

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

POSTMODERN DÖNEMDE MANEVİYAT ARAYIŞI
Elif Şafak Romanları Örneği

Hasan SARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

POSTMODERN DÖNEMDE MANEVİYAT ARAYIŞI
Elif Şafak Romanları Örneği

Hasan SARI

Danışman: Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2018

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN

Üye: Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
.../.../2018

Prof. Dr. H. Mahir FİSUNOĞLU
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2018

Hasan SARI

ÖZET

POSTMODERN DÖNEMDE MANEVİYAT ARAYIŞI

Elif Şafak Romanları Örneği

Hasan SARI

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

Haziran 2018, 164 sayfa

Sanayi Devrimi ile beraber hızlanan modernleşme süreci toplumların maddi ve manevi yaşantılarını, dünyaya ve kendi varoluşlarına verdikleri anlamı etkili bir şekilde değiştirmiş, rasyonel akıl ilerleme fikri doğrultusunda en geçerli referans olmuştur. Ancak bilimsel gelişmeler, dünya savaşları ve terör saldırıları örneklerinde görüldüğü üzere hep istenen doğrultuda olmamıştır. Ayrıca 20. asırdan itibaren teknolojik gelişmelerin hızlanması ve küreselleşme olgusuyla yaşanan enformasyon devrimi, bireylerin ve toplumların hayatlarında daha önce görülmemiş değişimlere yol açmakta, dışsallaştırma faaliyeti ile nesiller boyu ilmek ilmek örülen toplumsal kurumlar yapısal dönüşüme uğramaktadır. Hızlanan zaman ve daralan mekân algıları sonucu anlam ihtiyacını gideremeyen çağ insanı, yabancılaştığı huzursuz modernliğin donuk evreninden firar edip manevi yolculuklara çıkmaya namzettir. Nitekim önceki süreçlerden ayrılmış; kesinlik ve netlik yerine çoğulluğun, bireyselliğin, göreceliğin muteber olduğu postmodern bir döneme girildiği sosyal bilimcilerce genel kabul görmektedir. Hem modern ve seküler yaşamın kazanımlarından vazgeçmeyen hem de ruhsal bütünlüğünü korumak adına otantikliğini kaybetmiş dinden medet uman çağ insanı, arafta kalarak kendi bireysel dinini eklektik bir tarzda inşa etmekte olduğu gözlenmektedir. Bu minvalde postmodernliğin Türk edebiyatında öne çıkmış isimlerinden Elif Şafak'ın Araf, Aşk ve Havva'nın Üç Kızı romanları incelenmiş, arayış bağlamında roman kahramanlarının din ve maneviyat görünümüleri analiz edilmiştir. Araştırmanın sonucunda post-seküler bir oluşumla yeni bir dindarlık tipine ve kurumsal dinden farklı maneviyat temelinde bir dinselliğe ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din, mistisizm, maneviyat, anlam arayışı, postmodern

ABSTRACT**SEARCH FOR SPIRITUALITY IN POSTMODERN ERA****The Case of Elif Şafak's Novels****HASAN SARI****Master Thesis, Department of Philosophical and Religious Sciences****Supervisor: Assoc. Professor Abdullah ÖZBOLAT****June 2018, 164 sayfa**

The modernization that has accelerated with the Industrial Revolution has effectively changed the material and spiritual lives of societies, and the meaning they give to the world and their existence, and has become the most valid reference in the direction of the idea of rational mind progress. However, as seen in the examples of world wars and terrorist attacks, scientific developments have not always been in the desired direction. In addition, the acceleration of technological developments since the 20th century and the information revolution experienced with globalization lead to unprecedented changes in the lives of individuals and societies, and social institutions formed through generations with externalization are undergoing structural transformation. Person of the age who cannot overcome their need for meaning as a result of accelerating time and declining spatial perceptions will soon escape from the frozen universe of uncomfortable modernity they have become estranged from and go on spiritual journeys. As a matter of fact, it is generally accepted by social scientists that a postmodern period that differs from previous processes, in which pluralism, individuality and relativity are dominant instead of precision and clarity. It is observed that person of the age who does not give up the achievements of the modern and secular life and appeal to the religion that has lost its authenticity in order to preserve their spiritual integrity is constructing their individual religion in an eclectic style by staying in the limbo. In this way, the novels *Araf* (Limbo), *Aşk* (Love) and *Havva'nın Üç Kızı* (Eve's Three Daughters) of Elif Şafak, who is among the names that came to the forefront in the Turkish literature of postmodernity, were examined, and the religious and spiritual appearances of novel heroes and heroines were analysed in the context of search. As a result of the research, a new religiosity type with a post-secular formation and a

spirituality based on a different morale from the organizational religion have been achieved.

Key words: Religion, spirituality, mysticism, search for meaning, postmodern



ÖN SÖZ

Bugün modern batı toplumlarında, kendine sunulan verilerle yetinmeyerek sorgulamaları neticesinde kendine ve kültürüne yabancılaşmış birey tipi yaygınlık göstermektedir. Çoğu zaman ortalama din anlayışı dışına çıkılmasa da yaşanan toplumsal süreçler diğer kurumlarda olduğu gibi din alanında da değişimi zorunlu kılmaktadır. Otantik dine hızla modernleşen ve sekülerleşen bir toplumda ne olacağına dair spekülâtif bir soruyla başlayan bu araştırma, sosyal bilimlerin objektif kriterleri ile halihazırkı durumu analiz etme niyetine dönüşmüştür. Bu konuya merak saran her araştırmacı Comte, Durkheim ve Weber okumaları ile yolları kesişecektir. Sosyolojinin kurucu babalarının da toplumsal değişimlere dini fenomenlerle açıklama getirmeye çalıştıkları konunun ne kadar merkezi ve evrensel olduğunu gösterir. Gerçekten de tarih boyunca din; devrim niteliğinde büyük atılımlara, insani mücadelelere, birlik ve dirliğe, huzur ve sükûnete yol açtığı gibi kanlı olaylara, gerginliklere, çatışma ve kavgalara, kargaşaya da sebep olarak gösterilmiştir. Din, sekülerleşme teorisi ile de akademik çevrelerde hep gündemdeki yerini korumuştur.

Sosyoloji yazınında halen tartışılrsa da önce bir sanat akımı olarak doğan postmodernizmin kültürel sahada baskın rol oynadığı ve gelinen noktada yadsınamayacağı ön kabulünden hareket edilmiştir. Postmodern edebiyatın bu dini dönüşümün izlenebileceği bir ayna olabileceği düşünülmüştür. Roman, şiir, günce türünden sanat eserlerinin yazıldığı dönemin zihniyeti ile yakından alakalı olması, edebiyat sosyolojisinin de hareket noktasını teşkil eder. Zihniyet ve dini irdeleyen, din sosyolojisi orijinli bu çalışmada aynı zamanda, araştırma malzemesi olarak edebi metinler seçildiğinden dil-din-toplum üçgeninde kurgusal kimliklerin gerçek hayatla dikotomik ilişkisi incelenmek istenmiştir.

Postmodernliğin bireysellik ve çoğulculuk yönünde gelişen, pozitivist kesinliğine karşın muğlaklığı ön plana çıkaran mantığına uygun düşeceğinden roman yazarı olarak Elif Şafak seçilmiştir. Aynı zamanda Elif Şafak; Türk toplumunun modern, seküler ve eğitilmiş sosyal kesimlerini temsil ettiği düşüncesinden hareketle küresel etkilere açık bir din algısı eserlerinde aranmıştır. Roman kahramanlarının yalnız Batı rasyonalitesiyle değil, Doğu ve Uzakdoğu mistisizmi ile de ilgili olmaları, yaşam ve din felsefelerini postmodernliğe uygun tarzda şekillendirmeleri bu araştırmanın amacı için işlevsel görülmüştür. Yazarın son dönemde birtakım politik ve kültürel tartışmalara konu edilmesi

dolayısıyla, bu durumun objektif kriterlere göre yapılan bilimsel bir araştırmanın kapsamı dışında tutulduğunu ve tezin sonucunu etkilemeyeceğini belirtmekte fayda vardır.

Bu tez çalışması biri teorik, diğeri ampirik olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Kavramsal ve kuramsal çerçeve içerisinde modernliğin, postmodernliğe; sekülerliğin postsekülerliğe evrildiği bir zemin içerisinde din, maneviyat ve anlam arayışı tartışılmıştır. Buna ek olarak manevi arayışların Türk edebiyatının yakın tarihindeki izdüşümüne göz atılmıştır. İkinci bölümde ise araştırılan obje ile etkileşim sonucunda yapılan sosyolojik analizler ayrıntılarıyla sıralanmıştır. Yazarın biyografisi verilmiş, eserleri ve bazı görüşleri üzerinde durulmuştur. Ardından incelenen Araf, Aşk ve Havva'nın Üç Kızı romanlarının kahramanları üzerinden bir arayış tipolojisi yapılmıştır. Geleneğin sorunsallaştırılması, mistisizmin büyüğü ve postmodern yaşam tarzının bireysel dini kolaylaştırması öne çıkan konular olmuştur. Son olarak, postmodern dönemde bireylerin kutsala dair tutum ve görüşlerine, toplumsal konumlanışlarına ilişkin sosyolojik çıkarımlar sıralanmıştır.

Bu tezin konusuna yönlendiren, ders ve seminerlerde ufkumu açan, her sorumu ciddiyetle cevaplayan değerli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Abdullah Özbolat'a ve tezi hazırlama sürecinin kritik dönemeçlerinde desteğini esirgemeyen, akademik anlamda çokça istifade ettiğim, özgüvenime büyük katkısı olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman'a öncelikle teşekkürlerimi sunarım. Merak ve ilgilerimi bilimsel anlamda geliştirmemi sağlayan üniversitemizin Felsefe ve Din Bilimleri öğretim üyeleri Prof. Dr. Asım Yapıcı, Prof. Dr. Kadir Albayrak ve Prof. Dr. Hasan Kayıklık hocalarıma minnet ve şükranlarımı sunarım. Hem moral hem de teknik açıdan bana yoldaşlık yapan arkadaşlarım Arş. Gör. Talip Demir ve Mehmet Ertuğrul Evyapar'ı anmadan geçemem. Bu kapsamlı ve komplike konuyu çalışmanın bir bedeli olacağının bilincinde olarak, bu bedeli benle beraber ödeyen değerli eşim ve kızlarımın hakkını ise bir ömür ödeyemeyeceğimin farkındayım.

