl iş yani!! Ben katilin hırsızın hakkında suç duyurusunda bulunurum. Fikri söyleyenin. Şimdi burada diyorum ki, bilgi kimsenin tekelinde değil” (S.G. 45, Kadın).

Bir başka katılımcı da bilimsel dogmatizmin herhangi bir dogmatik düşünceden farkı olmadığını belirtmekte, bilimin kendisinden ziyade, hâkim olduğunu düşündüğü söylemini eleştirmektedir. Ancak bu noktada bilimin tutuculuğundan kastı, salt bilimin benimsediği geleneksel dili esnekliğe kapalı bir biçimde sürdürmesinin dışında, kutsallık kategorisine girebilecek unsurları dışlaması ile de ilişkili bulunmaktadır.

“Tutuculuk, taa benim lise yıllarımdan beri ters gelen bir şey. Bilimsellik başka bir şeydir, tutuculuk başka bir şeydir. Bu ister solculuk sağcılık arasındaki tutuculuk, ister bilmem ne konusunda ister tıp konusunda tutuculuk olsun. Fark etmez” (E.D. 63, Erkek).

Dogmatizm eleştirisinin yanı sıra, bilimin ve bilimsel olanın kapitalist kaygılarla üstünün örtüldüğü, bilim dışı olarak kabul edilen yöntemlerin ve uygulamaların pazarı tehdit ettiği için bilimsel bulunmadığı yönündeki yaklaşım da belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Sorun yöntem, kapsam ve bakış açısı ile ilgili olduğu kadar, bir güven sorunudur aynı zamanda. Eleştiri, bilimin çözüm ve açıklama odaklı değil, bağımlı kılmaya yönelik olması saptaması üzerinden şekillendirilmektedir.

“Bilim dediğimiz şey pozitif bilim. Nasıl meditasyon yapacağımızı öğreten birisi vardı dernekte. Homeopatik ilaçlardan bahsetti bir seferinde. Örneğin İngiltere’de serbest, Türkiye’de değil. Üniversitelerde kürsüleri var yurtdışında, Türkiye’de yok. Biliyor musunuz peki bu kürsülerin bile oluşmasına niye izin verilmediğini? Bilim olarak kabul edilmiyor çünkü. Örneğin psikiyatri çıkıp güzel güzel ilaçlar veriyor. Ama benim ilaçlara alerjim var. Doğuştan niye ilaç telkin ediyorlar da düşünmeyi etmiyorlar? Düşünerek çözebilir veya her şeyi kendin kontrol edebilirsin demeyi tercih etmiyorlar. Ortada satılacak haplar var çünkü” (İ.E. 52, Kadın).

Ortada satılacak hapların olduğunun vurgulanması, bilimin hareket alanının mevcut düzen dolayısıyla belirlendiği yönündeki yaklaşımı ortaya koymaktadır. Dogmatik bakış açısı ve ekonomik çıkarların birbirini beslediği ve bu ilişkinin bilimsel bakışı karakterize ettiği düşünülmektedir. Bu anlatılarda bilimsel yöntemin yetersizliğine yönelik bir eleştiri bulunmamaktadır. Eleştiriler, bilimin pratikte uygulanması ile ilgili açmazları içermesinin yanı sıra, bilimsel bilgi şeklinde edinilmiş olanın bilimin uygulayıcısını tutuculaştırdığı yönündedir. Sorgulanan, bilim değildir; bilimin sunulmuş ve uygulanış biçimidir. Burada üzerinde durulması gereken şey, bilimin uygulamaya yönelik kısıtlılığının bilimsel bilgiye ne kadar ulaştırabileceği şeklindeki kaygı ile ilişkilidir. İlk anlatı sahibinin ifadelerine dönmemiz gerekirse, bilimin sınırlarına ilişkin kavrayışının radikal ve eleştirel bir duruş taşımadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak sorun, bilimin sınırlarının dünyayı anlamada bir noktaya kadar yetiyor olmasıdır:

“Pozitif bilim bilimdir. Yani zaten derdimiz pozitif bilimle. Sorun çıkaran şey bu. Ama bu anlamda iki niye iki? Sıfır ne demek? Yok ki bunun bir cevabı. Bilim diyor ki, bunu iki kabul ettim. Bunu üç

kabul ettim. Şimdi bunu topladım, bu kaç etti? Okey. Eyvallah. Astroloji de böyle bir yerde kalıyor. Bilim adamları sadece üretilen bilgiye bakıyor, tecrübeyi yok sayıyor. Yok öyle bir saçmalık. Tecrübe bilginin üstüne çıkar. Astroloji ikisini de birleştirir işte. Natürel doğanın pozitif bilimini de söyler, ama burada insanın ürettiği tecrübeyi de söyler” (S.G. 45, Kadın).

Son iki alıntıda görüldüğü üzere, bilim, pozitif bilimle eşdeğer görülmekte, açıklama ve anlamlandırma açısından ancak kendi sınırları içinde var olabildiği düşünülmektedir. Bilim ve inancın birbiriyle çelişmeyip, aslında birbirini tamamladığı ve her iki alanın meselelerinin aslında birbiriyle örtüşmediği yönünde bir kavrayışa sahip olan bir diğer katılımcının yaklaşımı yukarıdaki anlatıya göre kısmen farklı olsa da bilimin sınırlılığı açısından örtüşmektedir:

“Yani sonuçta bir düzen var. Hem bu düzende hem maneviyat var, hem maddiyat var. Dolayısıyla bilim, pozitif bilimler dediğiniz zaman daha maddi şeylerle ilgili, din dediğiniz de manevi şeylerle ilgileniyor. Ama aslında ikisi de birbirini bütünleyen şeyler. Bir araya gelmesi mantıklı bence. Ama eskiden daha keskin bir ayırım varken şu an ufak ufak birleşiyor, değişik düşünce akımlarıyla değişik yaklaşımlarla değişiyor. Birbirine yaklaşması da bence normal” (M.L. 59, Kadın).

İlk katılımcı, bilimin yetersiz kaldığı noktaları sıralarken, astrolojiyi bir üst konuma yerleştirmekte, bu iki alanın iç içe geçmesini ya da astrolojinin bir bilim dalı olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmak yerine, astrolojiyi bilimin eksiklerini tamamlayıcı bir objektif disiplin olarak görmektedir. Sorun bilimsel olanda değil, bilimin tek başına ve sarsılmaz bir biçimde dünyayı ve evreni açıklama iddiası yüklenmesindedir. Bu anlatılar, bilimsel ve inançsal alanların tam anlamıyla birbirine karıştırıldığına ya da birbiri üzerinden açıklanabildiğine yönelik bir vurgu içermese de, bu anlamdaki eğilimin izlerini taşımaktadır. Diğer anlatıda ise, yetersizlik kavramı telaffuz edilmediği gibi, maddiyat ve maneviyat kategorilerinin konumlandırılışı açısından din-bilim ayrımının doğallığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla zıtlığın olmadığı yerde bir bütünleşmeye yönelik dönüşümün yaşanması da doğal görülmektedir. Bilimin yetersizliği ve geçersizliği iddiası kimi zaman bilimin belli yönlerini ve handikaplarını kapsayan eleştirilerle, kimi zaman da bir başka açıklama yolunun olabileceğine yönelik vurgularla ifade edilmektedir. Ancak aşağıdaki anlatıda, bilim, özellikle pozitif bilim bağlamındaki bilim, bireyin kendi gerçekliğini tanımlaması ve tanımladığı ya da

keşfettiği gerçekliği üzerinden kavrayışını şekillendirmesi gibi bir meselede tartışmasız bir biçimde yetersiz bulunmaktadır:

“Beni açıklayan tek gerçeklik, öznel hayatımda ve benim hayatı algılayabileceğim bütün olasılıkları bana yaratan beynin, beyin mekanizmasının içinde var. Bilinçaltında unuttuğumuz yaşamsal verilerin yeniden ortaya çıkartılıp bunların nedenselliklerinin açıklanması için çok öznel bir çalışma gereklidir. Çünkü onu açıklayacak tek şey o. Benim hayatımı sen bilemezsin, benim hayatını ben bilemem. Dolayısıyla benim sorunlarımı toplumsal düzeyde çözecek pozitif bilimler vardır. İşe yarar. Ama işe yaramadığı bir arena vardır ki, benim hayatımı fena halde bunaltıyor. Bunun adı psikoloji değil başka bir şey de değil” (R.K. 45, Kadın).

Bilimle ilgili bir diğer itirazın ise, güven duygusu ile ilgili olduğu söylenebilir. Özellikle sağlık problemlerinde yaşanmış olan olumsuz deneyimler, pozitif tıpla birey arasına bir mesafe koymakta, şifa bulmaya yönelik arayışın yönünü değiştirmektedir.

“Yani, bireysel değildi. Doktorlara da çok güvenim yoktur benim. Çünkü ailemde yaşadığım olaylardan dolayı, annem senelerce ciddi psikologa gitti geldi, hiçbir sonuç alamadı. Tıp doktorlarının yakınlarıma yaptığı yanlış tedaviler falan, tıp dünyasından bu tarafa kaydım. Böyle acayip acayip şeyler beni, ne diyeyim, Avrupa'nın tıbbından soğuttu. Ve böylece alternatif olaylara yöneldim ve iyi ki de yönelmişim diyorum şu anda” (S.D. 61, Kadın).

Anlatıda keskin bir tıp ya da bilim eleştirisi ile karşılaşmadığını söyleyebiliriz. Anlatılan hikâyeye, olumsuz deneyim ve kaçınma davranışı üzerine kurulmuştur. Yaşanan olumsuz deneyimlerin pozitif tıba yönelik farklı arayışlar yerine alternatif tıba yöneltmesi, hem yaşanmış olanın etki gücünü göstermesi açısından önemlidir, hem de tedavi ve iyileşme taleplerinin söz konusu bireyde farklılaşmış olduğunu ifade etmesi açısından kayda değerdir. Buna gerekçe, anlatı sahibinin yalnızca bedensel hastalıklardan ötürü değil, psikolojik sıkıntılardan ve yaşamdaki hoşnutsuzluklarından, baskın mutsuzluk duygusundan ötürü de böyle bir arayış içinde yer almış olmasından kaynaklanmaktadır.

Hemşirelik eğitimi almış, kendisini tam anlamıyla kişisel gelişim, enerji çalışmaları gibi konulara vermiş bir başka katılımcı, batı tıbbına eleştirel bir bakış geliştirmektedir. Ayrıca bu eleştirel yaklaşım onu bütünüyle batı tıbbını inkâra götürmüştür. Burada, bir önceki katılımcıda görüldüğü gibi olumsuz bir sağlık deneyimi söz konusu değildir.

Eleştiri, *New Age* felsefesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Yaklaşımın altyapısında tecrübeye dayalı bir güvensizlikten ziyade, düşünceye dayalı bir itiraz söz konusudur.

“Ben hemşire olduğum için, temel tıp eğitimi aldık biz. Zaten çok işime yaradı dediğim gibi. Hipokrat zamanında bütünsel bakılıyormuş bedene. Ama şimdi parçalara ayrıldı beden. Pratisyen hekimlikte bir bütünsel şey var, ondan sonra uzmanlıkta parçalara ayrılıyor. Doktorlar parçalar üzerinden yorumlar yapıyorlar. Bütüne bakmayı unuttular. Yani bence orda pratik de unutuldu, bütün unutuldu. Dolayısıyla da batı tıbbi şu an akut hastalıklar konusunda geçici başarıya sahip diyebilirim. Ama kronik hastalıklarda başarıya sahip değil bana göre. İlaçlar bir tarafı iyileştiriyor, bir tarafı kesinlikle bozuyor. Ben on yıldır ilaç da kullanmıyorum. Örneğin ağrım olursa bilgisayarda bir program indirdiğinizde bilgisayar ağırlaşır ya, ağrıyı çıkartıp farkındalığı devreye sokuyorum. İzin veriyorum. Ağrının ne zaman geçtiğini bile hatırlamıyorsunuz” (Ü.N. 46, Kadın).

Genel olarak bakıldığında, alandaki yaygın bakışın, farklı derecelerde olmakla birlikte bilimselliğin ideolojisine, uygulama biçimlerine ve dünyayı açıklamada yetersiz kalmasına yönelik bir itiraz içerdiği ifade edilebilir. Yaklaşımlar, klasik anlamdaki din-bilim çatışmasının ve kimi zaman dinsel olanın bilimsel olanı çürütmediği gibi iddiaların ötesine geçmektedir. Bilime bakış, çatışma, karşı çıkış ya da uzlaşma girişimi şeklinde belirlenmemektedir. Daha ziyade, inançsal, kutsal olanla bilimsel olanın yeniden yorumlanması gibi bir olgu şeklinde belirginleşmektedir. Dinin kavramsal evreni ile biliminki yeni bir dünya kavrayışında aynı havuzda adeta başından beri öyleymiş gibi bir araya getirilmektedir. Özellikle kuantum fiziği, sözü edilen yaklaşımlarda önemli bir yer tutmakta, spiritüel, kutsal, inançsal kategoride anlam bulan kavrayış biçimleri kuantum fiziğine dayalı olduğu düşünülen çeşitli çalışmalarla birleştirilmektedir.

Öncesinde ayrıntılı bir biçimde değindiğim aile dizimi çalışmasında sözünü ettiğim yaklaşımın bir örneği ile karşılaşmıştım. Çalışmayı yöneten kişinin kuantum alanını açması ile birlikte grup olarak üzerinde çalışma yapılan kişinin bir anlamda dünyasına ve geçmişine geçiş yapmış bulunuyorduk. Artık grup içindeki tepkiler ve dışavurumlar kuantumun etki alanı içinde gerçekleşmekteydi. Bu uygulama, bilimsel olmaktan uzak olduğu gibi, dinsel olmaktan da uzaktır. Herhangi bir tanrı tasavvuru, kutsal kitap, ya da kutsal kategorisine dayandırılmış bir kural söz konusu değildir. Günah, sevap, tapınma gibi unsurların telaffuzu dahi konu dışıdır. Diğer yandan, bilimsel herhangi bir dayanak

ya da bilimsel metodolojiden kaynaklanan bir yaklaşım da söz konusu değildir. Ancak çalışmada, aynı zamanda kutsal kategorisi üzerinden temellendirilebilecek bir yaklaşım hâkim olmakta, iyileşme, kaynağını kuantumla beraber devreye giren, kadim olarak nitelenen enerjilerden almaktadır. Tam da klasik kavrayışın dışına çıkan bir kutsallaşma biçimine karşılık gelmektedir bu durum. Özellikle psikolojinin alanına giren konular, bu anlayışla yeniden yorumlanır olmuştur artık.

“Ben aslında spiritüel demeyi de sevmiyorum, o çalışma işine. Ben onu spiritüel olarak algılamıyorum. Ona enerji çalışması diyelim. Şimdi klasik bilimin kabul ettiği inandığı şeyler var, buna biz somut diyelim, bir de bu tip bilgiler var bunlara da soyut diyelim. Ben enerji çalışması derim bilinçaltı, olumlama çalışması derim. Ben kendi üzerimde mesela kendimi kötü hissettiğimde gerek beden dili eğitiminden aldığım bilgiler, gerek psikoloji, davranış eğitiminden aldığım bilgilerle bu bilgilerin bir karmasını yapıyorum ve onu uyguluyorum” (M.L. 59, Kadın).

Katılımcı dinsel, kutsal, spiritüel gibi kelimeleri kullanmayı tercih etmemekte, şifa bulduğunu söylediği yöntemleri karma yöntemler olarak görmektedir. Diğer yandan, uygulamakta olduğunu belirttiği reiki çalışması gibi faaliyetleri de bu anlamda gruplamaktan genel konuşması itibarıyla kaçınmaktadır. Enerji, bilinçaltı, olumlama gibi kelimeler, gerçekten de bu yaklaşımlar bütünü ile ilgili olmayan biri için kutsallığı ve maddesel bir dünya dışında da bir gerçeklik olabileceği fikrini akla getirmez. Seküler alanla bağlantılı kelimelerdir bunlar. Diğer yandan ikilik, bilim-din üzerinden değil, somut-soyut üzerinden konulmaktadır. Bilim ve dinin ayrıştığı noktalar somut-soyut karşılığına indirgenmiştir. Dine ve bilime yönelik ideolojik isnatlar bu indirgemeye yok sayılmış, her iki yaklaşım da birbirinin havuzunda eritilmiştir. Yaklaşım, yükselmekte ve yaygınlaşmakta olan yeni öğretilerin dinsel birikimden ne şekilde beslendiğini de ortaya çıkarmaktadır.