Hasan SARI

Adana / 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vii
KISALTMALAR	xii

GİRİŞ

1. Konu ve Problem	1
2. Amaç ve Önem	5
3. Çalışmanın Kapsamı	6
4. Yöntemsel Çerçeve	9

BÖLÜM I

TEORİK ÇERÇEVE: POSTMODERNLİK, BİREYSELLEŞME VE MANEVİYAT

1.1. Modernleşme ve Postmodernlik	14
1.2. Sekülerleşme ve Post-Sekülerlik	23
1.3. Dinin Bireyselleşmesi ve Anlam Arayışı.....	27
1.4. Türk Toplumunun Modernleşmesi	32
1.5. Post-Seküler Toplumda Din ve Maneviyat.....	35
1.5.1. Hümanizmin Tasavvufi Yorumu	42
2.5.2. Hürriyetin Vazgeçilmezliği: Liberalizm.....	46
1.5.3. Bir Kesin İnançlılık Hali: Feminizm	47
1.5.4. Senkretizmden Eklektizme Yolunu Arayan İnsan.....	49
1.5.5. Mistisizmin Büyüsü	51
1.5.6. Yeni Bir Dindarlık Tipi	55
1.6. Türk Edebiyatında Manevi Arayış Konusu	61
1.6.1. Arayışlar Bağlamında Türk Edebiyatının Yakın Tarihine Bakış	61
1.6.2. İslamcı Edebiyat ve İslami romanlarda “Arayış”	63
1.6.3. Türk Romanında Kullanışlı Bir Malzeme Olarak Tasavvuf.....	65

BÖLÜM II

ELİF ŞAFAK ve ROMANLARIN SOSYOLOJİK ANALİZİ

2.1. Elif Şafak'ın Özgeçmişi.....	68
2.2. Elif Şafak'ın Eserleri ve Postmodernliğe Dair Bazı Görüşleri	69
2.3. Romanların Olay Örgüsü	73
2.3.1. Havva'nın Üç Kızı.....	73
2.3.2. Aşk.....	77
2.3.3. Araf	80
2.4. Arayış Bağlamında Roman Kahramanları	83
2.4.1. Peri – Manevi Arayışın Entelektüel Boyutu	83
2.4.2. Ella – Manevi Arayışın Tasavvufi Boyutu	88
2.4.3. Gail- Manevi Arayışın Mistik Boyutu	92
2.5. Geleneğin Eleştirisi ve Kültürel Yapıya Yabancılaşma	95
2.5.1. Havva'nın Üç Kızı: Kültüre Yabancılaşma	96
2.5.2. Aşk: Geleneğe Karşın Özgünlük	102
2.5.3. Araf: Geleneğin Kırısındaki Gençlik	108
2.6. Bireysel Arayışın Özgeci Mistik Yönelimi ve Sıradışı Anlatıların Çekim Gücü..	112
2.6.1. Mistik Düşünce	112
2.6.2. Bireysel Dinin Özgeciliği	120
2.6.3. Doğa Üstü Varlıklar.....	120
2.6.4. Fal, Büyü ve Medyumluk	125
2.6.5. Bir Süper Kahraman: Şems	126
2.6.6. Anlam Arayışı ve Tasavvuf.....	130
2.7. İnanç Çıkmazına Çare Olarak Postmodern Kültür ya da Seküler İlgisizlik	132
2.7.1. Sosyo-Ekonomik Statünün Belirleyiciliği	134
2.7.2. Dinler Arasılık & Dinler Üstülük	136
2.7.3. Kültürel Çoğulculuk	138
2.7.4. Din Dışı Maneviyat.....	140
2.7.5. Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişim.....	143
2.7.6. Postmodern Yaşam Tarzı.....	144
2.7.7. Katı Dindarlık Yerine Çoğulcu Dinsellik	146
SONUÇ	151

KAYNAKÇA.....	157
ÖZGEÇMİŞ	164



KISALTMALAR

akt.	Aktaran
bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
d.	Doğum
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	hazırlayan
md.	Madde
Prof.	Profesör
TCK	Türk Ceza Kanunu
TDK	Türk Dil Kurumu
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

1. Konu ve Problem

Roman çağdaş formuyla Batı Avrupa’da ortaya çıktığı günden beri toplumun nabzını tutan bir edebi ürün olmuştur. İnsanlar arası ilişkileri tüm yönleri ile, mahremiyet sınırlarını da aşacak şekilde yansıtmıştır. Özellikle de insanların göz önünde sergilenen eylemleri dışında gizlenen gerçekleri, romancı aşıkâr eder. Çünkü onun tanrısal bir hâkim bakışı vardır, evlerin damlarını kaldırıp içindekilere vakıf olurken sahne önü kadar sahne arkasında olup bitenler de onun gözünden kaçmaz. Bu sebepten bir roman yazarının anlattıkları herhangi bir fenomenin sosyolojik tahlili açısından önemli görülmelidir.

Roman yazarı anlattıklarını önce zihninde kurgular, onu belli bir kültür dili aracılığıyla kâğıda aktarır. Ancak burada içinde doğup büyüdüğü, hayatı boyunca görüp tecrübe ettiği bir evrenden istifade eder. Kendisini ve çevresini belirli bir kültürel perspektiften gözlemleyen yazarın yaşanan gerçekliği objektif şekilde okuyucuya aktarma misyonu da yoktur. Toplumsal değişme ve bu değişim sürecinde gerçekleşen kimlik arayışının roman kurgusu içinde nasıl oluşturulduğu ve bunun sosyolojik açıdan nasıl çözümleneceği zorlu bir çalışmayı da beraberinde getirecektir.

Romancı; yaşamın farklı maddi, sosyal, siyasal, ekonomik ve soyut yanlarına tanık olan kişidir. İşte roman türünün bu çalışmayı ilgilendiren yönü; yazarın belli bir toplumsal görünümü, insanların maddi ve manevi arayışlarını anlatmış olması; bunu yaparken dini değişimin sebep ve sonuçlarının analizini mümkün kılacak veriler sunmasıdır. Böylelikle kurgu içerisinden doğan ve metnin beslendiği kaynaklar itibarıyla tarihe tanıklık etmesini gerektiren sebepler neticesinde, roman sanatı sosyolojik incelemeye malzeme olmuştur.

Stendhal’a göre roman, “*uzun bir yolda gezdirilen ayna*” gibidir. Recaizade ise hayatların romanlara dönüştüğü gibi, romanların da hayatlara esin kaynağı olacağını vurgular. Livaneli’nin deyişiyle “*kurgunun hayattan daha gerçek hatta bazı insan hallerini anlamak için gerçeği anlamanın tek yolu olduğu*” söylenebilir (2013). Romancının başlıca amacı hayatın anlamını ortaya koymaktır. Toplumun nabzını tutan kurgu yazarları, her ne kadar kendi kültürel kalıpları içinden yazın üretseler de insanlığın zamanı ve mekânı aşan sorunlarını ele aldıklarından nihayetinde evrensel romancı sayılmışlardır. Romancının başlıca amacı insanların hayatlarını daha değerli kılacak anlamlandırma ihtiyacını karşılamaktır. Roman bir dil ve kültür meselesi olduğu kadar

bir varoluş meselesi sayılmalıdır. Nitekim romanın tarihi, Batı’da hümanizm ile bir tutulmaktadır. Ayrıca edebi sanatlar içinde, tüm yönleriyle sosyolojiye kaynaklık potansiyeli taşıyan tür roman olmuştur.

Batı toplumlarının geçirdiği toplumsal değişimlere tanıklık edilmesi ve bir ifade imkânı olarak yeni fikir ve düşüncelerin geniş halk kitlelerine yayılması açısından düşünüldüğünde, romanın edebiyattaki yeri doldurulamaz. Dostoyevsky ya da Tolstoy okunmadan Rus toplumunun toplumsal yapısı anlaşılamayacağı gibi, Stendhal ve Balzac olmadan Fransa tarihi tam anlamıyla kavranamaz. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sancıları ve toplumsal yapımızın dönüşümü, Yakup Kadri ve Ahmet Hamdi romanlarında etüt edilebilir. İnsanların tükettiği ölçüde varlık iddia ettiği, kurumsal yapılara bağlı kalınmadan bireysel dünyaların kurulabildiği, hakikat iddialarının pazara çıktığı, çoğulcu postmodern kültüre eklenmiş Türkiye’yi anlamak isteyen bir sosyal çalışmacı ise Elif Şafak romanlarına dokunmak durumundadır. Elif Şafak romanları bu anlamda monotonluğu, klişe yaşam tarzlarını, verili toplumsal rolleri aşmıştır. Ritzer’in ifadesi ile “büyüsü bozulmuş dünyayı büyülemek” amacı gütmüştür (2016).

Bu minvalde araştırmanın ilgilendiği problem “*dinin geleneksel formlarının günümüzün modern toplumlarında hangi biçimleri aldığı*”dır. Detaylandırılacak olunursa:

- Küreselleşme, sekülerleşme, bireyselleşme gibi dini yaşamı doğrudan etkileyen süreçlere eğitilmiş, modern, batılı birey ne tür tepkiler geliştirmiştir?
- Artan refaha ve görece konfora rağmen insanlar neden manevi arayışlara girerler?
- Postmodern süreçte insanların çevrecilik, kadın hakları, demokrasi gibi temel değerlere dayanarak geliştirdikleri (ortalama modern batılı insanda gözlenen) seküler bir inanç sistemi -seküler maneviyat arayışı- kurumsal dinlere alternatif olur mu?
- Kendi modernleşme dinamiklerine sahip Türk toplumu, kültür tarihi açısından ilk kez görülen bu olgulardan ne yönde etkilenmektedir?

Bu soruların cevabını bulmak adına mutlak akılcılığa ve katı maddeciliğe postmodern tepkileri göz önüne alarak Elif Şafak’ın romanları ve özelde “*roman kahramanları*” araştırma alanı olarak seçilmiştir.

Çalışmanın konusu; dinin yeni formlara büründüğü, küreselleşme ve teknolojinin inkâr edilemez sonuçları ile kültürel alanın değişimini zorunlu kılan postmodern zaman diliminde modern, seküler bireylerin manevi arayışlarıdır. Öyle ki rasyonelleşmiş bir toplumda birey (hep) daha iyisi olabileceği kanısına sahiptir. Kişilerin anlam dünyaları açısından “yeni” olanın cezbe ediciliği, hâlihazır durumdan uzaklaşılmasına sebep olsa da zihinsel arka planda yer alan mükemmellik duygusu kişiyi arayışa iter. Kendine, topluma, doğaya yabancılaşmış insanlar modern çağın hemen her döneminde sanat eserlerinin konusu olmuştur. Tatminsizlik ve memnuniyetsizlik adeta modern insanın kişiliğinin bir parçası olmuştur. Bu durumun başka bir sonucu da “*daha arzulananı bir yaşama kaçış-fırar*”dır. Mesela işini beğenmeyen meslek erbabı, eşini beğenmeyip boşanan birey, daha iyisini bulmak için göç eden aile, siyasetini beğenmeyip parti değiştiren milletvekili toplumumuzda olağan durumlar olarak algılanır olmuştur. Arayış ile kaçış arasındaki farkı “*aktif umut*” olarak değerlendirirsek Elif Şafak romanlarının kahramanları, içlerindeki manevi boşluğu doldurma adına nasıl yolculuklara çıkar, hangi geleneklerden beslenir, ne tür çareler üretirler? Bu sorular aynı zamanda Türk toplumunun modern, eğitilmiş, dışa dönük, seküler kesiminin inanç ihtiyacını nasıl karşıladığını önemsemek anlamına gelir.

Geleneksel dini inançların uğradığı değişime etki eden sosyal süreçler, modern Türk insanının din olgusuna bakışını ne yönde yapılandırmaktadır? Yeniçağın zihniyet paradigması ile Türk toplumunun tarihsel sürekliliği hangi konularda çatışmakta, hangi konularda uzlaşma potansiyeli taşımaktadır? Bu tartışma Türk toplumunun gelecek vizyonu ve toplumsal bütünleşme ihtiyacı için büyük önem arz eder. Aynı zamanda bu konuyu sorunsallaştırmak, genel anlamda seküler bireyin inanç bakışının postmodern kültür ve hızlı “küyerelleşme”lerden nasıl etkilendiği konusunda aydınlatıcı olacaktır. Ayrıca çalışmada konu edinilen roman kahramanlarının inanç konusunda kabullenici pasif bir tutum mu, yoksa inşacı aktif bir tutum mu sergilediklerini ortaya çıkarmak; eğitilmiş, modern Türk insanının dini yöneliminin açıklanmasında sağlam veriler sağlayacaktır.