Dinsel ve bilimsel olan giderek giriftleşmekte, yaşamakta olduğumuz dünyayı kavrayış sürecinde birbirinin açıklayıcısı olagelmektedirler. Ancak bu durum, bilimsel olanı tehdit etmediği gibi, dinsel olanı da sallantıya uğratmamaktadır. Diğer yandan, temel yaklaşım tüm bunların bir araya getirilebilirliğindedir. Birbirine yöntemsel, ideolojik açıdan ters düştüğü öne sürülen alanların ortak bir özden beslendiği yaklaşımı hâkimdir artık.

“Kişi ezoterik kısmına iniyorsa, Leonardo da Vinci gibi bir sanatla, Atatürk gibi politikayla veya Einstein gibi bilimle yükselebilir; şimdi bu insanların söylemlerine baktığımızda hepsinin içinde işte o felsefi kısım vardır. Söylemlerinde hep sorgulayan kısım vardır. Sadece bilim, sadece teknik veya sadece fırça darbeleri değil kendi içinde buldukları ruhsal seviye gerçek ilişki noktasıdır” (Z.Z. 38, Erkek).

Alıntı, bilimsel, sanatsal, politik herhangi bir alanda derinleşmenin ruhsal kapasiteyle ilişkili olduğu düşüncesini içermesi açısından önemlidir. Din ve bilim arasındaki ilişki, çatışma ya da uzlaşma bağlamından çıkartılmış, bilim, yürünen yollardan yalnızca biri olarak önemsenmiştir. Önemli olan, bir alanda ilerlemenin nasıl bir temel üzerine inşa edildiğidir. Bu noktada kutsal öz ve salt gerçeklik işaret edilmekte, bu özden çıkan çatallanmalar çatışmanın değil, uzmanlaşmanın gerektirdiği farklılaşmanın göstergesi olarak alınmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, mesele, din ve bilimin karşıtlığı denkleminde arındırılmıştır. Bakış açısı, daha ziyade inançsal olanın bilimsel açıdan onaylanabilirliği ve bilimsel olanın öze gidildiğinde inancı çürütmediği düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Alandaki sorunsallaştırmalar iki ayrı olguyu işaret etmektedir. Bunlardan ilki, bilimin bakış açısı, ideolojisi ve pratiğine yönelik eleştiriler üzerinden şekillenmektedir. Bilimin sınırlılığı ve pratiğiyle ilgili indirgemeci bulunan yanına yönelik olumsuz algı ile arayışların oluşması arasında bir ilişki bulunmaktadır. Sorun, liberal piyasalarla, ideolojiyle, pozitivizmle ilişkili bulunmakta, durum güvensizlik ve yetersizlik duygusuna neden olmaktadır. Tüm bunların götürdüğü yön ise, bilimsel sınırların ihlal edildiği yeni bir “bilimsel” alandır. Deneyim, düş kırıklığı ve entelektüel sorgulamalar, bilimin çeşitli unsurlarına da yer verilen bir hareket alanını doğallıkla yaratmaktadır. Bu hareket alanının kimi zaman “kutsal öz”den beslenmesi, anlamlandırma ve açıklama girişiminde bulunan dinsel söylemden etkilenmesi kaçınılmazdır. Bilimsel verilerin raporları ve romantik kutsal anlatılar birbirini beslemekte, deneyimin açıklamakta yetersiz bulunduğu unsurlar, sezginin ve özneliliğin kuşatıcılığında anlamlandırılmaktadır.

Diğer olgu ise, dolaysız bir biçimde hayatı dinsel, kutsal kategorisinin perspektifinden algılayan kesimin bakışıyla oluşmaktadır. Buna göre, bilimsel olan, kutsalın varlığının kanıtından başka bir şey değildir. Yöntemsel ve paradigmatik farklılaşma, çatışmanın

varlığını göstermez. Bilim, hayatın seküler pratiğinin doğal bir unsurudur yalnızca. Sınırlarını, “ilk nedeni” gösteremediği düşüncesi gibi yaklaşımlar belirlemektedir. Bu bakış açısı, dinin ve bilimin aynı potada eritilmesinin engeli değil, nedenidir aslında. Bu haliyle bilim, sahip olduğu ilkelerinden ve prensiplerinden azade bir yapıyla servis edilebilir olur. Bu yapı, hem dinselliğe işaret etmesi ve dinsellik tarafından olumlanması açısından hem de dinsellikten bağımsız bir açıklama ve anlamlandırma kategorisini gösteriyor olması açısından karakteristiktir. Bu noktada, *pseudo science* kapsamında ele alınabilecek uğraşlar, *New Age* döneminden çok daha eski bir milada sahip olsa da, *New Age* çağının ortaya koyduğu modernite, pozitivizm eleştirisi üzerinden, bilimsel alandan ustalıklarla ödünç alınan terminolojiden beslenerek çok daha onaylanabilir olmakta ve bilimin iç hesaplaşmasının da doğal sonuçları olarak güçlenmektedir.

4.12. Doğa ile İlişkiler

İçinde bulunulan koşullar üzerinden, doğa ile kurulan ilişkilerin ve doğaya yönelik algılamaların giderek nostaljik bir boyut kazandığı, kentsellikten uzak bir doğa yaklaşımının romantik bir hayale dönüştüğü bir rutin içinde yaşandığı ifade edilebilir. Geniş anlamıyla, kirliliğin ve betonlaşmanın olmadığı, insanın doğal doku tarafından kuşatıldığı ve kent yaşamının getirdiği hızlı zaman akışı, yetişememe korkusu gibi stres kaynaklarının geride bırakıldığı düşünülmesi bir doğa tasavvurunu benimseme eğilimi gittikçe hâkimiyet kazanmaktadır. Doğa ile ilgili bir başka boyut ise, ekolojik sorunlar ve çevre kirliliği aracılığıyla gündemde yerini almaktadır. Bu, en azından çevre kirliliğini önleyici bir dikkatin oluşması ya da çevrenin korunmasına yönelik politikaların giderek daha fazla tartışılır olmasına neden olmaktadır. Ekolojik problemler açısından olsun, doğa içinde kentten uzak bir yaşama duyulan özlem açısından olsun, doğanın sorunsallaştırılması somuttur. Mekanik gürültülerin azaldığı, oksijenin bollaştığı ve kişiyi kendi biyolojik döngüsüne çekmesi açısından çeldirici olan doğa tasavvuru, kendisini somut bir yaşam tarzında göstermek üzerine kuruludur. Ancak, diğer yandan doğa, ekolojik yaşamla ilgili düşlerin yönelimi dışında, kutsal kategorisiyle ilişki kurmak üzere, ruhani derinleşmelerin, meditasyona dayalı çalışmaların maddesel ve manevi olanın kesişim noktası olması açısından öne çıkarılmaktadır. Bütün bu unsurların oluşturduğu toplam, doğanın kendisi ve yüklenen anlamları açısından yeni bir kavrayışa işaret etmektedir.

Yılda bir İstanbul'da gerçekleştirilen ve çeşitli şifacıların, enerji uygulayıcılarının, melek terapistlerinin, reikicilerin, şaman terapistlerin ve benzeri katılımcıların yer aldığı "Naturel Fuarı", *New Age* akımı kapsamında ele alınabilecek kesimin doğa tasavvuru ve doğayla ilgili somut ilişkilerinin karakterini göstermesi açısından kapsamlı bir görüntü sunmaktadır. Fuarın spiritüel yaklaşımlara sahip, enerji çalışmaları ile ilgili tanıtımlar yapan katılımcıları dışında, önemli bir bölümünün doğal ürünler satan ve doğal ürünlerle terapi yapanlardan oluşması bir rastlantı değildir. Doğa, yeniden keşfedilmiş, görünen, ortaya konmuş, belirlenmiş yanları dışında, farklı katmanlarıyla da şekillenen bir kavrayışa dönüştürülmüştür. Fuar kapsamındaki çalışmaların bütünü doğa ile ilgili olmadığı halde, fuarın adının naturel olması, *New Age* felsefesini ortaya koyması açısından anlamlıdır. Bütünleşilmesi amaçlanan evren, hem doğanın kendisi ile bütünleşmeyi, yani uyumu sembolize etmektedir hem de manevi bir yok oluş beklentisini anlatmaktadır. Aslında bu çift katmanlı anlamın somut ve paganizme göndermelerde bulunan ilk katmanı, ikinciye götüren yol olması açısından kaçınılmaz bir aşamaya karşılık gelmektedir. Yakından bakıldığında, fuarda doğanın öne çıkarıldığı katılım biçimleri çeşitlidir. Doğal ürünler ile ilgili açılmış stantlarda ekolojik gıdalar ve köyde üretilmiş yiyecekler dışında, yarı değerli taşlar ve tuz çeşitleri sergilenmektedir. Söz konusu çeşitlilik, doğaya ilişkin yeni bir açılımın göstergesidir.

Yarı değerli taşlar, maddesel olanla kişinin iç dünyası arasında bir köprü gibidir adeta. Bedensel, psikolojik çeşitli sorunların çözümleri için farklı türdeki taşlara farklı işlevler yüklenmektedir. Taşlar hem kişiye özeldir, hem de beklentilere. Örneğin her burcun kendine ait bir taşı olduğu gibi, her problemin çözümü için de farklı bir taş ayrılmıştır. Taşlar hem uykusuzluk, tansiyon gibi rahatsızlıkların çözümünde hem de geçmişteki yüklerin temizlenmesi, travmaların atlatılması gibi amaçlar için kullanılmaktadır. Taşlardan gelen enerjinin, beklenmedik kapıları araladığı ifade edilmekte, mutluluk, huzur, neşe gibi duygu durumlarının oluşması için taşların doğru kullanılması halinde kişiyi etkisi altına alacağı söylenmektedir. İyi hissetmenin bir hedef olarak tarif edildiği bu anlayış içerisinde, hayatı doğru bir şekilde organize etmenin, dış dünya ile ilişkileri sağlıklı bir şekilde kurmanın bir bakıma önemi kalmamaktadır. Bu anlamda sorumluluğu, taşlardan gelen enerjiler üstlenmektedir artık. Diğer yandan belirtmek gerekir ki, bu bakış, bireyin dış dünya ile kurduğu ilişkilerde doğru davranması, sorumluluk alması, kararlarının sonuçlarına katlanması gerektiği gibi yaklaşımları

bütünüyle dışlamaz. Aksine ilgili olarak, bilgelik vurgusuyla yüklü mesajlar içermesi dolayısıyla sürece katılmış kişinin “iyi”leştirilmesi gibi bir misyon da yüklenir. Ancak taşların getirdiğine inanılan dönüşüm ve yine taşlardan kaynaklanabilecek olan muafiyet vaadi, bu telkinlerin yanı sıra sunulmaktadır. Taşlar bireyin kendisini doğru bir şekilde organize edebilmesi için sahip olması gereken tılsımlardır.

Bu açıdan bakıldığında, bedende taşınan muska ve taş arasında bir fark bulunmamaktadır. Yarı değerli taşlar da muska üzerinde yazılan gizemli sözcükler gibi bir etki alanına sahip oldukları düşünüldüğü için ilgi görmektedir. Ancak aradaki fark, taşların tasarlanmamış, kurgulanmamış, üretilmemiş, doğadan gelen nesnelere olmasıdır. Diğer yandan muskada olduğu gibi gizemli ve dinsel olandan ibaret olmayıp, taşın bedene temasının somutlanabilir fiziksel bir etki yarattığının iddia edilmesi de yarı değerli taşları muskalardan ayıran bir unsur olarak düşünülebilir. Taşlar, aynı zamanda doğanın kendisini ve doğallığı sembolize etmektedirler. Doğanın bir parçası olmaları ve minimal bir müdahaleyle kullanıcıya sunulmaları, bireyin doğayla birebir kurduğu bir ilişki biçimine dönüşmektedir. Üstelik bu ilişki, öznel bir deneyim dışında, doğa ile bireyin kurduğu, dönüştürücü bir süreci haber veren bir içerik taşımaktadır. Doğayla gerçekleştirilen bu diyalog, arınma, iyileşme, tekâmül gibi insan olma gerçekliğinde çoğunlukla bir basamak olarak görülen bir evreyi mümkün kıldığı düşüncesiyle önemsenmektedir.

Doğanın kültürel isnatlarından bağımsız düşünülmemeyeceğini ve her doğa tasavvurunun kültürle şekillendirilmiş ve yorumlanmış bir yanı olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla her insanın doğa ile kurduğu ilişki kültürel bir içerikten kaynaklanır. Diğer yandan, çelişik bir biçimde insandan ve kültürden arındırılmış bir çıplak doğa var olmasa da, doğa ile ilgili genel tasavvurlar, insansız bir doğa üzerinden, insanın doğaya müdahalesi olmadığı bir doğa-dışının ilan anlamına gelmektedir (Taburoğlu, 2011:116). Doğayı dışsallaştırmak, doğa ile ilgili olanla başa çıkma stratejileri açısından kaçınılmaz gözükmektedir. Ancak bu yaklaşım, diğer yandan da ütöpik bir doğa kavrayışının, insan öncesi zamanlara dair nostaljik bir düşlemin de tetikleyicisidir. Alanda da insan elinin değmediği bir çıplak doğayla temas girişimi, içgüdülerin uyanması, sezgilerin canlanması açısından önemli görülmektedir. Bu ütöpik bakış, kültürleşmeyi, dünyevi

olanın kendisi olarak görürken, medeniyet öncesi doğayı dünyevi olmayanın alanında kabul etme eğilimini de içerir.

Doğanın görünenin dışında görünmeyen yanlarının da olduğu düşüncesi ve bu yanların ilişki kurulabilir, ancak gizemle yüklü bir içeriğe karşılık geldiğine inanılması, aynı zamanda animistik ve paganik yaklaşımlarla da birleşebilecek şekilde, modern çağda ilk kez bu kadar net bir şekilde kendisini ortaya koymaktadır. Doğayla kurulan ilişki, görünmeyenle de diyaloga geçmeyi getirmektedir. İlginç olan, doğadışı varlık adlandırmasının paradoksal bir biçimde doğanın bir parçası olduğu yönündeki yaklaşımıdır. Doğa ve doğal olma kavramlarının içeriğinin farklılaşmış olduğu, doğadışının aslında doğanın somutlanamayan ancak var olan gerçekliğinin bir parçası olduğu yaklaşımı, gerçekliğin yeni tasavvuruyla bağlantılıdır. Doğa, biyolojik gerçekliğin ancak bir parçasını oluşturan bir kavram olarak algılanmaktadır. Bu noktada, doğanın canlılığına yüklenen anlam da biyolojik olmanın dışında ruhsallığı da içine almaktadır. Bu doğal doğaüstüçülük alanı, bilimin doğacılığını aşan, ancak doğal düzene ait olan bir ruhsallığı içermekte, metafiziksel olmasına karşın doğal olana yönelen bir ruhsallığı olumlamaktadır (Heelas, 2012:259).

Doğanın görünenin dışında da bir gerçekliğe sahip olduğu yaklaşımı, duyu ötesi varlıklar konusunda da değindiğimiz gibi, alanda genellikle kabul edilmektedir. Bu kabul, kesin bir inanç biçiminde söz konusu olmasa bile, duyusal algının sınırları dışında kalan bir gerçekliğin olabileceğine en azından sıcak bakılmaktadır. Doğa, bu bakışa göre, fiziki yakınlaşma sonrasında başka kavrayışların da tecrübe edilebileceği ideal bir ortam sağlar:

“Mesela doğaya çıktığımız zaman bazen hissediyoruz. Bir şeyler daha vardır. Orada keyif verir insana. Kediler çok oynarlar mesela. Kedi atlar zıplar, bir şey yakalar. Sen bakarsın, görmezsin, o görür. Hayvanlar doğayla temas halinde oldukları için çok daha fazla temas edebilirler bu alanla. Biz hayatın elle dokunur gözle görülür kısmına o kadar fazla gömülüyoruz ki, bizim için o tip şeyler çok temas edilebilecek şeyler olmuyor. Doğal olarak var olan, bizimle beraber yaşayan, kendi görevi, mekanizması olan varlıklardan bahsediyoruz” (Z.Z. 38, Erkek).

Alıntı sahibi, doğanın başka boyutları da içine aldığına kesin gözüyle bakmaktadır. Ancak bir yandan da sıradan bir bilgidir bu, katılımcı için. Doğanın görünmeyen ama

var olduğuna inanılan bu yanıyla ilişki kurulamaması ise, hayatı gözlemlenebilir ve temas edilebilir olanın üzerine kurmamızla ilişkilendirilmektedir. Yönelim, doğanın görünmeyen yanıyla ilişki kurma şeklinde gerçekleşmemekte, vurgu daha ziyade maddenin hâkim olduğu bir düzene yönelik eleştiriye içermektedir. Doğayla yakın olma, huzuru sağladığı kadar, görebilmeyi mümkün kılması açısından da önemsenmektedir. Doğayı meditatif bir ortam olarak tecrübe eden bir katılımcının anlatısı da bu yönde gelişmektedir.

“Örneğin çok sıkıntınız var. Depresyonun dibini görmüşsünüz. Oradan bir baktığınız anda iyileşiyorsunuz. Ama İstanbul’da yapamazsınız. Çünkü katılaştırıyorsunuz enerjiyi. Dolayısıyla doğa içine girdiğiniz anda iyileştiriyor, doğa yaşıyor çünkü. Şöyle güzel bir anım var. Bir eğitim için yedi gün Bolu’da bir kampa girdik, dışarıdan uzaklaştık. Sadece doğa ve ben vardım. Sabah erkenden kalkıyordum, çiğ üzerime yağıyordu. Bir ağaca sırtımı dayadım, ağaca baktığımda böyle düz satıhtı. Meditasyon yaptım, dönüp baktığımda ağacın içinde gördüğümde ağaç dümdüzdü hiçbir şey yoktu. Üzerinde bir tane böcek bile yoktu. Benim algım açıldı. Benim algım açıldığı için ben orayı görebildim. Önceden sadece ağaçtı o. Tabii daha derin, daha derin görmek. Duyuların ötesine gitmek ” (Ü.N. 46, Kadın).

Burada meditasyon sonrasında görülen, doğadışı ile ilgili değildir. Doğanın biyolojik bir parçasının meditasyon kanalıyla fark edilmiş olduğu ifadesi, gözlemlenebilir unsurların dahi modern hayatın getirdiği bir tür körlük dolayısıyla görülememesine neden olmaktadır anlatı sahibine göre. Ancak burada canlılığı hissediş, giderek duyu kanallarını da aşan bir algılama yoluyla mümkün olmaktadır. Doğadaki canlılık, duyu yollarla değil, sezgi aracılığıyla görülebilir olmaktadır. Bu ise, sıra dışı ancak huzur verici bir deneyime dönüşmektedir.

Alanda ruhsallık, maneviyat, şifa gibi konular ekseninde gerçekleşen sohbetlerde en çok vurgulanan şeylerden birinin, doğadan uzaklaşma olgusu olduğu söylenebilir. Doğadan uzaklaşmak, bireyin kendisinden uzaklaşmasından farklı algılanmamaktadır. Dolayısıyla doğaya yönelik arayış, bireyin kendisini aramasından, dolayısıyla salt gerçekliğe ulaşma çabasından farklı değildir. Bu çaba, her ne kadar manevi bir arayışa karşılık gelse de, doğadan uzaklaşmanın somut ve pratik bedelleri olduğu düşünülmektedir. Örneğin dengesiz ve yapay gıdalarla yüklü bir beslenme biçimi ve

sigara kullanımı, bedensel zarara neden olduğu kadar, ruhsal gelişimin kanallarını tıkadığı düşünüldüğü için de uzak durulması gerektiği düşünülen alışkanlıklardır.

Alanda sigara tiryakisi olduğumun öğrenilmesinin, bu anlamda çeşitli yorumlara neden olduğunu belirtebilirim. Bir katılımcı, görüşmenin ardından sigara içeceğimi öğrendikten sonra, sigaranın görüşme sırasında temizlediğini iddia ettiği kanallarımın tıkanmasına neden olacağını iddia etti. Bu yaklaşımda, sigaranın zararının azaltılması yöntemi dikkat çekicidir. Kaldı ki, somut bir maddenin etkilerinin imajinasyon yoluyla azaltılması girişimi, çeşitli enerji çalışmalarıyla mümkün görülmektedir. Yapılan işlem bir tür temizlik, yani arındırma işlemidir. Doğal olanla iç içe olduğunda ise, arındırmanın gerçekleşmesi gerekmez. Dolayısıyla temiz olan, insanın müdahale etmemiş olduğu doğa ve kutsal kategorisi ile ilgili olandır. Alanda yalnızca bir kişi sigaranın zararsız olduğunu dile getirmiş, insana keyif veren ve rahatlatan her şeyin şifa verdiğini belirtmiştir. Sigara, geçmiş yaşamların tortularından kurtulamamış ve olumsuz düşüncelerden, stresten kendisini alamayan bir ruh için yalnızca bir rahatlama unsurudur. Bu modern şamana göre yenilen yemeğin zararını ise, içeriği değil, yemeğin hazırlanışı sırasında ortamda hâkim olan duygular belirler. Ancak bu yaklaşımın sahibi, doğadan kopuk bir duruş sergilememekte, yalnızca doğayla girdiği iletişimi, direkt olarak doğanın ruhsallığına ve animistik yapısına odaklanarak kurmaktadır.

Ancak genel olarak bakıldığında, doğayla kurulan ilişkideki her türlü kopukluk, sapma somut bir hastalığa davetiye anlamına gelmektedir. Bu handikapı aşmak üzere doğal ürünlere yönelme, yarı değerli taşlar edinme, yeşilliğin hâkim olduğu bir ortamda meditatif dikkat çalışmaları yapma gibi etkinlikler önem kazanmaktadır. Enerji çalışmaları yaptığı halde, bu çalışmaların kutsal alanda değerlendirilmesi konusunda itirazları olan bir katılımcı, doğayla yakından kurulan ilişkinin geçmiş dönemleri canlandıran bir hatırlama ve uyandırma etkinliği olduğu düşüncesinden hareket etmektedir:

“Ama timüsün çok büyük faydası var vücuda. Niye küçüldü? Niye küçülttük biz onu? Bilerek veya bilmeyerek, belki de yaşadığımız şartlar, ortam, doğa. Bir ormana gittiğinde, bir yeşillik, bir farklılık hissediyorsun. Şehirde nereye dokunsam çat elektrik... Ama bir ağaca sarılıyorum veya beş dakika çimene, toprağa basıyorum, geçiyor. Bunlara spiritüel falan deyip geçiyorlar ama değil. Ben öyle bakmıyorum. Deneyimleyip yaşamadığım, fark etmediğim

hiçbir şeyi konuşmak istemiyorum. Önce benim inanmam lazım. Ama bir inanç değil, deneyimin sonunda gelen bir şey olarak. Bilinen ama zamanla kullanılması unutulmuş sonra tekrar canlanmaya çalışan bilgi gibi geliyor bana. Mesela Atlantis efsanesi var. Ama Atlantis efsanesinde bir şey var gerçeklik gibi gelen bir şey var. Atlantis'te kristal dünyada yaşıyorlardı, kristal çok kullanıyorlardı, bu gün enerji dünyası bunu biliyor artık. Hafızası var kristallerin” (M.L. 59, Kadın).

Doğayla olan ilişkinin bilimsel yollarla kanıtlanamayan bir enerji fikrini içermesi, efsanevi bir uygarlığın varlığına inanç, aynı zamanda doğaya ait olduğu ifade edilen unsurların bir hafızaya sahip olduğu düşüncesi ve doğanın sağaltıcı etkisine yönelik yaklaşım, kutsal alanın konusu sayılmamakta, ancak buradaki gerçeklik tasavvuru öznel bir deneyim sonucunda onaylanır olmaktadır. Doğa, bilinen hafızanın dışında başka bir hafızanın kapılarını aralamaktadır. Süreç, sezgisel bir olgu olarak görülmemekte, ancak bir deneyim olarak yaşanması ve kişisel olarak onaylanması bir gerçeklik göstergesi olarak algılanmaktadır.

Bir başka katılımcı ise, doğayla diyalogunu hayvanlar üzerinden örneklendirmektedir. Hayvanlara yönelik bu ilgi, yalnızca hayvanın doğasını tanımayı ve bunun üzerinden iletişim kurmayı içermemektedir. Örneğin evinde akrep beslemesine ve yılan, akrep gibi hayvanlarla sıklıkla karşılaşmış olmasına karşın, bu hayvanlar tarafından sokulmamasını tesadüf olarak görmemekte, hayvanlarla göz temasına dayalı iletişimin buna neden olduğuna en azından inanmak istediğini belirtmektedir. Akrep ve yılan tarafından sokulmaması, onu bir yönüyle farklılaştırmakta, unutulmuş bir ilişki biçimini kullanabildiğini göstermesi açısından anlamlı bulunmaktadır. Diğer yandan, mistik bir hayvan olduğunu söylediği bir akrep tarafından sokulmuş olmayı da gıpta edilecek bir deneyim olarak görmektedir.

“Bir atımız vardı bizim. Hiç bir şekilde seyisleri dahi dikkate almıyordu. Sadece ben... Çünkü atla garip, sebebini bilmediğim, anlamlandırılmayan bir ilişkim vardı. At beni görünce sakinleşiyordu. Benim beden dilimle anlaşıyordu. Kırbaçla onu eğitemiyordunuz. Ama ben onun önünde yürüyorken, sakin sakin yürüyordu. Atlara fısıldayan adam değilim ama hayvanlarla böyle hep haşır neşir olma durumum hep oldu. İncancımın hangi yönde şekillendiğini belki tahmin etmişsinizdir. Zaten şamanlık diye geçiyor. Ama şamanım diyebilmek için henüz erken olduğunu hissediyorum” (U.L. 25, Erkek).

Buradaki yaklaşımda, hayvanların ruhsallıklarını vurgulayan iddiasız bir bakış söz konusudur. Hayvanların kendi doğalarına ait özelliklerinin aşılabilirdiği ve ortak bir kaynak üzerinden sezgisel bir iletişime geçilebileceği yönündeki inanç, yine bizi doğanın görünen ve bilinenin dışındaki gerçekliğine ilişkin kavrayışa götürmektedir.

Doğaya bakışın ekolojik sorunlar açısından ele alınması da, alan içersinde önemsenen konulardan biri olarak göze çarpmaktadır. Ekolojik meselelerle ilgili yaklaşımların iki farklı boyutu olduğunu dile getirebiliriz. Bunlardan birincisi, doğanın bozulmasının, insan ruhunun ve dünyanın bir canlı olduğu düşüncesinden hareketle, dünyanın ruhunun bozulmasına neden olduğu düşüncesidir. Diğer ise, kentleşme, kapitalizm ve modernite bağlamında doğaya yönelik saldırıların yarattığı endişe şeklinde kendisini ortaya koymaktadır. Diğer yandan her iki yaklaşımın da birbirini kimi zaman desteklediği ve iç içe geçtiği görülmektedir.

“Şu iklim değişikliği ya da 2050’de dünyanın yüzde kırkının içme suyu bulamayacağı hikâyesi... Ama birileri var ki, onlar içme suyu her zaman bulacaklar. Yok, altın fiyatları şöyle yükseliyor, yükseliyor, yükseliyor... Bütün bunların arkasında acaba ben şey mi oldum, paranoyak mı oldum, bilmiyorum. İnsanlığın aleyhinde işleyen bir şey var” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Ekolojik dengenin bozulması, dünyanın kaynaklarının tükenmekte olması üzerinden değerlendirilmekte, temel gerekçe olarak adaletsiz gelir dağılımı ekseninde uygulanan politikalar gösterilmektedir. Doğadan kopuş, bireysel bir durum ya da kentli bireyin yaşam tarzı ile ilgili olarak değil, siyasetin bağlamında ele alınmış, ayrıca bireysel ve toplumsal yozlaşma ile de ilişkilendirilmiştir. Görüşme yapılan kişinin spiritüalist etkinliklerde bulunan ve göksel bir sistemin varlığı üzerine kavrayışını geliştirmiş olması dünyevi sorunlara bakışını gerçekliğin ortak zemininden uzaklaştırmamaktadır. Bu haliyle, doğa ile bireysel ilişkiler kurarak dünyayı kendi içsel dönüşümü aracılığıyla dönüştürmeyi hedefleyen bir yönelime sahip olmasına karşın, nesnel bir bakış sergilemesi dikkat çekicidir.

4.13. Dernekler ve Cemaatleşme

Amerika’da geçtiğimiz yüzyıl içinde, özellikle 1950’li yıllardan itibaren etkili olmaya başlayan yeni dinsel hareketler, Amerikan toplumunun dinselleşme eğiliminin bir göstergesi biçiminde karakterize olduğu gibi, bir yandan da kapsayıcı ve değişmez ortak

bir anlayış altında birleştirici, tek tanrılı dinlerden ayrılmış olması açısından da önemli bir değişimin habercisidir. Amerika üzerinden dünyaya yayılan bu değişim, sekteryan yapıları ortaya çıkarırken, değişebilir ve dönüştürülebilir kurallar çerçevesinde bireyler, senkretik bir yapıyla da örtüşen, çeşitli Hıristiyan mezheplerinden, Uzakdoğu öğretilerinden ya da okültik öğretilerden hareketle dinseliliklerini yaşamaya başlamıştır. Yeni dinsel hareketlerin belirgin bir şekilde ortaya çıktığı bu değişim, seksenli yıllarda ortaya çıkan *New Age* akımı kapsamında bireysel bir maneviyatlaşma sürecinin başlangıç noktalarından biri olarak da önem kazanmıştır.

Ülkemizde de özellikle İslamiyet ekseninde kümelenmiş irili ufaklı tarikatlar geleneksel bir yapının devamı olarak var oldukları gibi, batı kaynaklı dinsel yapılanmalar ve kümelenmeler de söz konusu olmuştur. Özellikle spiritüalist akımlar ülkemizde karşılık bulmuştur. Ancak zaman içinde bu tip yapıların güçlerinin azaldığını, takipçilerinin ilgilerini kayb ettiklerini ifade etmek gerekir. Alan içinde yaptığım çalışmalar sonucunda, bu tip gruplara dâhil olan bireylerin ruhçu, spiritüalist akımlara ilgilerinin azalmadığını, yalnızca bu ilgilerini belli bir gruba dâhil olarak sürdürmeyi tercih etmediklerini ifade edebilirim. Öncelikle, spiritüalist, ruhçu, uzak doğu felsefesini benimsemiş, enerji çalışmaları üzerinden hareket eden ve benzeri birçok yaklaşımın çeşitliliğinin ve uygulayıcılarının sayıca artmakta olması, bu değişimin altında yatan nedenlerden biridir. Ancak diğer neden, bireylerin giderek kendilerinin oluşturmuş olduğu bir inanç sistemi içinde, kendilerine ait bir kutsallık algısını hayata geçirmelerindeki talepleriyle ilgilidir. Etkinliklerini ve kavrayışlarını belli bir çatı altında şekillendirmek istememektedirler. Diğer yandan, *New Age* kapsamındaki çalışmalara katılan ya da bu kapsamda yer alan öğretileri benimsemiş olan herkesin kendisini kutsallık ve inanç kategorisi üzerinden konumlandıklarını söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede yer alan çalışmalar, içerisinden dinsel anıştırmaları olan unsurlar ayıklanarak bir şifa, iyileşme etkinliğine de indirgenebilmektedir.

Alanda, kendisini belli bir oluşumun parçası olarak gören az sayıda insan, dernek kapsamında düzenli çalışmalar yapmakta, öğretilerine yönelik eğitimler vermekte, konferanslar düzenlemektedirler. Belli bir dernek ya da grup kapsamında çalışmalarını sürdüren, ancak kendisini dâhil olduğu derneğin yaklaşımı ile tam anlamıyla örtüşecek şekilde tanımlamayanlar sayıca baskındır.

İstisnai örneklerden biri olarak, ülke dışına yayılmış bir platformda etkinlik gösteren bir dernekte eğitmen konumunda çalışmalarını sürdüren bir katılımcının ruhsallığı ve maneviyatı algılaması, üyesi olduğu derneğin yaklaşımıyla birebir örtüşmektedir. Öğretilerini göksel bir düzlemden gelmekte olduğunu iddia ettikleri tebliğler üzerine inşa etmiş ve tanrısallık, din, maneviyat, kutsallık, uzaylılar ve ufolar gibi unsurları kendine özgü bir inanç sistemi içerisinde konumlandırmış olan bu dernek, üyelerinin sayısını arttırmak ve anlayışlarını yaygınlaştırmak için organize bir biçimde çalışmaktadır. Üyelerin dernek toplantılarına düzenli katılımı ve göksel kanaldan geldiği söylenen tebliğlerin üyeler tarafından defalarca kaleme alınması, başlıca hedefler arasındadır. Altında yatan neden, dernek üyelerinin tekâmülünün ve ruhsal gelişiminin bu çalışmalara bağlı olarak gerçekleştiğinin düşünülmesidir.