Tezin adına bakılarak iki türlü “*niçin*” sorusu üretilebilir. Birincisi “*Niçin maneviyat?*” sorusudur. Buna kısaca, kavramın kapsamının “tüm ruhsal olguları kapsayacak kadar geniş” olduğu cevabı verilebilir. Dinin dışsallaştırılan yüzünü etkileyen içkin dinamiklerin toplamı olarak da tanımlayabileceğimiz maneviyat, oldukça geniş bir alana denk gelmektedir. Dinin ruhani, mistik tarafını vurgulamak için “manevi” terimini

kullanmak daha doğrudur. Zira “dini” sözcüğü insanların zihninde daha yerleşik ve kurumsal bir yapıyı çağrıştırmaktadır.

İkinci olarak “*Niçin Elif Şafak?*” diye sorulabilir ki buna verilecek çok sayıda cevap bulunmaktadır. Öncelikle yazar “*şimdilik buradayım*” felsefesini somut olarak yaşayan biridir. Birçok insanın tüm yaşamında göremeyeceği kadar ülkeyi ve farklı kültürleri o, çocuk yaşlarda müşahade etmiştir. Bugün Londra’dadır; fakat yarın, yüreği ve kişisel zorunlulukları romancıyı nereye götürür, bilinmez. Roman kahramanları da tıpkı yazar gibi çeşitli sebeplerden farklı kültürleri birbirine bağlayacak şekilde sürekli hareket halindedir. Küreselleşmenin Türk edebiyatına reel bir yansıması olarak düşünülen Elif Şafak’ın romanları, yazarın rizomatik (yersiz yurtsuz) imajından dolayı tercih edilmiştir. Mutlak akılcılığa ve katı maddeciliğe postmodern tepkiler de göz önüne alınarak Elif Şafak’ın romanları ve özelde “roman kahramanları” bu araştırmanın nesnesi olarak seçilmiştir. Elif Şafak’ın hem öz yaşam öyküsü hem de kaleminden çıkan kurgu karakterler, çağdaş insanın din kurumunu sorgulaması ve seküler zihnin maneviyat anlayışı ile yakından alakalı olmalıdır. Üstelik o analizi yapılmak istenen eğitilmiş, modern, seküler sosyo-kültürel kesimin manevi arayışlarını ve kültürel anlamda beslendikleri kaynakları kitaplarına konu edinen bir yazardır.

Elif Şafak eserlerinde ele aldığı konulardan ve gazete yazılarından anlaşıldığı kadarıyla toplumsal meselelere duyarlılığı olan bir entelektüeldir. Ayrıca akademide ihtisas yaptığı alanlar yazarlık yönünü besler. Çalışmada önemsenen “*kültür karmaşası*” durumunun Elif Şafak romanlarında kişilik karmaşası olarak yansıdığı düşünüldüğünde Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet rejimlerinin bir sonuç çıktısını bu kitaplardan almak mümkün olacaktır. Böylece Tanzimat süreciyle başlayıp halen batılılaşmakta olan seküler Türk insanının kafa karışıklığı, kendi kültürü ile evrensel kodlara sahip olduğu iddiasındaki batılı kültür arasındaki sıkışmışlığı, “*Neye inanmalıyım, neden inanmalıyım?*” sorularına bulduğu pratik çözümler tasvir ve tahlil edilebilecektir.

Türk toplumunun dini algılayış ve yaşayış boyutunda derin izler bırakan tasavvuf geleneği de yazarın hem akademik çalışma konusu hem de kullandığı üsluptan anlaşılacağı üzere romanlarının başlıca unsurudur. Türkiye’de dini konuları açıklamak isteyen araştırmacılar için modernleşme meselesinin yanında mistisizm ve tasavvuf, ihmal edilmemesi gereken fenomenler olduğu açıktır. İnsanların kültürel çevrelerindeki çelişkileri aşmak için doğu mistisizmine yöneldiği Elif Şafak’ın romanlarında olduğu gibi daha birçok yerli ve yabancı romanda, televizyon dizilerinde, sinemada gözlemlenebilen bir olgudur. Türkiye’nin tarihi köklerinde zaten var olan bu mistik (aynı zamanda

bugünlerde dijital) yönelim, bu araştırma için Elif Şafak'ın beslendiği kaynaklardan en önemlisidir.

Her ne kadar küresel bir ortamdan bahsedilse de Batı'nın muteber bulmadığı bir kültürel fenomenin, bütün dünyada dolaşıma girme imkânı sorgulanmaktadır. Mevlâna öğretisinde somut olarak görüldüğü gibi Batılı modern bilinç, başkasına ait olan değerleri kendi hayatlarında tecrübî olarak yaşayıp bunu sanat ve kültür aracılığıyla, tekrar hedef kitleye sunabilme meziyeti gösterir. Aynı sonuçları doğurmasa da Calvinist-Protestan ahlakın çileciliğinin benzeri, tasavvuf felsefesinde de görüldüğünden, bir kurtuluş reçetesi olarak Anadolu'nun mistik otantikliği batılı modern bireylerin anlam dünyasında karşılık bulmuştur. Elif Şafak örneğinde olduğu gibi romancılar, küreselleşmenin nimetlerinden yararlanarak Uzakdoğu felsefesini, İslam hoşgörüsü ve çağdaş Batı romantizmi ile harmanlayarak eklektik bir tarzda tüketim alanına (piyasaya) sunmaktadır. Romanların satış grafiklerinden anlaşıldığına göre, insanların bu tarz bir mistik dünyaya ilgili olmaktan öte bunu ihtiyaç kabilinden değerlendirdikleri, Luckmann'ın “*Görünmeyen Din*” metaforu doğrultusunda açıklanabilecektir (2016).

2. Amaç ve Önem

Romancı, yaşamın maddi, sosyal, siyasal, ekonomik ve soyut yanlarını metne yansıtan bir sanat işçisidir. İşte sosyologun ilgi alanına giren husus; yazarın “*toplumsal görünümü*”, çağ insanının maddi ve manevi varoluşunu; tarihe tanıklık eden bir gözlemci titizliği ile gelecek kuşaklara bırakılan bir vesika gibi sayfalara yansıtmış olmasıdır. Elif Şafak, roman kahramanları aracılığıyla gelenek ile modernitenin, modernite ile postmodernitenin karşılaştığı noktada tarihe nasıl bir not düşmüştür? Tarih ve kültürden beslendiği açık olan bir romancının eserleri, modern çağın paradigmatları ile popüler halk kültürünün ortaklaştığı bir zeminde, sosyoloji disiplininin küresel ve yerel etkileri ölçmesi açısından önemli görülmelidir. Bu araştırmayla, Elif Şafak'ın ve roman kahramanları özelinde modernizmin kodladığı yaşam tarzına Türk insanının verdiği postmodern tepkilerin dinsel bağlamında analiz edilmesi amaçlanmaktadır.

Roman kahramanları için mekânsal sınırlamalar kalıcı olmaz. Tıpkı Elif Şafak gibi, kahramanları da kolaylıkla yer değiştirmektedirler. Kültürel etkilerden aynı kolaylıkta sıyrılmasalar bile tebdil-i mekândaki ferahlığı, manevi arayışlarına zemin yaptıkları görülür. Özellikle seçilmiş bazı karakterlerin her gittikleri yerde aradıkları hakikate biraz daha yaklaştıkları gözlemlenir. Bu açıdan mekân Elif Şafak romanlarında

oldukça işlevseldir. Ruhani atmosferi okurun zihninde oluşturmak için kimi zaman mezarlık, kimi zaman tekke, kimi zamanda rüya gibi hayali mekânlar kullanılır. Bu araştırmayla Elif Şafak'ın roman kahramanları inanç tutumlarına göre sınıflandırılmış, kullanılan mekân ve zamana özgü motiflerin roman aynasına yansıyan toplumsal anlam ve değeri incelenmiştir. Ele alınan karakterler üzerinden “*ne idik, ne olduk, ne olacağız*” sorunsalına, seküler toplum kesimlerinin ürettiği cevapları tespit etme imkânı aranmıştır. “*Müslümanlığın dikey farklılaşması*” (Ocak, 2008); eğitilmiş, modern, seküler toplum kesiminin, diğer halk katmanlarından İslam'ı algılayış, yorumlayış ve yaşayış biçimleriyle farklılaşması örneklerle betimlenmiştir. Bu araştırmayla Elif Şafak roman kahramanlarının manevi özelliklerinden yola çıkılarak bir arayış tarifi ortaya konmak istenmiştir.

Yazarın ülkesini ve insanlarını hem içeriden hem dışarıdan gözlemleyen kültürel birikimi, eserleri ve dahi hayat hikâyesi incelendiğinde anlaşılabilen bir özelliğidir. Hacı Bektaş'tan Yunus Emre'den Türk insanının anladığı ile bir İngiliz vatandaşının anladığı aynı olmayacağı aşikârdır. İşte Elif Şafak'ın özgünlüğü, bu iki bakışın sentezini gerçekleştirecek sosyo-kültürel potansiyele sahip olmasında aranmalıdır. Halit Ziya “*Hayatlar romanları değil, romanlar hayatları yapıyor.*” der. Bu çalışmada birçok okurun dünya görüşünü ve anlam dünyasını inşa etmede araştırma konusu olan romanların ve benzeri eserlerin etkisi birincil önemde görülmektedir.

3. Çalışmanın Kapsamı

Elif Şafak romanları üzerine edebiyat başta olmak üzere diğer bazı disiplinlerde çalışmalar mevcuttur. Bu araştırmanın özgün yönünü teşkil edecek olan ise, disiplinler arasıdır. Teoloji, Sosyoloji ve Edebiyat disiplinlerinin kesiştiği noktada, “*seküler bireyin manevi arayışı*” bağlamında, Elif Şafak romanlarının içerik analizinin yapılması bu çalışmanın temel iddiasını oluşturur. Maneviyatın modern-seküler görünümü alışageldik din formlarını aştığından, ayrıca bireylerin günlük yaşamlarındaki psikolojik durumlarından etkilendiğinden, yapılmak istenen analizi güçleştirmektedir. Öyle ki tümel yargıların çıkarılması birçok parametrenin dikkate alınması ile mümkün olacaktır. Bu zorluk, araştırmanın dikey ve yatay planda sınırlandırılmasını mecbur kılmıştır. Bundan dolayı yazarın eserleri arasından ontolojik anlamda dini düşünceyi temel mesele olarak irdeleyen *Araf*, *Aşk* ve *Havva'nın Üç Kızı* adlı romanlar seçilmiştir. Bu romanlarda vitrine çıkartılan karakterler yaşamlarını huzursuz, anlamsız, uyumsuz bir şekilde sürdürürken

içten ve dıştan gelen birtakım saiklerin etkisiyle arayışa çıkarlar. Peşinde oldukları mana, büyük ölçüde modernitenin sebep olduğu enfusi ve afaki evrenin yabancılığını giderecek, varoluşun sırlarını kendilerine ayan kılacak bir aydınlanma olmalıdır. Buradan hareketle araştırmanın problematiği, belli bir sosyal çevreden gelen insanın (seküler, modern, eğitilmiş), belli bir zaman diliminde (geç modern dönem) manevi arayışa çıkmalarının psiko-sosyal gerekçeleridir.