“Siz zamanı yakalayın diyoruz. Hep bu mesajı veririz ama o kapıdan içeri girdiğinizde, bir enerji potansiyeli olduğunu biliyoruz. O enerji potansiyeline ulaşamayan bir varlık o kapıdan içeriye giremez. Bir kere gelir ondan sonra ancak ikinci veya üçüncü kez gelme hakkı vardır. Çünkü içeriye giremez her şey... Her hafta mesela biz birine fasikül hediye ederiz. Bunun dışında ben günde en az 3 kişiye kart veririm. Alışveriş yaparken laf açar, ‘sizi böyle böyle bir topluluğa beklerim’ derim. Hayatımızın bakış açısını biraz değiştirmek isterseniz diyerek. Şimdiye kadar hiç kimse gelmedi. Normal şey gibi kabul ediyorlar ama en azından ‘acaba mı’ diye hayatlarında bir soru işareti oluşturabilirler... Apartmanın katları milyonlarca... O kapıdan içeri girmesi gereken, beşinci katta bilinç olarak beşinci katın enerji potansiyeline sahip değilse o kapıdan içeri giremez” (E.V. 62, Kadın).

Alıntıda da anlaşıldığı üzere, derneğin programı, belli bir dinsel tasavvurun temel alındığı ve bireyin tekâmülü açısından gerekli görülen sınırların tanımlanmış olduğu bir yaklaşım üzerinden belirlenmiştir. Dernek bu anlamda kapalı bir yapıya sahip olduğu gibi, yaygınlaşmak amacıyla aynı zamanda dışarıya yönelik bir duruş da sergilemektedir. Bir spiritüalist derneğin çalışmalarına katılan bir diğer katılımcı ise, çok daha esnek bir yapı tarif etmektedir. Dâhil olduğu inanç sisteminin yine göksel tebliğler aracılığıyla gelen bilgilerden kaynaklandığını dile getiren bu katılımcı, inanç sistemine ilişkin anlatımlar da yapmakta, inancıyla ilgili hissettiklerinin ve nasıl bir içeriğe sahip olduğunun kolaylıkla dile getirilebilir olmaktan uzak olduğunu söylemektedir. Derneği ise, benzer bir kavrayışa sahip olan kişilerle bir araya gelme ve paylaşımlarda bulunma, bunun dışında internet kanalıyla inanca yönelik kavrayışlarını

yaygınlaştırma çalışmaları ile ilgili bir zemine oturtmaktadır. Katılımcının inancına dair düşündükleri oldukça net olmasına karşın, hem kendi yaklaşımında, hem de dernek çalışmalarına dair anlatımında keskin sınırlar bulunmamaktadır.

“Valla bir adımız var ama o da illa bir isim istedikleri için. Yoksa bir ad bizim için önemli değil. Yani bizim çalışmamızda efendim işte 22 Aralık'ta kıyamet kopuyor, dünyanın sonu geliyor. Veya bugün falan yerde gökte bir kapı açılıyormuş, hepimiz dua edelim. Veya ortak meditasyon yapalım. İşte İsveç'te beş yüz kişi bir araya gelmiş. Bilmem şunu yapıyorlarmış biz de buradan katılalım. Bizde öyle bir şey yok. Bizim çalışmamız ilkönce kendimizi dönüştürmek. Kendimizi dönüştürdüğümüz kadar da çevreye bizim hizmetimiz olacaktır diye düşünüyoruz” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Bir başka katılımcının uzun süre aktif bir şekilde etkinlik göstermiş olduğu derneğine bakışı daha farklı bir içeriğe sahiptir. Muhtelif inançların belli bir felsefi çizgi üzerinden ele alındığı ve aynı zamanda çeşitli yardım kampanyalarının yürütüldüğü bu derneğin üyesi, dernekle ilişkisini inancı üzerinden şekillendirmemektedir.

“Dernekte kalmamı sağlayan şey, inançlarla şunla bunla ilgili değildi. Çünkü dernekte aktarılan şey, bir inanç biçimi değildi. Felsefe, karşılaştırmalı inceleme, insanların birlik fikri ve daha iyi bir insan ve daha iyi bir dünya bırakma sloganlarıyla yola çıkan felsefi bir aktarım biçimi vardı. İşte insanın gerçek zihinsel ve ruhsal kapasitesi, enerjimizi nasıl kanalize ettiğimiz, ilk konuşulan konular bunlardı” (Z.Z. 38, Erkek).

Anlatıdan da hareketle, yukarıda konu edilen derneğin belirlenmiş bir inanç anlayışına sahip olmadığı görülmektedir. Derneğin, farklı inançlara sahip bireylerle kapsayıcı bir diyalog içinde olduğunu belirtmek gerekir. Ancak dernek, bakışını belli bir inanç çerçevesinden şekillendirmediği halde, reenkarnasyon, tekamül, tanrı düşüncesi gibi kavramlar ekseninde ele aldığı felsefi öğretiler aracılığıyla inançla olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Derneğin iyi insan olma yolunda belirli aşamalar kaydetmeye yönelik hedefi, kutsal kategorisinin mutlak gerçeklik olarak kabul edildiği bir yaklaşımla karakterize olmaktadır. Bu yapı, dinsel ve kutsal olanın dünyevi düzlemdeki tezahürünü gösterdiği gibi, sınırlayıcı bir yapıya denk gelmemesi ve belli kurallar, yaptırımlar, beklentilere sahip olmaması açısından, herhangi bir dinsel gruptan farklıdır. Katılımcının derneğe gelenlerin profili ve yaklaşımlarına ilişkin söyledikleri bu konuda aydınlatıcıdır:

“İnançlı olan kişiler daha rahat ilerliyorlar. Çünkü aslında kendi inançlarının kanıtlarını buluyorlar. Ama çok yobaz, çok kapalı bir kişiye, karşılaştırmalı inceleme mutlu etmez onu. Uç durumlar, uç inanç ve ideoloji biçimlerinin takipçileri genelde çok mutlu olmuyorlar. Daha ılımlı kesimlerin rahat ilerleyebildiği bir yapı. Keskin bir Marksist, sosyo-politikte muhtemelen dağılır gider. Çünkü onun anladığı kast sistemi, sınıf sistemiyle Hinduizmdeki farklıdır. Sen şimdi evrimi anlatır kastları översen, adam bunu işçi sınıfıyla patron sınıfı arasındaki, kendi kafasındaki sınıflandırmada yerleştirmeye çalışır, mutsuz olur gider. Bir insana işte ruh diyorsan, adam ateistse yine mutlu olmaz” (Z.Z. 38, Erkek).

Alıntıda, keskin bir inanca ya da ideolojiye sahip bireylerin derneğin yaklaşımından rahatsız olacakları belirtilirken, herhangi bir ateistin de hoşnutsuzluk yaşayacağı dile getirilmektedir. İnanç, hem derneğin duruşunu kutsalın alanına sabitlemektedir hem de dünya görüşüne belirli bir yön vermektedir. Ancak bu yön, farklı kavrayışlara sahip kişilerin kendi yaklaşımlarının sağlamasını yapabilmelerine olanak tanıdığı gibi, inançla ilgili olanı ortak bir kavrayışa da dönüştürmektedir. Bu kavrayış, farklı inanç sahibi bireylerin kesiştikleri ya da kesişebilecekleri bir zemin sağlamaktadır.

Çeşitli derneklere üye olan ve aktif olarak çalışmalarına katılan bireylerle alanda sıklıkla karşılaşıldığı, üstelik alan araştırması için görüşme yapılan katılımcılara kimi zaman dernekler kanalıyla ulaşıldığı halde, dernekler ve üyeleri arasında benimsenmiş inanç formunun temsiliyeti bağlamında anlamlı bir ilişki görülmediğini ifade etmek mümkündür. Belli bir inanç ekseninde oluşturulmuş dernekler ya da topluluklar, benimsedikleri inançsal yaklaşımda belirgin bir esnekliğe sahipken, bu yapıların takipçileri kendi bakış açılarını sürdürebilmekte, katılım sonrası, inanca yönelik tutumlarında değişimler söz konusu olsa dahi, bu değişim belirli bir yöneline neden olmamaktadır. Bu durum, keskin hatlara sahip ve mutlak bir bilgi olarak benimsedikleri inanç sistemini, bir misyonerlik faaliyeti şeklinde yaygınlaştırmaya çalışan yukarıda sözü edilen spiritüalist dernek için de geçerlidir. Derneğin yaklaşımı keskin olsa da katılımcılar açısından aynı keskinlik söz konusu değildir. Aynı derneğe üye olan bir başka katılımcı, düzenli olarak toplantılarına gittiği ve üye olduğu halde, derneğe katılma nedenini, araştırmak ve öğrenmek üzerinden açıklamaktadır. Derneğin ortaya koyduğu dünya görüşünü benimsememesine karşın, reddetmediğini ve anlamaya çalıştığını belirtmektedir. Dernek toplantılarına düzenli katılımı, onu derneğin ortaya

koyduğu inanç sisteminin bir parçası yapmamıştır. Yalnızca alternatif inanç biçimlerine yakın hissetmektedir kendisini.

“Valla, üye birkaç bin kişiymiş. Ne oluyor dersiniz, bir şey olduğu yok. Onların inananlarına göre ufolarla bağlantı kuruluyormuş, ufolar, evreni yöneten varlıklar çeşitli enerjiler gönderiyorlarmış. Fakat çok kolay kabul edilme şeyleri. Hemen herkese açıklar. Kimse üye olmuyor diye de üzülüyorlar. Toplantı sırasında kimseyi almıyorlar. Toplantıda cep telefonlarını bile kapattırıyorlar. Titreşimleri iletişimi bozarmış. Tamam. Onlara da saygım var. Orada gökten gelen enerjiler, sizin hücrelerinizde bazı değişimler yapıyorlarmış. Nasıl bir değişim bilmiyorum. Ne zaman fark edeceğiz biz bunu, ben fark etmedim. Fark eden var mı, onlar fark etmişler. ... Peki, ben oraya niye gidiyorum? O enerjisel şeyi bir an önce görmek fark etmek mi? Belki o da var, bilmiyorum. Ben bilgi arama heveslisi olduğum için, o kült nasıl bir kültür, onu merak ettiğim için” (E.D. 63, Erkek).

Temel motivasyon kaynağı meraktır. Bu merakın getirdiği bilgi, başka açıklama biçimlerine ya da gerçeklik tariflerine açık olmaya yol açmaktadır. Katılımcı, sorgulama yapmakta, gözlemlemekte, edindiği bilgileri karşılaştırmaktadır. Genel tavrı itibarıyla keskin inanç formlarını tam anlamıyla benimsemese de, bu tip eğilimleri hem analitik bir bakışla yorumlamakta hem de anlaşılabilir ve kabul edilebilir bulmaktadır. Ancak sahip olduğu merakın yönelimi, katılımcıyı dinsel ve kutsal bir zemin üzerinde hareket eden topluluklara sevk etmektedir. Bir diğer deyişle, yönelimini merak duygusu üzerinden tanımlayıp, objektivitenin belirleyici olduğu bir analitik yaklaşımı araçsallaştırıyor olsa bile merakını giderme girişiminde bulunduğu zemin, inanç paradigmasının üzerine kuruludur.

Dernek ve benzeri oluşumlara katılımın nedenleri çeşitlidir. Örneğin görüşme yaptığım bir başka kişi, bu tip toplantılara neden gittiğine yönelik bir açıklama getirmekte zorlanmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğim derneğin bir başka şubesinde gerçekleşen toplantılara ayda bir giden bu katılımcı, toplantıda yapılan konuşmaları dinlemediğini, üstelik çoğu zaman toplantı sırasında uyuduğunu anlatmaktadır. Önerilen çalışmalara katılmadığı gibi, kulağına çalınan dinsellik ve kutsallıkla ilgili kavramların da kimi zaman karşılıklarının dışında ve yanıltıcı bir şekilde kullanıldığını fark ettiğini belirtmektedir. Kaldı ki, gündelik hayatında da spiritüalist çalışmalar herhangi bir düşüncesine yön vermemekte, dernekten gelen çalışma taleplerini de dayatmacı bulduğu için eleştirmektedir. Yeni bir sosyal çevre de edinmediği toplantılara katılım sebebini

ekonomik bir çıkar gözetmeyen bir topluluğun içinde yer almak olarak açıklamaktadır. İlginç olan, katılım nedenine ilişkin bir soru yöneltilmediği halde konuşma sırasında bir cevap arayışına girişmesidir.

Katılımcının açıklamaları ve bakış açısı bir bütün olarak değerlendirildiğinde, orada olmanın, dış dünyanın ve dünyevi olanın dışında olmak anlamına geldiği görülebilir. Gündelik hayata ara verilen, üstelik muhtelif sorunların kutsalın aralanan kapılarından gelen enerjilerle çözülebileceği bir yerdir orası. Bunun için de ne inanca ilişkin tam bir kabul beklenmektedir, ne tam bir katılım. Gürültü yapmamak, toplantı ortasında salonu terk etmemek gibi minimal kurallar kişiyi ortamın bir parçası yapmaya yetmektedir. Ortamın, toplantıyı düzenleyenler tarafından belirlenmesi ve katılımcıların sadece uygun görülen bilgiyle uygun görüldüğü zamanlamada karşılaştırılması önemli değildir. Cevaplar ve bilginin içeriğine yönelik bir arayış söz konusu değildir çünkü burada. Katılımcının hayatının kırılma noktalarından birinde gönüllü olarak katılmaya başladığı bu toplantılar, ne sorunlarının çözümüne neden olmuş, ne de hayata bakışında dönüştürücü bir etki yaratmıştır. Yalnızca kim olduğunun önemsizleştiği, çeşitli beklentilerle karşılaşsa dahi, o beklentilerin rahatlıkla savuşturulabildiği, bir başka gerçeklik fikrinin olabilirliğiyle kendi gerçekliğinin yükünü kısmen de olsa azaltabildiği, kendi ifadesiyle huzur bulabildiği bir ortam sunmaktadır bu toplantılar.

Dinsellikle ilgili faaliyet gösteren organizasyonların yalnızca dernek adı altında somutlaşması gerekmemektedir. İrili ufaklı şifa çalışmaları yapan topluluklar, enerji ve uyumlama seansları yapan gruplar, sayısal olarak ortaya konması mümkün olmasa da, akışkan bir biçimde etkinliklerini sürdürmektedir. Bu etkinlikler, çoğunlukla birbirini tanıyan çekirdek bir grup ekseninde gerçekleşmekte, genellikle internet kanalıyla yapılan etkinlik duyuruları, tanıdık referanslarıyla takip edilmektedir. Kişisel gelişim ve danışma merkezi gibi adlar altında etkinlik gösteren çeşitli ticari işletmelerde de enerji çalışmalarının, meditasyonların yapılması, astrolojik danışmanlık verilmesi göze çarpan bir durumdur. Özellikle güzellik salonları ve estetik merkezlerinde bu gibi çalışmaların yapılması giderek yaygınlaşmakta ve sıradanlaşmaktadır. Kişisel bakımı içeren paketlerin kapsamında, ruhsal dönüşüme ya da ruha şifa verilmesine yönelik çalışmalar, programın bir parçası olarak yerini almaktadır. Güzellik, kişisel gelişim, estetik, ruhsal dönüşümün aynı etkinlikler dizisinde yerini bulması, bir yandan bireyin holistik bir bakışla ele alınmasına yönelik talebi içerirken, bir yandan da içsel ve dışsal olanın,

kutsal ve dünyevi olanın, manevi ve maddi olanın aynı düzleme çekilip birbirinin ikamesi olabildiğini göstermesi açısından anlamlıdır.

Katılımcıların inançla olan kavrayışlarına bakıldığında, mutabık olunan tek noktanın, bir tanrının ve dolayısıyla bir kutsallık kategorisinin varlığı olduğunu söylemek gerekir. Bu ortaklık dışında, katılımcıların gündelik yaşamlarında seküler bir duruşa sahip olan ve kendilerini genellikle dinsellikle bağlantılı görmeyen bireyler olmaları bir diğer ortak noktadır. Yönelimin dinsellikle ilgili kavramsal bir arayışa girmekten ziyade, kutsal kategoriye ait unsurlarla farkındalığı artırma, iyi hissetme ve şifa bulma gibi motivasyonlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Gerek derneklerde, gerek bu tip topluluklarda sabit ve kemikleşmiş bir kitleyi saptamak çok olanaklı değildir. Daha ziyade, dernekler ve gruplar arası akışkan bir yapının ortamı tanımladığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bir dernek toplantısında bulunan bir üyenin başka toplantılara da katılması ya da kendisine özgü bir inanç biçiminden söz etmesi şaşırtıcı değildir. Yeni dinsel hareketlerde söz konusu olan mürit-mürşit ilişkilerinin geçerliliğini yitirdiği bu yapıda, dernek başkanı ya da öğretici, hoca, usta, master konumundaki kişilerin saygınlığı sıradan olduğu gibi, herkes için de mümkün olabilecek bir şeydir. Bu durum, hiyerarşik açıdan yukarıda olana kutsal bir anlam atfedilmesi ya da lider konumundaki kişinin etkisi altına girilmemesi, o kişiden sıra dışı kavrayışlar beklenmemesi anlamına gelmemektedir. Ancak burada söz konusu olan ilişkiler itaati getirmemektedir. Grup aidiyeti ile ilgili sınırlar, farklılaşabilir olsa bile, bireyin kendisine ait çok faktörlü değişkenler üzerinden şekillenmektedir.