Spesifik olarak Elif Şafak romanları, din sosyolojisi bağlamında çalışılmamıştır. Bu araştırmaya başlandıktan sonra Muhammed Ali Özdoğan'ın 2017 yılında hazırlanan *“Çağdaş Türk Romanında Mevlâna'nın Postmodern Bir Tüketim Unsuru Olarak Kullanılması”* adlı yüksek lisans tez çalışması ile karşılaşmıştır. Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında hazırlanan tez, odağında Mevlâna olan üç farklı yazarın romanları üzerinedir. Özdoğan'ın çalışmasında, Elif Şafak romanlarından yalnız *“Aşk”* romanı postmodern tüketim yönüyle ele alınmıştır. Bununla beraber postmodern çağda manevi arayışı yakından ilgilendiren verilere rastlanmıştır (Özdoğan, 2017).

“Elif Şafak'ın Romanlarında ve Kitaplaşmış Eserlerinde Din-Tasavvuf ve İnançlar” (2011) adıyla Esra Akpınar'ın ve *“Elif Şafak'ın Romanlarında Mistik Öğeler”* (2011) adıyla Gazal Battal'ın Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim dalında yaptıkları çalışmalar konumuzu ilgilendiriyor olsa da romanlar sosyoloji perspektifinden irdelenmemiştir. Üstelik araştırmalar, tarih itibarıyla yazarın *“Havva'nın Üç Kızı”*, *“Araf”*, *“Ustam ve Ben”* gibi birtakım eserlerini kapsamamaktadır.

Din sosyolojisi alanında bu çalışmanın konusuna yakın konularda benzer metin çalışmaları vardır. Kenan Çayır'ın *“Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat”* (2015) adıyla yaptığı nitel çalışma örnek gösterilebilir. Kenan Çayır, çalışmasında farklı yazarlara ait üç roman üzerinden Türkiye'de İslami söylemin değişim ve gelişim sürecine dikkat çeker. Aliye Çınar'ın *“Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış”* adlı kitabında ise Elif Şafak'ın *“Aşk”* romanında geçen bazı bölümlerin analizi yapılmaktadır (Çınar, 2009).

Neticede Elif Şafak'ın eserleri üzerine birçok tez yazıldığı ama bunların çok azının odağında bu çalışmanın konusu olan manevi arayışlara değindiği görülmüştür. Üstelik bu tez çalışmalarının ezici çoğunluğu Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının marifetiyle yapılanlar oluşturmaktadır. Ülkemizde yeni filizlenen edebiyat sosyolojisine teolojik bir açılım getiren bu akademik araştırma, bu kulvarda yapılacak başka araştırmalara da mütevazı bir başlangıç niyeti taşımaktadır.

Ayrıca halen dünyada bir kavram olarak ciddi akademik tartışmalara konu olan postmodernliğin, ülkemizde yeterince tartışılmadığı ve anlaşılmadığı ön kabulünden hareketle bir yazarın postmodern edebiyat marifetiyle okuyucuya ilettiği kültürel unsurlar irdelenmiş; rölativitenin, çoğulculuğun, öznelleşmenin, metalaşmanın incelenen romanlarla ilgisi araştırılmıştır. Bu bağlamda yeni sekülerleşme tezlerinden post-sekülerliğe atıfla yeni dinselilik formları ve dinin kamusal görünürlüğünün tasvirine dayalı anlatılar aranmıştır.

Bu tez çalışması biri teorik, diğeri uygulamaya dönük olmak üzere iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde maneviyat arayışına neden olan toplumsal değişim dinamikleri, modernlik ve postmodernlik temelinde tartışılmıştır. Modernitenin din ve toplumsal yaşayışımız üzerinde bıraktığı derin etkiler, konunun uzmanı din sosyologları perspektifinden teorik olarak ortaya konulmuştur. Türk modernleşmesinde ve dolayısıyla Elif Şafak romanlarında iz bırakan ve 1980 sonrası dönemde kendini iyiden iyiye hissettiren düşünce ekolleri üzerinde durulmuştur. Modernizmin düşünömselliği ile kendi içerisinde eleştirilere maruz kalması sonucu bir dönüşüm hali olan postmodernizm ve dinin bireyselleşmesi olgusu, bu bölümde değinilen diğeri önemli konulardır.

Seküler bireyin maneviyat ihtiyacının sonucu olduğuna inanılan “*arayış*” olgusu birinci bölümün diğeri bir unsurudur. Post-seküler toplumda manevi yönelimlere neden ihtiyaç duyulduğu ve din kurumuna neler olduğu, tasavvuf geleneğinin keşfedilerek yeniçağ insanının beklentilerine uygun hale getirilişi betimlenmiş, “*büyük karmaşa*” olarak nitelenen (Taylor, 2014) postsekülerliğe has bir dindarlık tipi üzerinde durulmuştur. Ardından Türk Edebiyatının yakın tarihine kısa bir bakış atılarak Türk romanında arayışın izleri sürölmek istenmiştir. Ayrıca İslamcı edebiyatın manevi arayışta olanlara, tek yol çizen hidayetçi misyonuna dikkat çekilmiştir.

Eserlerin sosyolojik analizini içeren son bölüme Elif Şafak’ın biyografisi aktararak başlanmış, onun öz yaşam hikâyesi ve gazete yazılarından çalışmanın konusuna ilişkin çıkarsamalar sağlanmış, belli başlı bazı görüşleri irdelenmiştir. İncelenen üç romanın olay örgüleri aktarılıp araştırma nesnesi olan roman kahramanlarının dini tutum ve düşönceleri manevi arayışlarına göre sınıflandırılmıştır. Teorik çerçeveye uygun olarak roman kişilerini arayışa iten sebepler, bu arayışın niteliği ve yaşanan bireysel değişimlerin toplumsal sonuçları yorumlanmıştır. Bu bölümde romandan alıntılanan cümleler ışığında geleneğin eleştirisi, mistisizimin cezbediciliği ve postmodern zihniyetin dine etkisi konularına yer ayrılmış, toplumsal süreçler ile bireysel

yönelimlerin dikotomik etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın nihayetinde yapılan çıkarsamaların sıralanmasıyla sonuç bölümü oluşturulmuştur.

4. Yöntemsel Çerçeve

Bir problemin çözüme kavuşması için öncelikle sağlıklı bir metodolojinin uygulanması, ardından doğru ve etkili bir dille tezin sunulması gerekir. Bu çalışmada benimsenen araştırma tekniği ise nitel yöntemdir. Edebi metinlerin sosyolojik bağlamından hareketle Elif Şafak romanlarının içerik analizi yapılmıştır. Postmodern kuram ve fenomenoloji tahlil aracı olarak kullanılmıştır. Literatür taraması ile çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi çizilmiştir. Eserlerde tespit edilen ve analizi yapılan mesajların çözümlenmesi noktasında hermenötik yaklaşım benimsenmiştir. Postmodern dönemi anlatmak için Ritzer'in "*Sosyoloji Kuramları*" kitabı, maneviyat arayışını anlatmak içinse Batson'ın "*Birey ve Din*" adlı sosyo-psikolojik araştırması kaynak olarak öne çıkmıştır. Kavramların tanımları için Kirman'ın "*Din Sosyolojisi Sözlüğü*" kullanılmıştır.

Çalışmanın güvenilirlik ve geçerliliği de önemsenen bir diğer husustur. Üzerinde araştırma yürütülen eserler, son dönem Türk edebiyatında çok tartışılan, geniş bir okur kitlesi tarafından tüketildiğinden yüksek satış rakamlarına ulaşan popüler romanlardır. Herkesin rahatlıkla ulaşabileceği bu kitapların mahiyeti ve üzerinde çokça söz söylenmiş olması araştırmanın güvenilirliğini test etmeye olanak sağlar. Tezin ana teması olan "*manevi arayışlar*" olgusuna zemin oluşturan sekülerleşme, halk inançları bağlamında geleneksellik ve postmodernliğin dini boyutları konuları için Türkiye'de ve dünyada uzman akademisyenlerin görüşlerine başvurulmuştur.

Burada incelenen romanların da dâhil olduğu postmodern edebiyat araştırma konusu yapılmamış, postmodernitenin kendisi ve eserler üzerindeki sosyo-kültürel tesirleri analiz edilecektir. Şüphesiz postmodern kodlar roman sanatına çeşitli açılımlar getirmiş ve uygulanan pastiş, metinler arasılık, üst kurmaca (Sazyek, 2002) gibi yöntemler Elif Şafak romanlarının kurgusal sunumunda belirleyici olmuştur. Ancak aranacak roman motifleri; kişilerin çevresindeki kültürel değişmeler, zihniyet konumlanışları, yaşam tarzları, dini tecrübeler, zamanın ve mekânın algılanışı vb. sosyo-psikolojik durumlardır.

Bu çalışmada öncelikle sosyoloji sahasında büyük yankısı olan postmodernizm kuramından hareket edilmiş ve dinin 21. yüzyıldaki doğasının izleri sürülmek istenmiştir.

Postmodernite, Harvey'in "*Postmodernliğin Durumu*" ve Frederic Jameson'un "*Geç Kapitalizmin Mantiğı*" adlı kitaplarında ifadesini bulan kültürel okuma çerçevesinde (Ritzer & Stepnisky, 2014) değerlendirilmektedir. Tezin adında yer alan dönem ifadesi ise Giddens'in modernliğin sonuçlarının radikalleştiği dönem söyleminden mülhem kullanılmıştır. Postmodernliğin -bazı özelliklerini muhafaza etse de- modernlikten farklılaşan bir "*geçiş dönemi*" olduğu düşüncesine dayanılmaktadır.

Kuramın genişliği meselesi, aynı zamanda çalışmanın sınırlılıkları içerisinde değerlendirilebilecek bir sorunu da ortaya çıkarır. Bu da Elif Şafak roman kişilerinin inanç faktörüne etki eden postmodernlik olgusunun birçok toplumsal kavramla ilişkili olması ve konunun geniş bir perspektifle ele alınma zorunluluğudur. Yazarların amacı çoğunlukla okurları mantıklı, nedenleri sağlam argümanla kazanmaktan çok, şoke edip şaşırtmak olduğu için birbiri ile bağlantısı olmayan hatta ters görünen olgular kolaj şeklinde bir araya getirilmiştir. Ritzer'e göre postmodern toplumsal kuram biçem olarak da akademik değil edebidir (2016, s. 124). Nitekim modern mantığa uygun olarak çizilen net sınırlar, postmodern kuramı önceleyen akademisyenlerden önce romancılar için geçersiz kılınmıştır.

Çalışma da ikincil olarak yorumlayıcı sosyoloji, yapısalcılık ve sembolik etkileşimciliğin bir sentezi olarak görülen Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın fenomenolojisinden yararlanılmıştır. Fenomenoloji tıpkı postmodernizm kuramı gibi tek bir gerçeklik yerine çoklu gerçeklikler olduğunu vurgular. Her insan, kendisi tarafından nesnel gerçekliğin yansıması olarak kabul edilen bir gerçeklik görünümüne sahiptir (Poloma, 1993, s. 265). Nitekim sosyolojinin görevi de "*inşa edilen bu toplumsal gerçekliği*" resmin bütününe okuyabilmek ve tanımlayabilmek adına karmaşık kültürel kodları çözümlemek olmalıdır.