Derneklere yönelik genel bakış şu anlatıda kendisini net bir şekilde ifade etmektedir:

“Katıldığım çok dernek oldu, çok okudum, yurtdışından gelenlerin eğitimlerine katıldım. Çok araştırdım. Kendi yolumda gidiyorum şimdi. Yani kendi yolumda gidiyorum derken, tabii namaz kılmıyorum, kafamı örtmüyorum filan ama tanrıya inancım tam yani. Yani, uzaylılar gelecek, bizi kurtaracak, ona inanmıyorum. Böyle bir öğretinin içinde yer alabilmem mümkün değil. Kimyayı bozuyor, kendimi aptal gibi hissediyorum. Ama aynı şekilde ne bileyim şunları şunları yaparsan, cennete gidersin de kimyayı bozuyor” (Y.Y. 57, Kadın).

Bir dernek ya da grupla iletişim halinde oldukları halde kendilerini bir grubun parçası olarak görmeyen katılımcılar çoğunluktadır. Geliştirmiş oldukları inanç üzerinden

hayata bakan bu bireyler, aidiyetlerini, dernek, topluluk gibi oluşumlarla değil de evren, doğa, tanrı gibi kavramlarla tanımlamayı tercih etmektedirler. Dinselleşmenin bağlamı, kapalı ve somut anlamda tanımlanabilir oluşumlardan arındırılmakta, kutsal kategorisi gruplardan bağımsız bir şekilde belirli bir atmosfer içinde kendisini ortaya koymaktadır. Bu durum, tek tanrılı bir dine karşı aidiyet duygusunu ortadan kaldırdığı gibi, kapalı ve küçük ölçekli sekteryan yapıların da güçlenmesine engel olmaktadır. Kutsallığı yaşayan ve arayan bireyler için kutsalın kavramsal bagajındakiler, gündeliğin alanına çok daha rahat sirayet edebilmektedir artık.

4.14. *New Age*'e Bakış

Bir akım ya da yaklaşımlar bütünü tanımlayıp, bu tanımın içerisine, ilgili olabileceği varsayılan bireyleri dâhil etme girişiminin problemleri yanları bulunmaktadır. Bunun birinci nedeni, akımın sınırları ve tam anlamı ile hangi unsurlarla ilişkili olabileceği meselesindeki muğlâklıktır. Tasarruflu bir ifadeyle, *New Age* şeklinde adlandırmamıza rağmen bu adlandırma ile kesişimsellik göstermediği varsayılan olgular da, ele aldığımız unsurlar arasında yer edinmektedir. Dolayısıyla alan araştırması sırasında ulaştığım kaynak kişilerin en azından bir bölümünün, tanımlanan sürece dışarıdan bakan kişiler olarak kendilerini konumlandıkları söylenebilir. Diğer yandan, kendisini bir değişimin parçası olarak görenler de, süreci belli bir mesafe koyarak değerlendirme eğilimine sahiptir.

Sürecin değerlendirilmesi ile ilgili iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Birincisi, süreci oluşturan unsurların aksayan yanlarının öne çıkarılması üzerine kuruludur. Bu yaklaşımlar içerisindeki olumsuzluklar çeşitli yönleriyle eleştirilmesinin dışında, bu olumsuzlukların kaçınılmaz bulunduğu da ifade edilen düşünceler arasındadır. İkincisi ise, sürecin mutlak bir değişim olarak görülmesi ve kutsal kategorisine ait unsurlar üzerinden açıklama girişiminde bulunulmasıyla öne çıkmaktadır.

Bir katılımcıya araştırma üzerine bilgi verirken, süreci yakın bir geçmiş üzerinden tanımlamam itirazla karşılanmıştı. Gerçekliği başka bir boyutuyla kavrayış ve bu anlamda boyutlar arası bir değişim yaşandığı temelinden meseleye bakan bu katılımcı, değişimin insanların belirleyiciliğinden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini söylerken, bir yandan da farklı bir anlayışa duyulan ihtiyaçla da bağlantılı olduğunu belirtmektedir.

“Gerçekte 1800’lerin son çeyreğinden itibaren bütün dünyada ruhsal olaylara ilgi başlıyor. Yani ister Kore’ye gidin, Japonya’ya gidin veya Amerika, İngiltere hiç fark etmiyor. Türkiye’de de biraz daha bilinen kısmıyla, 19. yüzyılın son çeyreğinde başlıyor. Böyle bir anlayışı açıkça sürdüremez insanlar bu toplumda tabii. Ancak 1940’lardan itibaren yavaş yavaş aile içinde küçük gruplar halinde Bedri Ruhselman vesaire, bunlar başlatıyorlar bu çalışmaları. Öncesi de muhakkak ki vardır. Bütün dünyada meydana gelen yeni bir filizlenme bu. Yeni bir anlayış. Çünkü dinler bir noktadan sonra çağdaş insanın ihtiyacına cevap vermiyor” (Ü.Ş. 80, Kadın).

Alıntıda, sürecin toplumsal ve kültürel açıdan küresel düzlemde yaşanmasının altında, diyalektik bağlam üzerinden açıklanamayacak bir unsurun değişimin faktörü olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Katılımcının görüşmenin bir bölümünde, boyutların değişmekte olduğu bilgisine sahip olduklarını dile getirmiş olması, bu değişimin dünyevi bir etkiyle gerçekleşmediğini düşündüğünü göstermektedir. Katılımcının bir diğer saptaması ise, dinlerin günümüz insanının talepleriyle örtüşmediği şeklindedir. Dinin yetersiz bulunması, hem alan içindeki sohbetlerde hem de derinlemesine görüşmeler sırasında sıklıkla karşılaşılan bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. Dinin yetersiz bulunması, dinden ve dinselikten uzaklaştırmak yerine, maneviyata ve kutsallığa ilişkin bir kavrayışı ortaya çıkarmaktadır. Dinin, bu açıdan tartışmanın unsurlarından yalnızca biri olarak algılandığını ve meselenin kimi zaman dinselikten bağımsız bir gelişim sürecinin kendisi olarak görüldüğünü de eklemek gerekmektedir bu noktada. Süreci, dünyanın ve insanlığın evriminin bir parçası olarak gören bir katılımcının dine ve dinsel unsurlara bakışı bu açıdan açıklayıcıdır:

“Ne kadar çok acı, kaos artarsa daha çok ihtiyaç duyuluyor. Her şey yolunda gidiyor olsa, bu kadar çok ihtiyaç duymayabilirdik. Mesela inançların en çok yükseldiği noktalara, tarihsel coğrafyalara bakarsak, büyük afetlerin yaşandığı, büyük acıların çekildiği büyük savaşların olduğu zaman, insanlar o zaman daha çok inanmaya ihtiyaç duyuyorlar” (Z.Z. 38, Erkek).

Dinselliğin anlam arayışının bir parçası olarak görülmesinden ziyade, olumsuz koşullar ve dolayısıyla artan manevi ihtiyaçlar üzerinden açıklanması, sürecin dinselikle ilişkili görülmediğinin bir örneğidir. Kaldı ki, görüşme yaptığım iki kişinin kendilerini dinsel inançları baskın olan kişiler olarak görmemeleri, dolayısıyla da böyle bir alan çalışmasının bir parçası olmak için uygun olduklarını düşünmediklerini söylemeleri, olgunun dinsel algı ile ancak belli bir ölçüde kesiştiğini ortaya koymaktadır. Maneviyat ve kutsallıkla ilgili olan şey dinsel olandan ayrılmakta, hatta kimi zaman kutsallık

kategorisine ait kavramlar, bir enstrüman işlevi yüklenerek söz konusu dönüşümü anlamlandırmak için kullanılmaktadır. Süreç, modernite bölümünde de ele aldığımız gibi, yeni açıklama kategorileri üzerinden, var olanın yeniden keşfine ve yorumuna karşılık gelmektedir. Dönüşüm ise, bu keşfin ya da içeriden ifadeyle uyanışın kendisi olarak görülmektedir.

“Amerika’da maddesel dünya, o alanda gelişmiş, pazarlamada gelişmiş. Sonra tabii bir noktada sıkışmış. Sonra onlar maneviyatı aramak için Uzakdoğu’ya gitmişler, görmüşler ve onu pazarlamak için tekrar Amerika’ya gitmişler. Yani Uzakdoğu’da bir imkân var ama bu bize Amerika’dan geliyor. Ama şunu da fark ettim. Asıl bilgi Türkiye’de var. Tasavvufla var. Açılmamış bilgiler var. Yani şu an hani daha böyle... Daha önceki sorularım yok. Ama hala sorularım var” (Ü.N. 46, Kadın).

Sürece yaklaşımda, madde üzerine kurulmuş bir dünyanın handikaplarının öne çıkarılması, kutsal kategorisine yönelik ihtiyaçların temel gerekçesi olarak dile getirilmiştir. Bireyi kuşatan koşulların elverişsizliğinin ve insan doğasına uygun olmayışının sonucu olarak gösterilmiştir, içinde bulunulan eğilimler bütünü. Ancak bu denklem, kutsal kategorisinin varlığını dışlamamaktadır. Kutsal ve göksel bilgi zaten vardır. Kutsala yönelik arayışın söz konusu olması ya da olmaması kutsalın bilgisi ile değil, dünyevi düzlemin sorunları ile ilgilidir. Bilgi orada durmaktadır. Buna göre ancak keşfin nedenleri olabilir; kutsal kategorisi ise nedensellik üzerine oturtulmamaktadır.

Bireyin maneviyat üzerinden kurguladığı bir hayatı seçmesinin altında toplumsal ve bireysel açıdan yaşanan hoşnutsuzluklar, cevap arayışı, iyileşme arayışı gibi türlü nedenler bulunmaktadır. Bu nedenler, daha önce de belirtildiği gibi, kutsal kategorisinin varlığını sorgulatmamaktadır. Ancak aynı şekilde, bu kategorinin varlığının kabulü de eğilimin nedenlerine ilişkin dünyevi dinamiklerin örtülmesi anlamına gelmemektedir. Bu eğilimin altında yatan nedenlerden biri, tek tanrılı dine yönelimin bireyi iyileştirmeye ya da geliştirmeye yönelik bir katkı sağlamasıdır.

“Şimdi Amerika’da bakarsanız, yoga keşfedildi. Yoga ile harala gürele Amerikan hayatının içerisinde, hızlı yaşamın içinde kendilerine bir “room”, “space” açmak istemişler. Bu, bir yaşam alanı açmak isteyen insanların o spiritüalist yaşamın içerisine yavaş yavaş geçişlerinin birinci kompartımanı. Herkes yogada. Bizde bunu sempatik hale getirmek için şimdilik vücudun güzel olacak gibi pazarlama taktiği ile gidiyorlar ama işin felsefesinde vücut

güzelliği yok ki... Aslında ruhsal güzellik var, ruhun eğitimi var. Türkiye’de de bunun yavaş yavaş şey olduğunu görüyoruz. Her mahallede yoga okulu açılıyor artık. Bu ruhsal temizlenmeyi İslamiyet çerçevesinde değil de, başka bir çerçevede yapmak isteyenler için yeni bir kapı açılmasıdır. Alternatif ruh temizleme kapısı. Çünkü çoğu insan cami cemaatine karışarak ruhunu temizleyemeyeceğini artık anladı. Birçok insan onlara katılmak istemedi. Fakat bu boşluğu da fark etti. İşte bu boşluğu doldurmanın yolu da bu” (E.D. 63, Erkek).

Maddeci bir hayattan uzaklaşma arzusu, modernitenin dayattığı tempolu, bireyi kendisiyle ilişki kurmaktan alıkoyan yapısı yönelimin nedenleri olarak sayılmıştır. Burada vurgulanan şey, arınma ihtiyacıdır. Arınma ve ruhsal temizlik özellikle modern insanın ihtiyacı olarak öne çıkmaktadır. Başarı, zenginlik ve statü sahibi olmak bireyin hedeflediği değerler arasındadır. Ancak bu değerlerle ilgili hedeflere ulaşmak, ruhsal kirlenmenin nedeni olarak görülmektedir. Ruhun istediği şey ile dış dünyaya sunulması gereken şeyler birbiri ile çelişiktir. Bu çelişkinin yarattığı boşluk duygusu bir kirlenmişlik hissine de neden olmaktadır. Katılımcıya göre, İslamiyet ya da *New Age* eğilimi, söz konusu kirlenmeden arındırmaları açısından ortaklık içindedir. Bu anlamda, bir yoga etkinliğine katılmakla camiye gitmek arasında bir fark bulunmamaktadır. Maneviyata yönelik ihtiyacın tartışmasız bir şekilde kabul edildiği, ancak seçilecek yolun belirsiz olduğu bir ortamda yüzeysel bir *New Age* yönelimi dahi manevi boşluğu doldurma niyetinin ifadesi açısından anlamlı bulunmaktadır. Katılımcıların İslamiyet’e genel bakışları kutsala yönelik bir aşama olarak görülmektedir. İnanma süreci içinde kurallardan bağımsızlaşma ise, gelişimin bir göstergesi biçiminde algılanmaktadır. Bu süreç, İslamiyet’e ilişkin kurallardan bağımsız kavrayışları öne çıkarması açısından önemsenmektedir. Nihai durum, İslamiyet’ten uzaklaşmayı işaret etmektedir. Ancak kendisini herhangi bir öğretinin parçası olarak görmediğini, kendi yoluyla ilgili arayışlarda olduğunu ifade eden tek bir katılımcı, meseleyi tersinden görmekte, bu eğilimlerin bireyi İslamlaşma sürecine kolaylıkla sürüklemesi açısından araştırdığını düşünmektedir:

“Yaşar Nuri bile bir parçası olabilir diye düşünüyorum. Çünkü dini sıcak gösteriyor. Aydın kesim de bu neymiş deyip, Kuran’ı yeniden Yaşar Nuri’yle okudu. Çünkü adam sevimli gösterdi. Bir şekilde olacaktan kaçılmaz ama bu akım içinde aydın kesimi İslamiyet’e doğru götüren bir yapılanma var gibi geliyor bana. Ki komplo teorisi kurmuyorum. Gördüğümü söylüyorum. Medeni anlamda da olabileceğini ispat eder gibi yani. Bu nesil, eğitimi dört artı dörtle

görecek, başörtüyle gezecek, işte daha katısını yaşayacak. Biz şu anda yumuşağını yaşıyoruz gibi geliyor. Ama gelecekte kaçılabilir mi, kaçılmaz. Çok büyük bir enerji dalgası halinde geliyor, artı ekonomi gücüyle geliyor” (Y.Y. 57, Kadın).

Değişimin varlığı tartışılmazdır. Nedeni toplumsal ve psikolojik temellere dayanmaktadır. Alternatif bir dünya ve insanlık tarihi içinde öngörölmüş olan, kaçınılmaz bir değişimdir bu. Bu noktada, bireylerin ve toplumların yaşadığı olumsuzluklar da insanoğlunun farklı bir aşamaya geçmesinin bir aşaması olarak görölmektedir. Dolayısıyla enerjilerin açığa çıkması da buna bağlıdır. Yapılması gereken, bireyin üzerinde durduğu zemini yok saymadan bu değişime kapı aralaması ve enerjilere açık olmasıdır.