Elif Şafak'ın 2018 itibariyle 10'u roman olmak üzere yayımlanmış 17 kitabı bulunmaktadır. Birbirini tamamlayan dini şemalar taşımış olsalar bile yazarın tüm romanlarının ve roman karakterlerinin analizinin yapılması derinlemesine bir tez çalışmasını aşacak boyutta olduğu için içlerinden mistik yönelimli başkahramanların öne çıktığı "*Aşk*", "*Araf*" ve "*Havva'nın Üç Kızı*" romanlarına odaklanılmıştır. Bu romanların ortak noktasının farklı boyutlarda olsa da "*manevi arayış*" olduğu tespiti yapılabilir.

Üç kitabın da öncelik verilen başkahramanlarının kadın olması romanların bir başka benzer özelliğidir.¹ Araştırma bir toplumsal cinsiyet araştırması olmasa da

¹ Yazarın diğer bir romanı Pinhan'da başkarakter çift cinsiyetlidir ve romanın sonunda kadın kimliğinin baskın geldiği görülür.

ülkemizde sekülerleşme ve modernleşmenin katalizörünün kadına bakışla yakından ilgili olduğu yönündeki değerlendirmeler ve yazarın kadın psikolojisini ruhsal yönelimlerde işlevsel olarak kullanmış olduğu gerçeği, “*toplumsal cinsiyet ve din*” konusunu bu araştırmanın sahası içine ikincil olarak çekmektedir.

Türkiye de elle tutulur birkaç metin analizi yöntem çalışmasından birinin Elif Şafak’ın babası Nuri Bilgin’e ait olduğu gerçeği araştırmanın sonuçlarını etkileyecek bir veri olmasa da yazarın entelektüel birikimi olan bir çevreden geldiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bununla beraber içerik analizi tekniği kullanılarak roman kahramanlarının söylemleri araştırma konusu dâhilinde incelenmiştir. Böylelikle Türk okuru tarafından ilgi gören bu eserlerin kültürel kodları çözülmek, seküler-modern insanın ruhsal yönelimi deşifre edilmek istenmiştir. Elde edilen verilerin hâsılası kategorileştirilmiş, nitel bir araştırmada olması gereken yorumsamayla tümevarımsal çıkarımlara ulaşılmıştır.

Keskin’in aktardığına göre Gadamer, Hermeneutik tecrübeyi anlamak için konuşmanın, yani dilin temelini anlaşılmaması gerektiğini söyler. Keskin’in Gadamer’den aktardığına göre bir metni anlamak, her durumda bir yorumdur ve tüm yorum bir dil ortamında gerçekleşir. Dil, kendisiyle birlikte sadece kültürü değil her şeyi taşır. Dil varlığın ve bilginin evrensel modu olduğundan, insanlar dünya hatta kendileri hakkında dil vasıtasıyla bilgi sahibi olurlar. Eğer bize dünyayı dil veriyorsa dili bize veren de dünyadır (2014, s. 135). Bu diyalektik roman kahramanlarının arayışlarında ayyuka çıkar. Kişiler dil ile kültürel alışverişlerde bulunur yeni insanlarla tanışır, onlarla özdeşleşir, kendilerine yeni dünyalar kurarlar. Romanlarda kişiler (bir başka açıdan yazar) iç ve dış etmenlere, dilden yapılan bir düşünce evinde konumlanarak karşılık verir. Aslında Elif Şafak’ın konumlandığı fildişi kuleden yansıyan; feminizmin, liberalizmin, hümanizmin ve mistisizmin yorumsanmasıdır.

Kirman’a göre modern olarak adlandırılan insanlar, son derece rasyonel oldukları ve seküler bir tutumla dine karşı olumsuz duygularla sosyalle oldukları için herhangi bir dini geleneğe ait olmaksızın inanmaya veya anlam ihtiyacını gidermek arzusuyla çeşitli arayışlara yönelebilmektedir (2005, s. 25). Buradan hareketle Kirman ve Baloglu’nun “*yeni dindarlık formları*” (2012) kavramıyla Özbolat’ın “*yüzeyselleşen dindarlığa karşı yaygınlaşan dinsellik*” söylemi (2017) bu çalışmanın birincil referans noktalarını oluşturmaktadır. Davie’in “*ait olmadan inanma*”, Fuller’in “*dindar değil ama inançlı*”, Luckmann’ın “*görünmeyen din*” kavramları modern toplumda dinin farklı formlarda ortaya çıktığını gösteren benzer kavramlaştırma denemeleridir (Bayer, 2010). Geleneğin

yeniden harmanlanması, modernlik ve sekülerlik ile senteze kavuşması anlamına gelen Göle'ye ait “*toplumun melez desenleri*” (2000), incelemede diğer bir referans noktasını oluşturur.

Bu tezin araştırma konusu olan modern toplumda dinin geçirdiği değişikliklerin ve maneviyat arayışlarının, bireyin sosyal çevresindeki farklılaşmalardan ne şekilde etkilendiği üzerine, öncelikle sosyolojinin kurucu isimleri olan Comte, Durkheim ve Weber kafa yormuşlardır. Yakın dönem sosyoloji tarihinde bu konuya ilgi duyan sosyal bilimcilerden Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın eserleri, çalışmamızın teorik çerçevesinde en çok yararlanılacak kaynaklar arasında olacaktır.

“*Seküler insanın maneviyat arayışı ve dini yönelimi*” konusuna iki yönden bakmak gerekirse ilki modernleşme ve sekülerleşme kavramları temelinde sosyoloji disiplini orijinlidir. Modern çağda yaşamış ve yaşamakta olan ve sekülerleşme olgusundan kendi yaşamında etkilenmiş tüm sosyologlar, bahsi geçen konuda kafa yormuşlar ve hipotezler üretmişlerdir. Bunlar içinde yakın dönem sosyologlardan Berger, Bauman, Touraine ve Giddens'in konuya ilişkin çalışmaları araştırmamızı ilgilendirir. Parsons ve Lyotard'ın kuramları ise temel niteliğindedir. Luckmann'ın “*Görünmeyen Din*”, Daniel Bell'in “*Kutsalın Dönüşü*” ve Ritzer'in “*Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*” adlı eserleri doğrudan bu çalışmayla ilgilidir. Ülkemizde “*din ve sekülerleşme*” çalışmalarında dikkati çeken isim ise Mehmet Ali Kirman'dır. Sekülerleşme konusu ile beraber yeniçağ hareketleri üzerine de Kirman'ın çok sayıda makale, kitap ve bildirisi vardır.

Bu çalışmanın ikinci yönü mistisizm ve arayış olgularını kapsar ki psikoloji sahasına giriş yapılmış olunur. Burada Willam James ve Carl Gustave Jung karşımıza çıkar. Hristiyan bakış açısı ile mistisizmi irdeleyen David Cloud'a değinmek gerekir. “*Türk Popüler Dindarlığı*” ve “*Paranormal İnançlar*” üzerine nitelikli çalışmalar yapmış olan Mustafa Arslan'ın araştırmaları da günümüz Türk toplumunun dini yönelimini sosyo-psikolojik açıdan betimlemek için bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Son olarak Daniel Batson'ın sosyo-psikolojik araştırmalarını ele alan, farklı dindarlık temsillerine yer verilen, Ali Kuşat ile Abdulvahap Taştan tarafından Türkçeye kazandırılan “*Din ve Birey*” adlı kitap bu tezin temel referans kaynaklarından sayılmalıdır. Bir kavram olarak tez içerisinde sıkça kullanılan “*arayış yönelimli din*” kavramı Batson'a aittir ve Elif Şafak romanlarının metafiziğini ve teolojik varsayımlarını anlamak için oldukça işlevseldir. Son olarak tasavvufi literatür kullanılacak olursa menzile varma hedefiyle “*yolda olan*” ile manevi boşluk içine düşüp çoğu zaman gayri iradi “*yola çıkmış*” arayış insanı arasındaki farkın anlatıldığı “*Yola Çıkmak, Yolda Olmak*

veya Menzile Varmak: Post-Seküler Dönemde Tasavvuf ve Anlam Arayışı” adlı sempozyum tebliği (Kirman & Sarı, 2018) çalışmanın teorik ufkunu genişleten bir kaynak olmuştur.



BÖLÜM I

TEORİK ÇERÇEVE: POSTMODERNLİK, BİREYSELLEŞME ve MANEVİYAT

1.1. Modernleşme ve Postmodernlik

Modernlik; Avrupa tarihinde dini dogmalardan uzak, aklın ve bilimin öncülük ettiği bir entelektüel hareket olarak Rönesans ve Reform dönüşümleri ile beraber doğmuş, İngiltere’de başlayan sanayi kapitalizmi sonrasında zirve yapmıştır. Aydınlanmacı düşünürler, doğanın kısıtlayıcı güçlerini aşabilen, insanın ihtiyaç ve beklentilerinin karşılandığı bir toplum tasavvur etmişlerdir. Bunun için modern düşünceye vurgu yaparak toplumsal değişimin, ilerleme-gelişme yönünde bir mecburiyet olduğuna inanmışlardır. Onlar, insanın gelecekteki kaçınılmaz refah ve mutluluğunun önündeki yegâne engeli, epistemik bir yanılgı olarak düşünülen bilimsel cehalete indirgerler. Modernleşme süreci ile pozitif bilim, doğadaki risk ve tehlikelere karşı insanın iktidarını kuvvetlendirirken herkes için geçerli evrensel doğrular üretecektir.

Bilimselliği ve rasyonaliteyi ideolojileştiren modernizme göre en uyumlu kavram hiç şüphesiz popüler kültürde de karşılığı olan yenidir. Moda bu anlamda modernlik ile ilişkilidir ve yeni sözcüğünün hemen yanına yazılmalıdır. Eskinin ihtiyaca cevap vermemesi, bireysel ve toplumsal güduları tatmin etmemesi ve dışarıdan gelenin – yabancı olanın- cezp ediciliği modernizmin kültürel sahayı işgal etmesine neden olur. Modern paradigma, gelenek karşısında öylesine tahammülsüzdür ki köklerinden kopmuş, arayış halindeki birey veya toplumların sosyo-kültürel açıdan aşınması kaçınılmaz hale gelir. Toplumu bir arada tutma işlevi gören din kurumunun da yapısal değişikliklere neden olan modernitenin etkilerinden azade olması elbette düşünülemez.

Bilimsel bilgi ve Kartezyen felsefeye duyulan itimat insanlığın geleceği ile ilgili ümitleri beslemiş ve “sonsuz bir ilerleme”nin bilimsel metottan geçtiği varsayılmıştır. Toplum, ekonomi ve kültür alanında yaşanan değişimler, ampirizm ve rasyonalite çerçevesinde okunarak ilerlemenin göstergeleri olarak düşünülmüştür. Modern öznenin ise yeniden yapılanan toplumsal kurumlara yaslanarak, kesin bilgiye (hakikate) ulaşma yetisine sahip olduğuna inanılmıştır. Modern özne kazandığı bu ayrıcalık sebebiyle kendini tarihi ve kültürel değerlerden soyutlama yoluna gitmiştir (Keskin, 2014). Denilebilir ki modern birey, sahip olduğu özgüven sayesinde varoluşsal sorunlarla

karşılaştığında, onu önceki nesillerden farklılaştıran kendi bireysel teolojik yolunu inşacı bir mantıkla bulmaya zorlamıştır.

Postmodernlik ise modernliğin insana ve dünyaya yaşattığı sonuçlardan memnuniyetsizliğin bir ifadesi, diğer bir deyişle modernizme tepkisellik durumudur. Aldığı ön ek itibariyle modernliğin sonrası veya ötesi anlamına gelse de geç kapitalizm, sanatta ve üslûpta seçmecilik gibi çok değişik tanımları yapılabilen bir kavramdır. Genel olarak, modernitenin aydınlanmacı dünyasından epistemolojik ve tarihî bir kırılma ve sapmayı ifade eder (Kirman, 2011). Postmodernizm, insan doğasının modernizm tarafından ıskalanan yanlarını hesaba katarak kültürel saha başta olmak üzere tüm toplumsal ürünlerin düşünsel anlamda revize edilmesidir. Her toplumsal değişimde olduğu gibi kişi ve kurumların mevcudiyetine ve duruşuna bağlı olarak olumlu veya olumsuz sonuçlar doğurduğu söylenebilir.

Postmodernlik ve postmodernizm, tıpkı modernlik ve modernizmde olduğu gibi birbirlerinden farklı kavramlar olup aralarında epistemolojik geçişler vardır. Postmodernlik (postmodernite) ile tarihsel süreç içerisinde modernden farklılaşan toplumsal görünüm kastedilir. Postmodernizm ise öncelikle sanat akımları içinde sayılabilen; sinema, mimari, resim, heykel, roman gibi kültürel ürünlerde izleri görülen ve belirli teknikler doğrultusunda diğerlerinden farklılaşmış felsefi düşünüş şeklidir. Modernizm ile karşılaştırıldığında postmodernizmin rölativiteden kaynaklanan muğlaklığı, kayganlığı, yüzergeçerliği en belirgin özelliği olmalıdır. Modernlik belirlilik, düzen, kesinlik, aşkınlık sözcüklerini çağrıştırırken; postmodernlik ise belirsizlik, karmaşa, muğlaklık, içkinlik sözcüklerini çağrıştırmaktadır.

Başta Habermas, Antony Giddens, Michel Touraine postmodernliğin kavramsal özerkliğine ve postmodernist düşünürlere karşı çıkarlar. Habermas modernliği eleştiren mantığa, modernliğin tamamlanmamış bir proje olmasıyla karşılık verir. Giddens ise postmodernliği, aslında modernliğin sonuçlarının radikalleştiği ve evrenselleştiği bir başka döneme girilme olarak anlar ki (Keskin, 2014, s. 139) dönemsel farklılık üzerine temellenmiş olan tez başlığında da bu anlayış görülebilir. Jameson, neo-Marksist referansla postmodernliği yeni bir kültürel egemenlik biçimi ve “*geç kapitalizmin kültürel mantığı*” olarak değerlendirir. Harvey, *Postmodernliğin Durumu* adlı çalışmasında, postmodernliği modernliğin yapısökümü ya da epistemolojik bir saldırı olarak değil; ekonomik sömürünün kemikleştiği yeni bir paradigma, modernitenin uzantısı olan özgül bir durum olarak betimler (Ritzer & Stepnisky, 2014).

Fransız düşünür Jean François Lyotard'ın (1924-1998) "*Postmodern Durum*" adlı eserinde ilk kez gündeme getirilen postmodernist söylemin günümüze gelişinde Michel Foucault'nun (1929-1984) eserleri oldukça etkilidir. Bu söylemi, özcülüğün, genel geçerlik iddiası taşıyan önermelerin, otorite ve hiyerarşinin reddedilmesi; çoğulculuk, görecelik, özgürlük ve yerelliğin yeniden canlanması ve gündelik yaşamın öne çıkması şeklinde özetlemek mümkündür (Kirman, 2011, s. 255). Postmodern toplum kavramı, büyük oranda küreselleşme ve yerelleşme dinamiklerinin beraber yürüdüğü "*küyerelleşme*" kavramı ile ifadesini bulan çift yönlü kültürel zemini anlatmak için kullanılmaktadır. Kapitalizmin yeni kıtalar keşfettiği düzlemde yerelliğin seslendirilmesi, çoğulculuğu çağın yükselen trendi haline getirmiştir.

Ritzer sosyoloji kuramlarına dair eserinde aşırı ve ılımlı olmak üzere postmodern toplum kuramlarını ikiye ayırır. Aşırı olan, Baudrillard'ın temsil ettiği modernizmden radikal bir kopuşun olduğunu iddia eden görüştür. Frederic Jameson'la temsil edilen ılımlı görüş, bir değişim meydana gelmiş olsa da postmodernizmin, modernizmin içinde ortaya çıktığını ve modernizmin devamı olduğunu savunur (Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 637).

Ritzer'in aktardığına göre Jameson, postmodernliği bir "*kültürel başat*" olarak görür ve dört temel öğeden oluştuğunu söyler. Bunlar:

- (1) *postmodern topluma özelliğini veren yüzeysellik ve derinliğin olmayışı,*
- (2) *postmodernizmde yansıması görülen duygunun ve heyecanın azalması,*
- (3) *tarihselliğin yitimi,*
- (4) *postmodern toplumla ilişkili olan yeni teknoloji* (Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 644)

Manevi arayış çalışması ile ilgili olarak bu öğeler içerisinde özellikle tarihselliğin yitimine odaklanılmalıdır. Zamansallığın geri plana itilmesi ve onun yerine mekânın önceliğinin vurgulanması Elif Şafak romanlarında öne çıkan işlevsel bir unsurdur. Tarihsel olayların anlatıldığı bu romanlarda tarihsel gerçeklerden çok, bizim tarihe ve tarihi kişiliklere attığımız temsiller ve fikirler okuyucuya iletilir. Baudrillard'ın deyimiyle "*hipergerçeklik*" saf gerçeğin önündedir.

Postmodernliğin gelişiminde kitle iletişim araçları başta olmak üzere teknolojik gelişim önemli bir amildir. "*İnsan sosyal bir varlıktır*" ilkesi gereği toplumsal etkileşimden bağımsız bir faaliyet alanı düşünölemeyeceğinden kısa sürede yaygınlaşan maddi kültür öğeleri insanların yaşamlarına dinamizm katmıştır. Modernleşme ve

teknolojik gelişmenin sonucunda ortaya çıkan küreselleşme olgusu bu etkileşime yeni boyutlar kazandırır. Başta internet olmak üzere ulaşım ve iletişimdeki baş döndürücü gelişmeler zaman ve mekân algısını farklılaştırmış, birçok insanı ve toplumu madden birbirine yaklaştırırken manen uzaklaştırmıştır. Modernleşme tecrübesiyle beraber dinin sosyal yaşantı boyutu da eskiye dönülemeyecek şekilde değişmiştir. Değişen tüketim kalıpları en bariz şekilde dine tesir etmiştir. Ancak geline nokta, maddeciliğin olumsuz yansımaları sonucu modernlik de tüm dünyayla beraber bir krize girmiş ve onun da varlığı yadsınır hale gelmiştir.

Kavramsal tartışmaların devam etmesine karşın modern dönemden farklı hususiyetlerin yaşandığı; kutsalın dönüşü, küreselleşme gibi fenomenlerin postmodernizmin yadsınmasını zorlaştırdığı ortadır. Sosyoloji bilimi de postmodernizm kuramını ciddi olarak ele alır. *“Postmodernizmin merkezi fikirlerinden birçoğu genel olarak sosyoloji kuramının bünyesine katılmıştır ve önemli olmayı sürdürmektedir: öznenin merkezleştirilmesi, günümüzde kişilerin inşa edilmesinde medyanın ve tüketici kodlarının rolü, toplumsal gerçekliğin inşa edilmesi için dilin ve göstergebilimsel sistemlerin önemi, bilimsel otoritenin ısrarlı sorgulanışı.”* (Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 650)

Modernitenin eleştirilen bir diğer özelliği pozitif bilimlerden mülhem objektiflik iddiasıdır. 20. yüzyılın sosyal sahasında git gide etkili olan dilin sosyal gerçekliğin inşa edicisi olduğu düşüncesi, aklın ve mantığın evrensel yasalarının reddedilmesi sonucunu doğurmuştur (Keskin, 2014). İster kurgusal bir yazar olsun ister bir bilim adamı kendini belli bir tarihsel oluştan sınırlandırması, konumlandığı sosyal benlikten sıyrılması mümkün olmayacağı için aydınlanmacıların savunduğu anlamda bir objektiflikten söz edilemez.

Postmodern varsayımlara göre modern dönemde kodlanmış akıl ve bilimin kesinliğinde şüpheler vardır. İnsan gerçekliğinin üzerine birtakım hatalı ve eksik önermeler geliştirilmiştir. Postmodernistlerce modern epistemolojinin yanılgıları kesinlik fikrinden kaynaklanmakta, üçüncü halin imkânsızlığına karşın üçüncü halin imkânı savunulmaktadır. Böylelikle modernizmin tüm temellerinin güvenilir olmadığı ortaya konulmuştur. Modern düşüncenin insanlığı getirdiği nokta ikinci dünya savaşında olduğu üzere bir felaketin eşiğidir. Evrensellik iddiaları küresel planda kabul görmemiştir. Üstelik ekolojik problemler ve yeni toplumsal hareketler insani ve toplumsal ilişkilerde yeni beklentiler doğurmuştur. Keskin’e göre de postmodernizm, modernliğin güven kaybını, hakikatin çoğul olduğunun kabulünü, tutuculuğa karşı şüpheciliğin artışı ve

problemlere kesin-evrensel çözümler ileri süren bakış açısının reddini içermektedir (2014, s. 151).

Dünyanın varoluşsal çoğulluğunun değiştirilemezliği üzerine temellenen postmodern kültür, tek anlamlı kesinliği hedefleyen modernliğin evrensellik düşüncesini tersine çevirir. Çoklu varsayımların bir arada olabilmesi için özgürlük ve hoşgörüyü temel alan postmodern kavrayış; küçümsenen ve dışlanan, toplumun kenarlarında yaşayanlar arasında ortaya çıkmıştır (Keskin, 2014, s. 145). Bundan dolayı sık sık toplumsal ortodoksinin bireysel özerklik talebinden ötürü reddedildiği görülür. Ortak kültürden uzaklaşan fertler ve gruplar kendi haklılıklarını tartışmaya açmazlar ve daha fazla özerklik talep ederler. Eşcinseller, etnik ve dini azınlıklar, feministler daha fazla özgürlük ve eşitlik istediklerinden toplumsal merkeze karşın toplumsal çeperi genişletirler.

Modern epistemolojiye yöneltilen eleştiriler objektiflik iddiası ile de sınırlı değildir. Üstelik bilimsel gelişme kendi sonuçlarına yönelik bir eleştiri ortaya çıkarmıştır. Bilimsel veriler hem mikro hem de makro planda o kadar artmıştır ki, beklendiğinden daha karmaşık sonuçlarla karşılaşmış ve insanlar için daha büyük bilinmezler açığa çıkmıştır. Dolayısıyla evrenin tüm sırlarını elde etme iddiasıyla yola çıkan modern epistemolojinin temeli ciddi sarsıntıya uğramıştır (Keskin, 2014). Bilimin teorik olarak ortaya koyduklarının zaman ve mekâna göre değiştiği ve pratik sonuçların her düzlemde aynı olmadığı düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Teori-pratik çatışmasına verilecek en iyi örneklerden biri de yok oluş sürecine girdiği iddia edilen dinin yeniden canlandığına ve eskiye oranla farklı renkler taşıdığına dair görüşlerdir. Keskin'in ifadeleriyle:

...postmodern dünyada din, bağ olarak özünün ya da her tanımın temelden yoksun kaldığı, klasik anlamda ortodoksisi ve kalıpları ortadan kalkmış bir dine dönüştürülmüştür. Postmodernizm, pastiş karakterinden dolayı devşirmeci, senkretik din anlayışları açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla din, birçok farklı inançtan değerlerin devşirildiği fakat tek başına bir inancın dolayısıyla Tanrının otoritesini yitirdiği, istenilen biçimde şekillendirilen bir şeye dönüşmüştür (2014, s. 158).