New Age, kutsallaşma, dinselleşme kavramları aracılığıyla konumlandığıımız bu değişimle ilgili diğer bakış, sürecin gündelik hayattaki algılanışına eleştiri ekseninde oluşmuştur. Ruhsal iyileşmenin, dinsele yönelimin, gerçekliği tanrısallık üzerine kurulu bir kavrayışa oturtma girişiminin, varlığı iddia edilen ancak bilimsel açıdan açıklanamayan enerjiler aracılığıyla keşfedildiği, kozmik boyutların hızla değiştiğinin düşünöldüğü, modernitenin yarattığı açmazların bu keşfi öne çıkardığı yorumunun yapıldığı bir ortamda, söz konusu eğilimlerin ticari açıdan bir pazar oluşturduğu da, genel bir değerlendirme biçimi olarak konumlanmaktadır. Yönelim, tartışılmazdır. Yönelinen şeyin gerçekliği de tartışılmaz görölmektedir. Ancak yönelimin içeriği ve yankı buluş biçimi özüne aykırı bulunmaktadır:

“Bu gibi çalışmaların bu kadar büyümesinin sebebi, ki ben hiç hoşlanmıyorum. Özellikle de Naturel Fuarından hiç hoşlanmıyorum. Çünkü ben hayat amacımı inşa ederken yaptığım hizmette, fuar kapsamındaki katılımcıların yüzde doksan beşi bunu pazarından ötürü yapıyor. Bu ve benzeri çalışmaların bu kadar yaygın olmasının temel sebebi, çok büyük bir pazar var. Kişisel gelişim, ruhsal gelişim konusunda sadece Türkiye’de beş milyar dolar üzerinde bir pazardan bahsediyoruz. Ve şöyle bir durum var, ne kadar başarılıysanız, pazar payınız o kadar yükseliyor” (U.L. 25, Erkek).

Kişisel gelişim, ruhsal gerçeklikleri keşif, tanrıyı ve kutsal olanı tecrübe etme gibi kavramların paraya tahvil edilebilir olması, ticari kaygıya sahip uygulayıcıların da bu alan içinde çoğunluklu olarak bir devinim içinde görölmesine neden olmaktadır. Katılımcı, kendisini bu çoğunluktan ayırmakta, içsel olanın ticari bir karşılığı olmaması

gerektiğini düşünmektedir. Bu tip çalışmalardaki genel eğilimin para kazanmayı hedeflemek değil de, ayrılan zamanın ve emeğin parasal karşılığını almak şeklinde uygulanması gerektiği, genel kanı olarak öne çıkmaktadır. Ancak katılımcıların bir bölümü, zaman, emek, para denkleminde bağımsız bir şekilde bu uygulamalara para ayırdıklarını ifade etmişlerdir. Diğer yandan, yoga, fal, meditasyon, bilinçaltı çalışmaları gibi uygulamaların çıkar amaçlı olarak yaygın bir biçimde kullanıldığı da bir başka rahatsızlık konusu olarak dikkat çekmektedir:

“Böyle bir ticari konuma getirilmiş. Meta olma durumu var. Melek kartları da şimdi öyle yani. Mesela denizkızı ile ilgili bir şey çıkmış. Deniz kızları ve yunuslar diye kartlar çıkmış. Merak ediyorsun, ne bu diye. Çünkü bilgi yok. Şimdi merak ediyorsun ne bu diye. Kırk lira altmış lira yani. Pahalı satıyorlar. Şimdi on liraya falan satsan gider böyle. Daha metalaşmış durumda yani. Ben de öyle her şeyin ne olduğunu anlamak isteyen biri olarak hepsine para verdim. Ama bir şikâyetim yok. Yani ben bunu merak ediyordum ne oluyor diye. Verdim. Halen de veririm yani” (U.K. 38, Kadın).

Anlatıda dikkati çeken, ticarileşmenin fark edilmiş olunmasına karşın, ticari dolaşımın bir parçası olmaya yönelik bir itirazın bulunmayışıdır. Dâhil olunan dünyanın gereklerinden biri olarak para karşılığı çeşitli bilgilere ulaşmanın nedeni merak olarak gösterilmekte, dolayısıyla ticarileşmesi olumsuz bulunsa da göz ardı edilmektedir. Maddesel dünyanın alternatifi olarak keşfedilmeye çalışılan bu alan, katılımcıyı, herhangi bir tüketiciye dönüştürmektedir. Dünyayı ve hayatı kavrayış, enerji çalışmaları, astrolojik etkinlikler, doğu bilgeliği üzerinden şekillenmiş, manevi tekâmül hedeflenmiş, ancak bu, tekâmülü sembolize eden unsurların metalaştırılmasına bir itiraza dönüşmemiştir. Maddesel dünyanın ötesinde var olduğuna inanılan bir gerçeklik katmanı, maddesel olanın kendisi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Parçası olunmak istenen şeyin herhangi bir aidiyet biçiminden farkı kalmamakta, semboller, içeriklerinden ziyade dolaşımda ve paylaşımda oldukları ve yaygınlaşabildikleri halleriyle kendileri olarak algılanmaktadır. Yukarıda yer verdiğimiz alıntının sahibi, tam da piyasa olarak adlandırabileceğimiz bir ortamın içinde olmasına karşın, ticari istismar, cinsel istismar gibi konulara özellikle değinmekte, içinde bulunduğu düzlemin dünyevi temizliğini yapmak gibi bir talep üzerinden benimle ilişki kurmaktadır. Konuşmasının bir bölümünde üçüncü gözleri açık olmadığı halde açılmış gibi davrananlardan söz etmesi, varsayılan gerçeklik ile ilgili bir şüphesinin olmadığını göstermektedir. Ancak sözünü

ettiği gerçekliğe dair kavrayışı ise, içinde bulunduğumuz nesnel gerçeklik katmanına aittir. Bir başka katılımcı, bu durumu net bir şekilde tanımlamakta ve artan ilginin önemli bir kısmının nedeni olarak ticari dolaşımı göstermektedir:

“İstanbul tabii ki bu anlamda da merkez. Ama çok arttı. Tabii ki sap saman birbirine karışıyor. Bir etiket malzemesi haline geldi. Enerji dediğiniz şey etiketsizleştirme derken, o da bir popüler kültür malzemesi oldu. Valla ben onların hepsini alıyorum bir kenara koyuyorum” (S.G. 45, Kadın).

New Age akımı kapsamında yer alan unsurlarla karşılaşma, yaygın bir biçimde popüler kültürün kanalları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu, aslında, üzerinde çok da derinlikli düşünülen bir konu değildir. Geçmişin ya da geleceğin gizlenmiş yanlarına meditasyonla ya da enerjinin devreye sokulduğu etkinliklerle ulaşılma çabası ve bunun üzerinden beklenen dönüşüm, genellikle ilgi duyan bireyin bütünlüğünü bozmamakta ya da o bireyin başka bir bakış edinmesine neden olmamaktadır. Servis edilen kutsallıklar, bir tatil satın alınır gibi satın alınmakta, nesneleşmektedir. Bu anlamda *New Age*'in ayrıştırıcı olduğunu söylemek güçtür. Yukarıdaki anlatı, bireyin en azından sıradanlaşmasını ve içsel açıdan gürültüsüz bir biçimde gelişmesini hedefleyen öğretiler bütünüünün yansımasının, pratikte bu karşılığı bulmadığını içermesi dolayısıyla önemlidir. Benimsenen öğretiler, karşı çıkılan şeyin bir parçasına dönüştürülmektedir. Bir başka katılımcı ise, bu sorunsalı teşhis etse dahi, olumsuz yönüyle ele almamakta, bu olgunun da sürecin kaçınılmaz bir parçası olduğunu düşünmektedir:

“Diyelim ki, melek terapistlerinin yoğun olduğu Amerika’da, şimdi yeni yeni tercüme edilmeye başladı, seksenlerde ise bizde piyasaya sunuldu. Diyelim ki, hakikaten beş sene sonra başka bir şey servis edilecek. Biraz da insanları uyutma taktiği de olabilir. Bu çok mümkün. Çok da garip bir teori olarak gelmiyor. Çok normal. Peki, bunun bir sakıncası var mı? Bu konu çok daha önemli. Yöneticiler, idareciler için önemli. İdarecilere sorarsan hiçbir sakıncası yok, hep uyutmaya devam edelim. İnsanlar uyumaya devam etsinler. Bu hepimizin bildiği bir şey. Tartışılacak bir şey değil. Evet, bu uyku ilacı da olabilir. Ve biz de bu uyku ilacını seve seve alanlardan biri olabiliriz. Bak bunun da eleştirilerden biri olması lazım. Eleştirmiyorsa kimse, herkes buraya dikkat etsin yani. Önemli bir oyuna gelebiliyor olabiliriz. Ben de oyuna gelenlerden biri olabilirim. Mümkün. Peki, bu iyi midir, kötü müdür? Ben diyorum

ki, hiçbir şekilde iyi de yoktur, kötü de yoktur. Sadece bir durum vardır, yeni bir durum olacaktır ve bunun da sentezi olacaktır. Bunların da ikisinin sentezi olacaktır, bu böyle gidecektir” (E.D. 63, Erkek).

Katılımcı tarafından bu eğilimler bütününün giderek yaygınlaşması ve bu ilginin bireyi ve toplumları uyuşturmak için kullanılmakta olabileceği, akla yakın bir durum olarak görülmektedir. Ancak diyalektik bir bakış açısı ile bu ilginin manipüle edilmesi ya da ilginin tam da bu nedenlerden kaynaklanmış olabileceği gerçeği doğal karşılanmaktadır. Eğer bir dönüşüm söz konusu ise, kaçınılmayacak nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenler arasında uyuşturulmak var ise, bu da sürecin doğal bir parçasıdır. Anlatıdaki tarafsızlık vurgusu ve yaşanmakta olanın teşhisine karşın hâkim olan teslimiyet duygusu, sürecin olası bedellerinin teslim edildiğini, ancak bu teslimiyetin başka bir evreye gebe olduğu umudunu barındırmaktadır içinde.

Genel yaklaşım, içinde bulunulan sürecin kaçınılmaz olduğu yönündedir. Bu kaçınılmaz dönüşüme umut dolu bir çerçeveden bakılmaktadır. İçinde bulunulan süreç, hem kutsal kategorisindeki kavrayış üzerinden açıklanmaktadır hem de dünyanın içinde bulunduğu nesnel süreç üzerinden. Genel itibarıyla katılımcılar tanımlanan olgularla kendileri arasında bir mesafe koymakta, kendilerini daha çok uzaktan değerlendiren bir göz olarak görmektedirler. *New Age* bağlamından çıkan bir öğretiyi ve ritüellerini benimsemiş olmaları kendilerini, bu akımın bir parçası olarak görmelerine neden olmamaktadır. Kavrayış, dünyanın her anlamda değişmekte olduğu kabulü, ancak bu değişimin bir akım üzerinden konumlandırılmasının imkânsız olduğu düşüncesi üzerinden gelişmektedir. Parçası olunan şey, kutsal bir gerçeklik, dünyevi bir dönüşüm, bireyselliğin aşıldığı noktadaki buluşma biçiminde görülmektedir. Diğer yandan, kendisini hiçbir şekilde böyle bir akımın içinde görmediğini belirtenler de bulunmaktadır. Ancak, paylaşılan değerler, bir araya gelme biçimleri, fuar, konferans, enerji toplantıları gibi ortamlarda sosyalleşmeleri dolayısıyla bir uyanışın ve değişimin parçası oldukları düşüncesinde birleşmektedirler. Bu görüntünün ortaya koyduğu, öncesinde çeşitli kapalı kümelenmeler içinde hayat bulan *New Age* akımlarının giderek bağımsız ve sınırlarının ortadan kalktığı yapılara dönüştüğü, dâhil olan bireyin kendi kavramsal evreninde yeniden şekillendiği ve *New Age* tarikatlarının bu anlamda gücünü yitirdiği yönündedir. Söz konusu olan, kapalı yapılar değil, dolaşımda olan *New Age*

kavramlarının gündelik hayatın diline sirayet etmesidir. Bu noktada, katılımcıların kendilerini dışarıdan bakan bir göz olarak konumlandırmaları doğaldır.

5. SONUÇ

Din ve kutsal kategorisine ait unsurlar, her ne kadar toplumsal hayatın organizasyonu ve siyasetin dili üzerinden sorunsallaştırılıyor olsa da, bireyin iç dünyasına ve varoluşuna yönelik soruları, nasıl bir işleyişi muhatap kılarak geliştirdiği meselesi ile ilgili olarak belirleyici bir yere sahiptir. Dinselliğin bireyin zihnindeki ve imgelemindeki karşılığı, kültürel yapıyı belirlediği gibi, mevcut kültürel yapının içeriğine ilişkin bir kilit taşı değeri taşımaktadır. Dinsellekle ilgisi olan unsurların, bireyin kuşatıldığı koşulları ortaya koymasının yanı sıra, o koşulların bireyin zihnindeki izdüşümlerini göstermesi açısından belirleyici olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Dinsel kategoriye ait unsurlar, biçim ya da içerik değiştirerek, bir yandan da aynı kalarak, devamlılığını korumaktadır. Bu tez çalışmasında ise, dinselliğin, dünyeviliğin, kutsallığın ekseninde inanç ve manevileşme süreci ele alınmıştır.

Hermeneutik yaklaşımın yöntem olarak benimsendiği araştırma sırasında, derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlem yoluyla edinilen bilgiler, ortaya koydukları katmanların çeşitliliği açısından, inanç ve din sorunsalının yaygınlığına işaret etmektedir. Dikkat çekici bir çeşitlilik, görüşmeler sırasında katılımcıların kendiliğindenliği içinde ortaya çıkmıştır. Ölüm, bunalım, yeniden doğuş, modernite, ekolojik sorunlar, bilim, sağlık, başarı, siyasi gelişmeler gibi konular, katılımcıların bireysel farklılıklarını göz önüne serdiği gibi, inanç meselesinin taşıdığı kabuktan azade bir biçimde nasıl bir etki alanına sahip olduğunu göstermiştir. Mesele, lokomotifinin batı olduğunu söyleyebileceğimiz Yeni Dinsel Hareketler ve *New Age* kapsamındaki inanç biçimleri üzerinden şekillenmektedir. Ancak ilginç olan, dinselliğin, kendinden menkul bağlamından arındırılıp yeni bir açıklama ve anlamlandırma girişimini besleyen bir kanal şeklinde karakterize olduğunun fark edilmesidir.

Alan araştırmasının ulaştırdığı nokta, sekülerizmin din ve inanç karşısındaki konumunun, kutsal ve dünyevi arasındaki geçişimselliğin ve modernitenin tarif edilmiş sorunsallarla ilgili kuşatıcılığının, meselenin içeriğini belirlediğidir. Ancak ekseninde birey yer tutmakta ve toplumsal geçekliğin karşısında kendisini nereye yerleştirdiği açısından sorunsallaşmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal bir mutabakat sonucu ve

gelenekle ilgili olarak benimsenmiş, ilan edilmiş bir din ile bireyin kendisine ait inançsal kavrayışı arasındaki ilişki, içinde dönüşümün, çatışmanın ve uzlaşmanın nüvelerini taşıması açısından kritik bir değer taşımaktadır.

Odak noktası, dinden ziyade, bireyin iç dünyasında inanç kavramı ile ilgili neler olup bittiğidir. Ayrıca, dinselliğin bireysel bağlamda tezahürünün belirginlik kazanmakta olduğu bu evre, inançtan ve kutsalla ilişkili olandan ne anlaşıldığını göstermesi dışında, kültürel dönüşümün de nüvelerini içinde taşımaktadır. Kutsal kategorisi ile direkt ilişki içinde olan göstergelerin, sembollerin gündelik hayatta sıklıkla ortaya çıktığı, üstelik sıradanlaştığı bir dönemde inanç, dinsellik ve dünyevi olan arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlendiği ve kavrandığı bir yapı söz konusudur artık. Ele aldığımız dinsel eğilimleri “yeni” olarak niteleyen de tam anlamıyla bu yapının kendisidir. Dinsellikle ilgili unsurlar, belki de hiç olmadığı kadar dinsel bağlamından çıkarılmış, yaygınlaşmalarına karşın etki alanları daraltılarak, bir diğer deyişle yaptırım güçleri kısıtlanarak dolaşıma sokulmuştur. Yenilik, arkaik döneme denk gelen bütünsel bir kutsallık algısının moderniteye, bir tehdit unsuru içermeksizin eklenerek canlandırılmasındadır. Meselenin göze çarpan tarafı, dine dönüşe yönelik bir soru ortaya atılıp atılmayacağı yönündedir. Modernitenin hala yıldızları üzerinde duran cazibesinin sürüyor olmasının yanı sıra, giderek bir itirazı da içerdiği göz önünde bulundurulursa, dine dönüş denen olgunun tartışmaya açılması kaçınılmazdır. Ancak modernite, çizgisel bağlamda bir aşama olarak ilan edilen ideolojik isnatlarıyla bir yaşam biçimini olumlarken, dinle ilgili olanın da hemen karşısında duran bir alternatif yaşam tarzının savunuculuğunu üstlenmektedir.