Postmodern toplumda din, modern bireyde görülen anomilerin panzehiri olarak görülür. Ahlak ve maneviyat öbür dünyadan önce bu dünyada insanın kurtuluşuna vesile olmaya çağrılır. Ancak tüm insanlığın kurtuluşu iddiası evrenselciliğe karşı çıkan postmodernistlerin anlayışının dışında kalır. Onun yerine her birey kendi kurtuluş reçetesini, bireysel etik ve maneviyatı nispetinde bulmaktadır.

Keskin, postmodernistlerin sosyal sorumluluk düşüncesini öne çıkarır. Onlara göre Tanrıyla ilgili her şey, insani problemlerle de ilgilidir ve sosyal adalet olmaksızın Tanrının anlamı da olmaz: “*Sorumluluk etik’in kalbi olmalıdır.*” Postmodernistler dinlere ait olan hakikat iddialarını ciddiye almamalarına rağmen, kutsal tecrübenin bireyin ve toplumun yaşantısında sebep olduğu ahlaki prensiplere değer verirler. Bu durum din unsurunun insanın modernlikle yitirdiği anlam bütünlüklerini yeniden kazanma, kendine ve çevreye karşı yaşanan yabancılaşma duygusundan kurtulmak için gerekli olduğunu ortaya koyar (2014, s. 154).

Postmodernizmin sosyo-kültürel bir grubun üzerindeki dini etkilerini öne çıkaran bu çalışmada incelenen romanlar için sosyal hareketlilik, bireyler için dönüştürücü işlevsel bir etkiye sahiptir. Bu doğrultuda Ritzer’in aktarımıyla Baumann, küreselleşmeyi mekân savaşı açısından görür. Ona göre bugün dünyada toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmada en önemli etmen hareketlilik unsurudur: “*Bu nedenle mekân savaşlarını kazananlar; hareketli olanlar, yerküre genelinde serbestçe hareket edenler ve süreç içinde kendileri için anlam yaratabilenlerdir.*” (Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 585).

Türkiye’de Mustafa Macit’in akademik bir araştırmaya konu ettiği ve “*Kore Dalgası & Hallyu*” olarak anılan G. Kore dizilerinin yükselişi, postmodernitenin din üzerindeki etkilerine küreselleşme cephesinden bakılması için örnek bir olaydır. Kapitalizmin teknik imkânlarını piyasa mantığı açısından doğru şekilde değerlendirdiği anlaşılan bu diziler, hiçbir radikal içerik barındırmayan “*kokusuz kültür*” özelliği ile Türk seyircisinin de ilgisini çekmiş özellikle gençler arasında hızla yayılmıştır. Özünde yerellik barındıran fakat batılı teknikler kullanan bu diziler, ahlaki rezervleri olan muhafazakâr ailelerin çocuklarına cazip gelmektedir. Macit’in analizi ile toplumsal cinsiyet algısını değiştiren ortak bir cinsiyet algısı geliştiren bu duygusal içerikli diziler birçok yönü ile Elif Şafak romanlarıyla benzerlik gösterir. Küyerelleşme olgusunun bir izleği olan eserlerin postmodern karakter taşıdığı rahatlıkla söylenebilir (Macit, 2015, s. 153). Her görüş ve inanıştan takipçilerinin olması G. Kore dizilerinin hipergerçekliğini ve ideolojiye yaslanmayan yüzer geçerliğini ortaya çıkarır. Tıpkı bu çalışmada ele alınan romanlar gibi M. Macit’in incelediği Hallyu dizileri de kolektif şuuraltına bir göndermedir.

Kurgusal karakterler sosyal gerçeklikte olmayan simülasyon ürünlerdir. “*Elbette gerçek dünyada izdüşümleri vardır ama kitlelerin tasavvurundaki ikonik şekilleri doğrultusunda öyle bir canlı yoktur.*” (Macit, 2015, s. 161). Arayış halindeki birey, hele de postmodern kültürden beslenmekteyse, mitleşmiş hayali kahramanları gerçek kişilere

tercih edecektir. Zira imajinasyon sonucu elde edilenler, aranan ideal dünyayı kurmaya zihniyet olarak daha yakındır ve geleceğin dönüşümü konusunda bireylere esin kaynağı olurlar.

Aliye Çınar, postmodern kavrayışa bütüncü pencereden bakan diğer bir araştırmacıdır ve Elif Şafak romanlarında toplumsalın bir yansıması olarak görülen çoğulculuğa eleştiriler getirir. Postmodernin dayattığı muğlaklaştıran çoğulculuk anlayışı, dinlerin özgün niteliklerini törpüleyip aynı alanda hizmet sunmaları itibariyle onları benzeştirir (2009, s. 273).

Postmodernliğin farklılaşan unsurlarından bir diğeri de meta-anlatıların etkinliğini yitirmesidir. Jean François Lyotard'ın "*Postmodern Durum*" adlı eserinde modernizm ile beraber andığı meta-anlatılar; insanlara kurtuluş umudu vadeden, diğer anlatılar üzerinde kendini konumlandıran ve evrensellik iddiasındaki fakat yerleşmiş büyük anlatılardır. Toplumsal hayatta karşılığı olsun ya da olmasın her türden siyasi, sosyal, dini, kültürel kapsayıcı düşünsel anlatı, meta-anlatı tarifine girer. Sonuna -izm eki konulabilecek her anlatı bu tarifi içinde olmalıdır. Nitekim Lyotard da eserinde, modernizmin meta anlatılarına karşı başkaldıran postmodernizmin de bir meta-anlatı olma yoluna girdiğinden bahseder ve onunla da arasına mesafe koyar. Modernizmin ve onun devamı olan postmodernizmin de özcü anlatıları vardır, etkileşime girdiği toplum ve bireyi kendi dinamiklerine uymaya zorlar. Meta-anlatılara karşı olan postmodern kavrayışın kendisinin de bir anlatı olduğu tezini ortaya çıkaran bu eleştiriler, muğlaklığı daha da artırmaktadır.

Postmodernizm meta-anlatıların sonunu ilan edince, postmodern dünyada dinlerin sağlam bir yer edinmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü dinler anlatsal bilgi olmaksızın ayakta durma imkânı bulamayacaklardır (Aktay, 2013). Hristiyanlık İsa üzerine bir anlatıysa, İslam dinini Muhammedilik olarak çevirebiliriz. Yahudilik başlı başına dini anlatılardan örülmüştür. Budizm Buda'nın tecrübelerinin anlatımı ile doğmuştur. Yeni dinsel hareketlerde dahi öne çıkan kişi ya da olguların inandırıcılığı anlatılarla mümkün hale gelir (Kirman, 2010). Ancak postmodern rölativizm, küreselleşme ve bireyleşmenin etkisiyle egemenliğini arttırınca, insanların büyük anlatılardan ve inanç sistemlerinden uzaklaştığına dair yorumlar da artmıştır. Her biri toplumsal gerçekliğin farklı bir boyutuna odaklanan, fakat biricik hakikati temsil ettiği iddiasındaki ideolojilerin sahadaki yansımaları, 20. yüzyıl boyunca dünya savaşları ile insanlığı yıkıma sürüklemiştir. Modernizmin öngörülerine inanan entelektüel dünya için bu tam bir hayal kırıklığı olmuş ve postmodernliğin doğuşunu kaçınılmaz hale getirmiştir.

Arslan'ın aktardığına göre Weber, beşerî tecrübenin genelde irrasyonel olduğuna, yani “*gerçekliğin mutlak çeşitliliğine*” işaret etmiştir. Günümüzde postmodern yönelimlerin ileri sürdüğü “*hakikat iddialarının çokluğu*” görüşüne benzer bir yaklaşıma sahip olan Weber, insan mutluluğunun önündeki en büyük engelin aşırı entelektüelleşme ve rasyonelleşme olduğu kanısında idi. Weber, evrenin mekanik bir tarzda işlediğinin tasavvur edildiği bir yerde bireyin, varoluşsal ve içsel kurtuluşu toplumsal alanın bir üyesi olarak değil, “*sırf bireysel*” ve mistik tarzda arayacağına işaret eder (Arslan, 2011). Mutlak hakikati bilimsel keşiflere bağlayan modern paradigma ise, makro yönelimli sistemler kurarken insanın kültürel boyutunu ve yerel dinamizmini ıskalamıştır. Postmodern dönemde ise bu boşluk doldurulmuş, çelişkileriyle beraber yeni bir dünya önümüze serilmiştir. Bunun bir yansıması olarak her gün izlenen televizyonun üzerine annemizin dantel örtü sermek istemesi, dindar amcaların evlendirme programlarında boy göstermesi gibi çok boyutlu ve karmaşık görünümünün ortaya çıktığına tanıklık edilmektedir.

Postmodernizmin temel karakteristikleri maddeler halinde sıralanıp incelenen romanlardan örnekler vermek mümkündür. Böyle bir liste romanların postmodernlikle bağlantısını da ortaya çıkarır. Bu listede incelenen kitaplardaki çok sayıda örnekten yalnızca birer örnek eklenmiştir:

- **Küreselleşmenin etkileri**

Orta gelirli bir ailenin çocuğu olan Peri'nin Oxford'da üniversite okuması (Havva'nın Üç Kızı)

- **Kültürel melezleşme-eklektizm**

Aziz Zahara isimli İşkoç kökenli bir modern dervişin Fas'ta bir dergâhta Mesnevi okuması (Aşk)

- **Toplumsal farklılıkların bir aradalığı**

Türkiye, Fas ve İspanya'dan gelen farklı dinlerdeki öğrencilerin Boston'da aynı evi paylaşması (Araf)

- **Rölativite**

Başörtüsünün Mona tarafından kadınlığın onuru olarak görülmesine karşın Şirin tarafından kadını aşağılamanın bir aracı olarak düşünülmesi (Havva'nın Üç Kızı)

- **Bireycilik**

Ella'nın kocasını ve çocuklarını terk edip kendi yaşamını kurmaya karar vermesi (Aşk)

- **Özelleşme (Kamusal-Özel alan ayrımı)**

Peri'nin cinselliğe ilişkin görüşlerinin ailesine ve arkadaşlarına göre farklılaşması (Havva'nın Üç Kızı)

- **Ait olmadan inanma-inanmadan ait olma**

Ömer'in kültürel olarak ait olduğu Müslüman habitus ile ortak inançları paylaşmayıp içki içmesi, domuz eti yemesi (Araf)

- **Kapitalist pazar mantığı-rekabet**

Amerikada'ki mistik grupların doğuya yapılan gezilerle ekonomik çıkar elde etme yarışları (Araf)

- **Her alanda alternatiflerin artışı, çoğulculuk**

Gail'in katıldığı feminist grubun kendi içinde bölünmesi (Araf)