Yalnız bu noktada, denklemin yapısı karmaşıklaşmaktadır. Öncelikle, dinsellik, aklî olanın karşısına rahatlıkla yerleştirilebilse de, modern hayat tarzları ile dinselliğe dayalı hayat tarzlarının birbirinden ayıklanamayacağı ortaya çıkar. Her şeyden önce, modernite, aklın egemenliğini ilan ederken, insanî zaafının, duygusal ihtiyaçların, bireysel taleplerin çeşitli illüzyonlarla sağlandığı ve boşlukların, çatışmaların belli bir içerikle ve sistemli bir biçimde yönetildiği bir evreye de karşılık gelir. Modernite, bu yönüyle kendi sürdürülebilirliğini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla modernite, bireyin dinselliğini yaşamasıyla ilgili olarak, aklın ancak paranteze alındığı, öte yandan rafa kaldırılmadığı bir yapıyı olumlamış olur. Moderniteyi yaşayan bireylerin gündelik

hayatlarını nasıl sürdürdüklerine, tutumlarına, taleplerine ve öncüllerine odaklanıldığında, dinsel ve kutsalla ilgili unsurların özgür bir dolaşımında oldukları ortaya çıkar. Burada mesele, kutsallık kategorisinin modernitenin unsurlarını, kurumlarını ve işleyişini tehdit edip etmediği üzerine kuruludur. Bir organizasyon, kurumsal bir yapı, bir ideoloji olarak yaşanmayan dinsellik, moderniteyle herhangi bir çatışmayı da doğurmaz. Seküler yaşam biçiminin kurumsallaşmış dinsel yapılarla mutabakatı sürmekte, din, dünyevi düzlemdeki kategorik konumunu devam ettirmektedir.

Durum, bireyin ihtiyaçları, itirazları, düş kırıklıkları ve yabancılaşma duygusu açısından bakıldığında, dine dönüşten ziyade, seküler bir hayat organizasyonunu kabullenerek ve üstelik destekleyerek çeşitli boşlukların maneviyatla telafi edilmesi gibi bir sonuç doğurmaktadır. Din, dindarlık bağlamından uzaklaştırılmış, modernitenin işleyişi içinde yeni bir içerik kazanmıştır. Meselenin kilitlendiği nokta, modern bireyin hayata, ölüme, varoluşa ve yokluğa yönelik sorularını, hem kendi gündelik hayatının, hem de benlik algısının çıkmazlarıyla birleştirerek yeni bir açıklama ve kavrayış girişiminde bulunmasıyla ilişkilidir. Kutsalın kategorisi, birey için bir cazibe merkezidir. Üstelik dinî sınırlardan ve dinî pratiklerden ayıklanmış, ancak tam anlamıyla sekülerleşmemiş bir kutsallık, bireyde, en azından kendisi ile yakın bir ilişki içine girebileceği fikrini doğurur. Burada sözü edilen kutsallık, dinsel isnatlara dayalı bir kutsallıktır. Ancak içinde bulunulan gerçekliğin dışlanmadığı, “öteki âlemi” ya da başka gerçeklikleri içine de alabilen bir kavrayış söz konusudur burada. Tabusal yanıyla birey için bir muafiyet kalkanı yaratmasının dışında, cevaplanamayan temel sorulara ilişkin, açıklama eyleminden bağımsız cevapların üretilebildiği bir alandır bu. Dolayısıyla, sürecin, yaşam pratiği açısından bakıldığında, seküler düzenden ödün verilmeksizin kişinin birey olabildiğini hissettiği bir dinsellik tasavvuruna zemin hazırladığı görülmektedir.

Ancak bu noktada bireyin kim olduğu, taleplerinin nasıl şekillendiği ve toplumsallığın bağlamında benlik algısını nasıl kurguladığı soruları ortaya çıkmaktadır. Yakından bakıldığında, kendisini kutsal bir gerçekliği kabul ederek tanımlayan ve evrene bu gerçeklik üzerinden konumlandıran bireyin, sahip olduğu içerik açısından herhangi bir modern bireyden farkı bulunmamaktadır. Dinsel ve kutsal kategorisine ait olan unsurları benimsemiş olan birey, öncelikli olarak kendi performansının, yapıp etmelerinin,

başarısının ve varoluşunu hem kendisi, hem de başkaları açısından anlamlandırmanın peşine düşmektedir. Bireyin bu unsurları benimsemesinde iki temel dinamiğin yattığı söylenebilir. Bunlardan ilki felsefenin de kullanıma yönelik bir biçimde devreye sokulmasıyla, dinsel ve kutsal kategorisinin, anlam arayışına hizmet etmesi, ikincisi ise söz konusu unsurların “iyi hissetmek” açısından etkin olduğu yönündeki yaklaşımdır. Anlamlandırma çabası ve “iyi hissetmek”, bir açıdan bakıldığında birbirinden bağımsız yerlere konumlandırılacak dinamikler değildir. Öncelikli olarak iyi hissetmek, anlamsal boşluğu doldurur. Ancak iyi hissetmek üzere gerçekleştirilen girişimlerin boşluğun ortadan kaldırılması değil de, üzerinin örtülmesi biçiminde şekillenmesi halinde, sözü edilen girişimler kaçınılmaz olarak tekrarlanacak, seküler düzlemde çok da göze batmayan, en azından bir anomali olarak tehditkar sayılmayan, kutsallıkla örülü temrinler olarak, gündelik hayatta yerini alacaktır. Dönem, uğur nesnelere barışık bir biçimde ifşa edildiği, negatif enerjilerin çeşitli semboller aracılığıyla ya da zihin kontrol metotlarıyla bertaraf edildiğinin düşünüldüğü, bireyin sıkıntılarını meditasyonla, yogayla ortadan kaldırdığı bir evreye denk gelmektedir artık. Hayat üzerinde sahip olunamadığı düşünülen kontrole sahip olunan bir alandır bu.

Zihin ve beden yönetimi stratejilerinin devreye sokulması ile birlikte her şey isteğe bağlı ya da “karma”nın “tekâmül” açısından gerektirdiği biçimde olagelmeye başlar. Artık kontrol, bireyin elindedir ve birey “farkındalık” şeklinde ifade ettiği yeni bilinçlilik haliyle olumsuzlukların ve elverişsizliklerin anlamlar dünyasında olumlu bir kaynağı işaret ettiği bilgisi ile kendisini güvende hissetmektedir. Hayatın belirsizlikleri ürkütücü olmaktan uzaklaştığı gibi, doğum öncesi ve ölüm sonrasına dair bilinemezlik hali de ortadan kalkmıştır. Çoğu dinsel inanışta yer tutan cennet-cehennem fikri bir ödül ve ceza mekanizmasının parçaları olmaktan çıkıp, çok daha geniş bir zamana yayıldığı varsayılan hayat çizgisindeki evrelere dönüşmüştür.

Bireyin kendi yazgısına sahip çıktığı ve bu yazgının hiç de boşuna olmadığı düşüncesi, işleyişi keskinlikler içeren bir sistem içinde nefes aldırın bir yaşam alanını sağlamaktadır. Modernite, özgürlüğü vaat eder. Ancak bu özgürlüğün çok sayıda şartı vardır. Modernite bu anlamda iradeden kastettiği şeyle, mevcut sistemi arzulamayı ve talep etmeyi teşvike yöneltmektedir. Bireyin kendisini sıkışmışlık içinde hissettiği an, tam da bu andır. Özgürlük için ödenen bedel, başarı, takdir edilecek bir performans,

saygın bir statü, onaylanmış ve gıpta edilecek bir dış görünüş gibi çok sayıda unsuru içermektedir. Üstelik onaylandığı düşünülen bu kazanımların, hem bireyin durumunun sürdürülebilirliği hem de sistem açısından kalıcılığı bulunmaz. Tam da kapitalist düzenin talep ettiği ve üzerinden kendisini sürekli kılma olanağı bulduğu bir zemine karşılık gelir bu durum. Bu noktada kutsal kategorisinin içeriği iki yönlü işleviyle söz konusu olmaktadır. Bunlardan ilki, sistem içinde onaylanan bir birey olmak için devreye sokulan yöntemler silsilesini, ikincisi ise onaylanan ve ayakta durmaya çalışan bireyin mevcut düzenle arasına mesafe koyma olanağını içerir.

Hem alan çalışması sırasında görüşülen katılımcıların anlatılarında, hem de eşlik edilen ritüellerde, travma sahibi olmak, ruhen yaralı olmak gibi ifadelerin yoğunluklu bir şekilde kullanıldığı göz önüne alındığında, “iyileştirme”nin çift anlam taşıdığı ortaya çıkmaktadır. İyileştirmek, hem daha olumlu bir insan olmayı, hem de sağaltım anlamındaki etkinlikleri içermektedir. Öncelikli olarak, bireyin yaralı olduğu kabul edilmiştir. Birey, ya yaşamakta olduğu hayatının geçmişinde ya da yaşamış olduğu kabul edilen önceki hayatlarının geçmişinde genellikle duygusal bir hataya, yetersizliklerine, kimi zaman da içinde bulunduğu koşulların elverişsizliğine dayalı bir yara almıştır. Birey, “iyileştirme” öncesinde mağdur ve yaralıdır. Ancak bu yaralılık hali, ruhunun gelişim programının aşamalarından biri olarak önemszenmektedir. Birey, ruhen tamamlanmak üzere bir yara sahibi olmuştur. Yarasını tam da bu yüzden iyileştirmesi gerekmektedir. Sorun, toplumsal bağlamına oturtulmamaktadır. Ancak iyileşmesiyle hedeflenen, çevresinin, ilişkide olduğu insanların, ardından dünyanın iyileşmesidir.

Modernitenin başarılı ve mutlu bir bireyi olmak için dinsel, ruhsallık ve kutsallıkla ilgili öğretilerin ve yöntemlerin kullanımı, yaygınlığının ötesinde giderek sıradan bir hale gelmektedir. Bu yöntemler, tedavi edici bir içeriğe sahip olmasının yanı sıra, kişinin kendi gücünü, potansiyelini, içindeki güzellikleri keşfetmesiyle ilgili vaatlerle sunulur. Her türlü güzellik, insanın içindedir. Anahtar ifadeler, kişinin kendisine inanması ve onaylaması gibi telkinlerle bezelidir. Artık bireyin benimseyebileceği bir toplumsallık fikri geride bırakılmış, değişimin özünün bireyden başladığına yönelik yaklaşım baskınlık kazanmıştır. Bu noktada, sistem hiçbir şekilde topun namlusunda değildir. Ancak bireyin kendi değişiminden ve dönüşümünden sorumlu olması, bireyin

toplumsal eleştiri içeren perspektifini ortadan kaldırmadığı gibi, onu toplumsal bağlamda da mesul kılmaz. Birey, kendisine ait muafiyet alanı içinde kendi üzerine eğilmek, ruh bakımını yapmak ve kendi olumsuzluklarını kucaklamayı öğrenmekle meşgul bir biçimde, “olmayı”, “başarmayı” sürdürülebilir kılmaya çalışmaktadır. Bireyin kendisine ait olduğunu düşündüğü alan, bu açıdan tam anlamıyla bir karma niteliğindedir.

Seküler bir anlayışla düzenlenmiş olan hayat tarzı, kutsal kategorisinin yönelttiği bir kavrayış üzerinden yorumlamakta, birey kendisine ait olduğu varsayılan bir yaşayışı seküler düzende kutsal boşluklar yaratarak kurgulamaktadır. Bu düzenleme, dünya ve kutsal arasında yeni bir mekân sağlar. Bu yeni mekân, birey ve kendisi, birey ve geçmişi, birey ve arzuları arasındaki köprüdür aynı zamanda. Bu haliyle kutsal kategorisi, hem mevcut düzen içinde bireyin düzene uyumlanması, itirazını ve rahatsızlıklarını ortadan kaldırması, çeşitli illüzyonlarla kendi varoluşunu onaylaması açısından hem de bireyin tüm bu rahatsızlıklar içinde kendisi ile ilişki kurabilme olasılığını diri tutması açısından işlevselleşir.

Anlatılan bu iklim, yeni uzmanlık alanları doğurmuş, çağdaş bilgiler, “keşfetmiş” oldukları yaşam rolleri doğrultusunda, bilgeliği servis eder hale gelmiştir. Yaşam koçları ve kişisel gelişim uzmanlarının çoğu zaman dinselikle ilgili vurgulardan uzak, ancak bir o kadar da kutsal ve dinsel kanaldan beslenen programları yaygınlık kazanmıştır. Yapı, dünyevi taleplere hizmet ediyorken, bir yandan da kutsal olanın derinliğini içine almaktadır. Ancak burada, dinsellik, hayatı inanç ve din üzerinden şekillendirmek anlamı taşımaz. Aksine, dinle ilgili olanın yeniden keşfedildiği, dinin, üstü bugüne dek örtülü kalmış, ancak gerçekliğinin tartışma götürmediği düşünülen bir kaynaktan beslenmiş olduğunun öne sürüldüğü bir dönemeçtir bu. Din, bu kaynağın yalnızca bir bölümüyle ilgilidir. Nihai bir gerçeklik değildir bu bağlamda. İnanç olarak kabul edilen şeyse, aktarılan anlatıların içeriğine bakıldığında, bilginin kendisi olarak sunulmaktadır. Sezgi, tanımlanamazlık, farklı kavrayış halleri, bilgi edinmenin ve gerçekliği idrak etmenin alternatif yolları olarak görülmektedir.

Konu bu yönüyle dinselikle değil, hayatı açıklama ve gerçekliği tanımlayıp keşfetme arayışıyla ilgilidir. Ancak kutsal kategorisi adı altında belirleyebildiğimiz bu yeni gerçeklik haline yönelik, moderniteye net bir karşı çıkış içermektedir. Mutlak kavrayış

yolu olarak modernitenin taçlandırdığı akıl, dolayısıyla, gerçeklik ve bilimin konumu sorgulanmaktadır. Bilim, gerçekliğin keşfi açısından benimsenen, ancak yöntemsel sınırlılıkları dolayısıyla tarif edilen mutlak gerçekliğe körlüğü olan bir uğraşlar bütünüdür buna göre. Bu itirazların altı eşelendiğinde, bilimin egemen ideolojisine yönelik tutarlı bir karşı çıkışın söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak, ideal olan bilimi kavrayışları ve buna yönelik pratikler açısından bakıldığında, *pseudo science* adı altında ortaya koyabileceğimiz, bilimsel terimlerin ve bulguların sistematik olmaktan uzak bir şekilde kullanıldığı, bilimin gizemli ve mitik alanı açıklamak üzere araçsallaştırıldığı bir yaklaşımın egemen olduğu görülmektedir.

Yukarıda ele alınanlar, maneviyatlaşma sürecinin elbette dinsel içerikle dolaysız bir bağlantı içinde olmayacağı anlamına gelmemektedir. Modernite eleştirisi içermesi dışında, moderniteye uyumlanma çabası olarak özetleyebileceğimiz ve modernitenin ürünlerinden biri olarak, sürdürücülüğünü sağladığını ifade edebileceğimiz bu tablonun bir diğer yanı da birebir yeni bir dinsellik arayışını kapsamaktadır. Din, kendi sınırlarını aşarak gittikçe kutsal bir içerik kazanmakta, mistikleşmektedir. Kutsal içeriği artan dinsellik hali ise, artık yeryüzündedir. Dindarlığı getirmeyen bu tür bir dinselliğin, seküler bir düzenle sorununun olmayacağı açıktır. Seküler düzenin kutsallaştırmalarının yanında, bu yeni bireysel kutsallaştırma halleri bir çelişki ya da çatışma sergilemez. Dünyevi düzenin işleyişini tehdit edecek bir örgütsel yapı zaten söz konusu değildir. Kaldı ki, görüşme yapılan katılımcıların bütünü seküler anlayıştan yana olmalarıyla dikkat çekmektedirler. Din, Kuran'ın yeniden, özellikle sembolik bağlamda incelenmesi, Kuran'ın ya da diğer dinî kitapların bireysel bağlamda yorumlanması, duyu ötesi varlıklarla ilişki kurma çalışmaları, göksel bir sistemin varlığının kabulü üzerinden bir inanma biçimi geliştirilmesi gibi çeşitlilikler içinde söz konusu olmaktadır. Bütün bu girişimlerde yakalanan ortak gerçeklerden biri, insanın tekâmülünün kaçınılmazlığı, üstelik insanın birincil ödevinin bu olduğu yönündedir. Reenkarnasyon inancı, tanrı kavrayışı, duyu ötesi varlıklara yaklaşım ve tanımlama biçimi gibi açılardan alanda çeşitlilik söz konusudur. Diğer yandan, bu etkinliklerin ne tip bir yoğunlukta yaşandığına yönelik de farklılıklar bulunmaktadır. Ancak, kutsal kategorisinin alternatif bir gerçekliğin anlatımı olduğu düşüncesi ve bu düşünce doğrultusunda bir dünya görüşünü ve buna ilişkin çeşitli pratikleri benimsiyor olmaları, katılımcıları kutsala yönelme eğilimi açısından karakterize etmektedir.

Dinin giderek kuşatıcı söyleminden uzaklaşıp, Yeni Dinsel Hareketlere doğru çatallanması, ardından dinselikle ilgili olanın *New Age* çağı üzerinden metalaşarak ve bireysellikleri besleyerek yeni bir kanala girmesi, sürecin seyrini anlatmaktadır. Yapı, modernite, kapitalist düzen, yabancılaşan bireyin anlam arayışı, varoluşun konumlandırılma arzusu gibi unsurların giriftleşip birbirini ayakta tuttuğu bir yapıdır. Nihayetinde olan, bireyin kendisini hem farklı ve özel, hem de bir işleyişin parçası olarak hissedebildiği bir düzlem yaratması ve kutsal kategorisini kendisiyle ilişki kurmak, bir bakıma kendisinin arkeolojik kazısını yapmak üzere benimsemesidir. Manevi olan, kutsal olan, nihayetinde bireyin kendi içine baktığında görmeyi umduğu ya da kendi içinde olanı adlandırdığı şeydir. Dinselleşme kapsamında konumlandırabileceğimiz manevileşme ve kutsala yönelme olgusunun toplumsal düzlemde paralel giden dindarlaşıma sürecini besleyip beslemediği, dindarlaşmaya ılımlı bir geçiş durumu yaratıp yaratmadığı ise, bir başka tartışmanın konusu olmak üzere, meselenin bir diğer yönüdür.

KAYNAKÇA

- Allen, Douglas. 1987. "Phenomenology of Religion". *Encyclopedia of Religion*. XI/272-285
- Akay, Ali. 2010. *Postmodernizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Anderson, Perry. 2005. *Postmodernitenin Kökenleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Dünyevileştirmeler*. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Altuntek, Serpil. 2009. *'Yerli'nin Bakışı-Etnografya: Kuram ve Yöntem*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Armağan, Mustafa. 1999. "Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair". *Doğu-Batı Dergisi*. Sayı:8
- Armstrong, Karen. 2009. *The Case For God*. US. : Alfred Knopf.
- Atay, Tayfun. 2004. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Auge, Marc. 2010. *Paganizmin Dehası*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Baggini, Julian. 2003. *Atheism. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Barker, Elieen. 1999. "New Religious Movemets: Their Incidence and Significance". *New Religious Mowements- Challende and Response*. ed. Wilson; Cresswell. London: Routkodge. 15-33
- Başokçu, Elif K. 2003. "Yeni Dini Hareketler." *Antropoloji Sözlüğü*. Kudret Emiroğlu; Suavi Aydın, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Benton ,Ted.ve Craib, Ian. 2008. *Sosyal Bilim Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Baudrillard, Jean. 2005. *Şeytana Satılan Ruh*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Bireyselleşmiş Toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beardsworth, Sara. 2004. *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity*. Sunny Press.
- Borgeaud, Philippe. 1999. *Karşılaşma Karşılaştırma – Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bottomore, Tom. 1993. *Marxist Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bottomore ve Rubel. 2006. *Marx'in Sosyolojisi*. İstanbul: Chivi Yazıları.
- Bowie, F.2003. *The Anthropology of Religion*. UK: Blackwell Publishing.

- Bromley, David G. 2012. "Bir Uzmanlık Alanı Olarak Yeni Dinler." *Din Sosyolojisi-Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke. Ankara: İmge Kitabevi. 201-229.
- Bruce, Steve. 2007. *Religion in The Modern World*. New York: Oxford University Press.
- Campbell, Joseph. 2000. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cave, David.1993. *Mircea Eliade Vision for a New Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Cevizci, Ahmet, 2007. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Dawkins, Richard. 2007. *Tanrı Yanılgısı*. İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Daschke, D. ve Ashcraft,W.V. 2005. *New Religious Movements*. NY: New York University Press.
- Derrida, J. ve Vattimo, G. 2011. *Din*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Douglas, Mary. 2007. *Saflık ve Tehlike*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Durkheim, Emile. 2005. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Eagleton, Terry. 2011. *Why Marx Was Right*. London: Yale University Press.
- Eco, Umberto.1997. *Ortaçağı Düşlemek*. İstanbul: Can Yayınları.
- Eco ve Martini. 2005. *İnanç ya da İnançsızlık*. İstanbul: 1001 Kitap.
- Eliade, Mircea. 1987. *The Sacred and the Profan*. USA: Hardcourt Books.
- . 1992. *İmgeler, Simgeler*. Ankara: Gece Yayınları.
- . 1994. *Edebi Dönüş Mitosu*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- . 2003. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- .2007. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi. 2003. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Enroth, R. 2005. *A Guide to New Religious Movements*. USA; Intervarcity Press.
- Eriksen ve Nielsen. 2010. *Antropoloji Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Featherstone, Mike. 2005. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fordham, Frieda. 2001. *Jung Psikolojisinin Anahatları*. İstanbul: Say Yayınları.
- Foucault, Michel. 2013. *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, Sigmund. 1998. *Hız. Musa ve Tektanrıçılık*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- . 2002. *Totem ve Tabu*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Fromm, Erich. 2004. *Psikanaliz ve Din*. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Funk, Rainer. 2007. *Ben ve Biz-Postmodern İnsanın Psikanalizi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg. 2008. "Tarih Bilinci Sorunu." *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. Der. Paul Rabinow-William Sullivan. İstanbul: Deniz Yayınları. 175/234
- Gellner Ernest. 1998. *Milliyetçiliğe Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, Anthony. 2002. Hermeneutik ve Sosyal Teori. *İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*. Der. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Pradigma Yayınları.
- . 2008. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- . 2010. *Modernite ve Bireysel Kimlik*. İstanbul: Say Yayınları.
- . 2010. *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Girard, Rene. 2003. *Şiddet ve Kutsal*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Gökberk, Macit. 1974. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Göle, Nilüfer. 2000. "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak" *İslamın Yeni kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- . 2008. *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Granholm, Kennet. "Batınlığın Sosyolojisi" *Din Sosyolojisi-Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke. Ankara: İmge Kitabevi. 289-315.
- Hall, S. 2004. *Modernity*. UK: Blackwell Publishing.
- Hançerlioğlu, Orhan. 1989. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- . 2006. *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Hammond, P.E. 1985. *The Sacred in a Secular Age*. USA: University of California Press.
- Harvey, David. 2006. *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hamberg, Eva M. 2012. "Kilisesiz Ruhsallık." *Din Sosyolojisi-Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke. Ankara: İmge Kitabevi. 229-251.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement*. USA. Blackwell Publishers.
- . 2001. "Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics" *New Religious Movements Challenge and Response*. Ed. Wilson and Cresswell. New York: Routledge.
- 2012. "Hayattaki Ruhsallıklar." *Din Sosyolojisi-Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke. Ankara: İmge Kitabevi. 251-289.
- Henegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion And Western Culture*. The Netherlands.
- Higginbotham ve Higginbotham. 2002. *Paganism: An Introduction to Earth Centered Religions*. USA: Llewellyn Publications.
- Husserl, Edmund. 2010. "Fenomenoloji". *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*. Sayı 6.
- Hyman, Gavin. 2007. "Atheism in Modern History" Ed. Martin, Michael. *Atheism*. New York: Cambridge University Press.
- Jameson, Fredric. 2004. *Biricik Modernite-Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*. Ankara: Epos Yayınları.
- Jones ve Penninck. 1995. *A History of Pagan Europe*. London: Routledge.
- Jung, Carl Gustav.1997. *Analitik Psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- . 1998. *Psikoloji ve Din*. İstanbul. Okyanus Yayıncılık.
- . 2007. *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- .2001. *Anılar, Düşler, Düşünceler*. İstanbul: Can Yayınları.
- . 2001. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. İstanbul: Say Yayınları.
- . 2003. *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karpat, Kemal H. 2009. *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kosmin,B.A. ve Keysar,A. 2007. *Secularism-Secularity*. ISSSC.

- Kosmin, Barry. A. 2007 "Contemporary Secularism and Secularity." *Secularism-Secularity*. B.A. Kosmin, A. Keysar. ISSSC.
- Kovel, Joel. 2000. *Tarih ve Tin*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kozanoğlu, Can. 1997. *İnternet Dolunay Cemaat*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köse, Ali. 2011. *Milenyum Tarikatları-Batıda Yeni Dinî Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kristeva, Julia. 2007. *Ruhun Yeni Hastalıkları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kümbetoğlu Belkıs, 2005. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Leeming, David, Madden, Kathryn ve Marlan, Stanton. 2009. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer.
- Levy-Bruhl, Lucien. 2006. *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Luckmann, Thomas. 2003. *Görünmeyen Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Lyotard, Jean François. 2007. *Fenomenoloji*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mardin, Şerif. 1990. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, Gordon. 2003. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marshall, S.L.A. 2001. *World War I*. USA: First Mariner Books.
- Martin, Michael. 2007. *Atheism*. New York: Cambridge University Press.
- Marx, Karl. 2010. *Yabancılaşma*. Ankara: Sol Yayınları.
- Menching, Gustave. 2004. *Dini Sosyoloji*. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Morris, Brian. 2004. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler. Bir Giriş Metni*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Nielsen, Kai. 2005. *Atheism&Philosophy*. New York: Prometheus Books.
- Nirun, Ata. 2007. *Türkiye'de Ruhlar ve Ruhçular*. Ankara: Destek Yayınları.
- Norris, P, Inglehart. 2004. *Sacred and Secular*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Özbudun, Sibel, Şafak, Balkı ve Altuntek, Serpil. 2006. *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Özay, Mehmet. 2006. *Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme - Sekülerleşme - Din İlişkileri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özlem, Doğan. 1998. "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine". *Toplum ve Bilim Dergisi*. Sayı 76/Eylül, 7/40.
- Öztürk Karagöz, Emel. 2003. *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Paden, William E. 2008. *Kutsalın Yorumu*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Poidevin. 2003. *Ateizm-İnanma İnanmama Üzerine Bir Tartışma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Possamai, Adam. 2007. *Religion and Popular Culture*. Belgium: Additions Scientifiques Universitaires.
- Ricoeur, Paul. 2007. *Yoruma Dair – Freud ve Felsefe*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rorty ve Vattimo.2009. *Dinin Geleceği*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Saliba, John A. 2007. "Disciplinary Perspectives On New Religious Movements Views From the Humanities and Social Sciences". *Teaching New Religious Movements*. Ed. David G. Bromley. New York: Oxford University Press. 41-65.
- Sarup, Madan. 2004. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Schimmel, Annemarie. 2012. *İslamın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Shanddramon. 2009. *Paganism: A Reiligion for The 21st Century*. USA: Astor Press.
- Swatos, William H. Jr.1998. *Encyclopedia of Religion and Society*. London: SAGE Publications.
- Swatos, William H. ve Christian, Kevin J. 2000. "Secularization Theory:The Course of A Concept." *The Secularization Debate*. Ed. W.H. Swatos; D.V.A. Olson, USA: Rowman & Littlefield Publishers. 1-21.
- Şimşek, Lütfü. 2011. *Sosyal Bilimler ve Felsefe*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Taburoğlu, Özgür. 2008. *Dünyevi ve Kutsal-Modernlerin Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- 2011. *Kent Efsaneleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Thilly, Frank. 2007. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

- Tuğrul, Saime. 2010. *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . 2014. *Canım Sana Feda- Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Touraine, Alain. 2010. *Modernliğin Eleştirisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türkmen, Buket. 2000. “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Weber, Max. 1987. *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- . 2011. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Williams, Bernard. 2006. *Hakikat ve Hakikatlilik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wilson, W., Cresswell, J. 1999. *New Religious Movements*. NY: Routledge.
- Woff, Kurt H. 2006. “Fenomenoloji ve Sosyoloji” *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi II*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Yazıcı Yakın. A ve Balamir Bektaş, R. 2009. “Liberalizmle Muhafazakarlık Arasında Hipnoz: Kişisel Gelişim Fantezisi” *Doğu Batı Dergisi*. Sayı 48. Sf. 11-39.
- York, Michael. 2003. *Pagan Theology-Paganism As A World Religion*. New York : New York University Press.

EK

İsim	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Düzeyi	Meslek	Yaşadığı Semt	New Age Kapsamındaki Etkinliklere Katılım
S.G.	Kadın	45	Üniversite	Astrolog	Caddebostan	Meslekî olarak etkinliklerin içinde. Danışmanlık ve eğitim veriyor.
Y.Y.	Kadın	57	Üniversite	Emekli	Beşiktaş	Zaman zaman belli bir derneğin toplantılarına katılıyor. Küçük gruplarla enerji çalışmaları yapıyor. Bitki ve şifa ilişkisi üzerine araştırmaları var.
U.K.	Kadın	38	Yüksek Lisans	Astrolog	Caddebostan	Astrolojik danışmanlık dışında yoga yapıyor. Çeşitli şifa ve enerji eğitimleri almış.
İ.E.	Kadın	52	Üniversite	Serbest Meslek	Caddebostan	Zaman zaman farklı etkinliklere katılmış. Gündelik hayatında bu tip çalışmalar yer almıyor.

A.Ç.	Erkek	29	Üniversite	Şifa Eğitmeni	Beyoğlu	Reiki eğitimi ve danışmanlığı veriyor.
Ü.Ş.	Kadın	80	Üniversite	Avukat	Göztepe	Bir dernekte spiritüel çalışmalar yapıyor. Zaman zaman çeşitli toplantılara konuşmacı olarak katılıyor.
E.L.	Erkek	58	Üniversite	Emekli	Kadıköy	Belli bir derneğin üyesi.
İ.L.	Kadın	33	Üniversite	Terapist	Zekeriyaköy	Bir merkezde şaman faaliyetlerinde bulunuyor.
E.D.	Erkek	63	Üniversite	Bankacı	Beykoz	Spiritüalist bir derneğin toplantılarına katılıyor. Dernekle bir bağı yok.
M.L.	Kadın	59	Üniversite	İşletmeci	Suadiye	Çeşitli şifa ritüellerine katılıyor ve organize ediyor.
Ü.N.	Kadın	46	Lise	Terapist / Yazar	Levent	Enerji danışmanlığı yapıyor. Tematik bir dergi çıkarıyor.
E.M.	Kadın	65	Üniversite	Emekli	Levent	Şifa uygulamaları yapıyor.

S.D.	Kadın	61	Üniversite	Emekli Öğretmen	Beykoz	Çeşitli şifa toplantılarına katılıyor.
R.K.	Kadın	45	Üniversite	Serbest Meslek	Beşiktaş	Sık olmasa da şifa etkinliklerine katılıyor.
U.L.	Erkek	25	Lise	Yaşam Koçu	Levent	Meslekî danışmanlığında <i>New Age</i> kapsamındaki öğretilerden yararlanıyor.
Z.Z.	Erkek	38	Üniversite	Danışman	Üsküdar	Konuyla gündelik hayat pratiğinde ilişkisi yok. Konunun düşünsel boyutuyla ilgili.
A.Y.	Kadın	35	Lise	Sekreter	Zekeriyaköy	Enerji çalışmaları ve melek terapisi seansları yapıyor. Takipçileri var.
L.N.	Kadın	40	Üniversite	Köpek Eğitmeni	Göztepe	Farklı alanlarda etkinlik gösteren üyesi olduğu dernek dolayısıyla bağlantılı. Konuya ilgisi sınırlı.
U.N.	Kadın	53	Üniversite	Sigortacı	Acıbadem	Spiritüalist bir derneğin toplantılarına düzenli olarak katılıyor. Derneğin öğretisi

						ile değil de, toplantıların rahatlatıcı yönüyle ilgili.
E.V.	Kadın	62	Üniversite	Emekli	Moda	Spiritüalist bir dernekte eğitimci ve yönetici. Daha büyük bir kitleye ulaşmak gibi bir hedefi var.
E.R.	Kadın	32	Yüksek Lisans	Öğretim Görevlisi	Beşiktaş	Şifa etkinliklerine katılıyor.
Ç.B.	Kadın	36	Üniversite	Sosyolog	Harbiye	Bir Uzakdoğu öğretisini benimsemiş bir derneğin eğitimlerine katılıyor.