- **Kitle iletişim araçlarının etkin kullanımı**

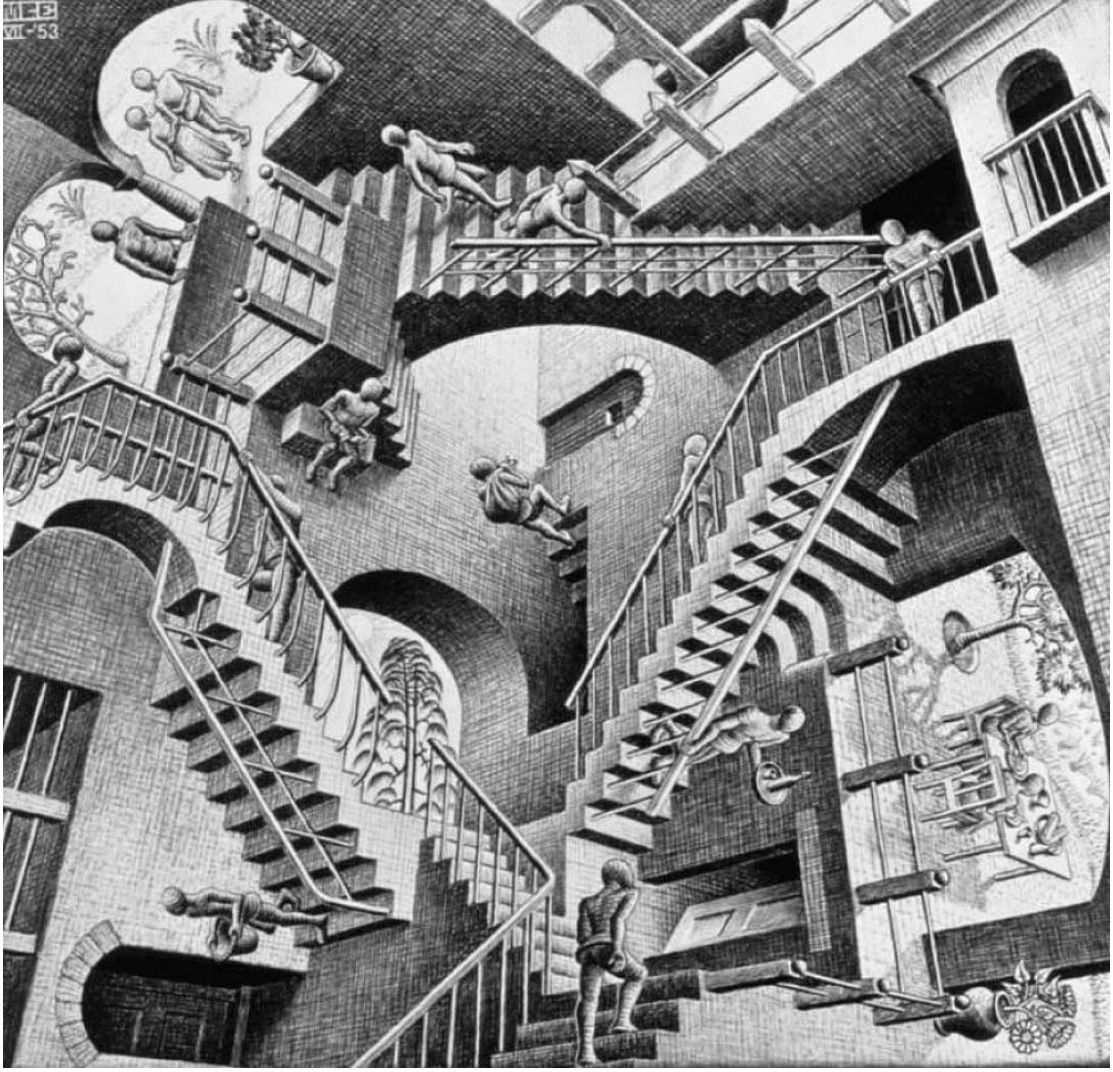
Ömer'in annesinin televizyondan oğlunun yaşadığı Amerika'nın güncel haberlerini izlemesi (Araf)

- **Metalaşma**

Gal'in mistik yönelimlerini çikolata kalıplarına dökmesi, İsa adını anarak dilenen bir kadının çikolata figürünü yapması (Araf)

- **Bilişim teknolojinin yaygınlaşması ile sanallaşma**

Ella'nın ailesinden habersiz Aziz adlı biriyle e-posta marifeti ile mesajlaşması (Aşk)



Resim 1 Hollandalı ressam Maurits Cornelis Escher'in Relativity – İzafiyet (1953) adlı eseri Postmodern durumu anlamakta faydalı olacaktır. Yukarıdaki resimde görülen terslik ve çelişki yalnızca bütün için geçerlidir. Resimde yer alan 16 karakterin her biri kendi yaşamlarında tutarlı görünmektedir.

1.2. Sekülerleşme ve Post-Sekülerlik

Sekülerleşme, “*doğaiüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim; dünyevileşme*” olarak tanımlanmıştır (Kirman, 2011). Sekülerleşme olgusunu nicel ve nitel yönleri ile açıklamak mümkündür. Buna göre insanların cami, kilise gibi mabetlere düzenli olarak gitmesinde bir azalmayı *nicel sekülerleşme* kavramıyla ifade ederken *nitel sekülerleşme* ise “insanların günlük hayatta karşılaştıkları olaylara veya problemlere yaklaşım tarzında dini ve metafizik öğelerin çok fazla yer almaması, aksine rasyonalizmin egemen olması durumunu” ifade etmektedir (Kirman, 2005, s. 24). Seküler düşünce modernliğin tartışılmaz ön kabullerinden biri sayılmaktadır. Aynı zamanda rasyonelliğin kaçınılmaz sonucu olan kavram, dünyayı anlama ve anlamlandırmanın bir yoludur. Seküler bir sıfatı, sekülerlik bir durumu,

sekülerizm bir dünya görüşünü ifade ederken Fransızların deyişiyle “*laïcité*” (laiklik) ise, siyasal yapı ile ilgili bir terimdir ve sekülerliğin devlet yönetimine yansması olarak açıklanabilir.

Sekülerleşme olgusu, zaman akışına vurgu yapan bir süreç olarak değerlendirilir ki toplumun meşruiyet kaynağı tedricen kutsallıktan profana kayar. Ayrıca zamansal bir akışı ifade eden bu durum din sosyolojisinde, dinin geleceği ile ilgili kışkırtıcı yorumların başlıca konusunu oluşturmuştur. Sekülerlik tezinin Comte’dan sonraki ilk habercilerinden biri de Weber olmuştur. Kirman’a göre Weber, sekülerleşme sürecini insanın doğaya ilişkin görüşlerindeki farklılaşma ile açıklamış, “*dünyanın büyüünün bozulması*” kavramıyla ise tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulmasını, kısaca doğanın dini içerikten arındırılmasını anlatmak istemiştir (2005, s. 55).

Sekülerleşme mikro planda birey yaşamında etkin olduğu gibi, toplumsal hayatta ve devlet düzeninde dini otoritenin buyruğundan ayrılmakla makro planda etkisini göstermiştir. Sekülerleşme ile ilgili sosyologların farklı yaklaşımlarını irdeleyen Kirman, üç ana görüşü öne çıkarır:

(1) İlki din kurumunun giderek gözden kaybolacağı, bilimin ve bilimsel anlayışın egemen olacağı görüşüdür.

(2) İkinci yaklaşım, dinin gözden kaybolmayacağı ancak eski fonksiyonunu yerine getirmeyeceğini ifade eder.

(3) Üçüncü yaklaşım ise dinin kendine özgü alana çekileceği ve bu alanda daha da yoğunlaşacağı ve fonksiyonel olacağı şeklindedir (2005, s. 57).

Bayer’in aktardığına göre Eliade insanın kutsal yanının asla kaybolmayacağını bilinçaltına itilse de zaman zaman gün yüzüne çıkacağını belirtir. “*Söz gelimi yeni yıl kutlamaları, doğum günleri, karnavallar gibi gündelik hayat ritüelleri veya şiir ve resim gibi sanatların içinde kamufle olmuş kutsalın izleri takip edilebilir.*” (2016, s. 309). Bu minvalde Elif Şafak’ın incelenen üç romanında da gözlemlenen sekülerleşme tarzı, dinin ortadan kalkmadığı, ancak eski fonksiyonunu yerine getirmeyip moral değer olarak varlığını devam ettirdiği, diğer bir deyişle dinin işlevselliğinin dönüşüme uğradığı şeklindedir. Kamusal hayatın dünyeviliğinden ayrı olarak, özel hayatın belirleyici vasıflarından biri olan din; inanma ihtiyacı, değer atfetme, ölüm korkusundan kaçış, anlamlandırma, motivasyon, zorluklara dayanma, manevi güç, yaşam enerjisi, çelişkileri

ortadan kaldırma fonksiyonları ile karşımıza çıkar. Ele alınan eserlerden *Aşk* romanında dinin kültürel olarak değerli oluşu, *Araf* ve *Havva'nın Üç Kızı* adlı romanlarda ise özel hayata çekilmesi ve soyutluğu ön plana çıkmıştır.

Sekülerleşme kurumsal anlamda din ile bireysel din anlayışlarını da ayırır. Maneviyat veya ruhsallık etrafında oluşan bir fenomen ortaya çıkar. Şahin'in Wuthnow'dan aktardığına göre din kurum, yapı ve dogma olarak düşünülürken ruhsallık inanma, aktif olma, arayış, teslim olma gibi kavramları akla getirir. (Şahin, 2014). Dindarlık ve maneviyat arasındaki nüansa, din psikologları veçhesinden işaret eden bir başka araştırmacı ise Yapıcı'dır. Geleneksel, kuramsal, formel dini yaşayışa dindarlık; varoluşa anlam veren bireysel inanç ve bağlanmalara ise maneviyat denmesi gerektiğini belirtir (Yapıcı, 2018). Bu çalışmada İngilizce "*spirituality*" sözcüğünün Türkçe karşılıkları olan ruhsallık-tinsellik yerine, Türk kültür ve irfanına daha yakın gelen "maneviyat" terimi kullanılmıştır. Romanlarda arayış kavramının seküler yaşam tarzının değerleri ile donatılmış bir maneviyatla ilişkilendirildiği görülmüştür. Seküler bireyin maneviyat arayışı, "*new age dinseliliği*"ne benzer şekilde yeni dini formlar ortaya çıkarmakta ve bu genelde postmoderniteye ilişkin reflektif imajla yakından ilgili olmaktadır.

Sekülerliğin moderniteye göre daha yaygın bir durum arz ettiği söylenebilir. Her ne kadar kaynağı belli olsa da ülke ve toplumlara göre farklı modernliklerden bahsedilmektedir. Nilüfer Göle de sekülerliğin yaygınlığına değinir:

Sekülerizmin hikâyesi herhangi bir ulus-devletle sınırlı değildir; bilakis, farklı kültürler ve medeniyetler arası karşılaşmaların, çarpışmaların, seküler ile dinsel arasındaki tartışmaları şekillendirmek, ayrımları bozmak ve karşılıklı ödünç alışları hızlandırmak açısından son derece önemli hale geldiği ulus ötesi dinamiklerin bir sonucudur. (Göle, 2012, s. 19).

Aslında sekülerizmin yaşam tarzı anlamında dini yaşantının karşısında konumlanmadığını belirten Keskin, çoğulcu topluma vurgu yaparak dinin seçeneklerden biri olduğunu söyler. Dinin insanların yaşamında dünya görüşlerini etkilemeyecek bir forma dönüştüğünü, dini etkinliklerde bulunulsa bile aksiyoma dönüşmediğini anlatır. Sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinin etkisizleşmesi olmadığı yeni bir din formunun habercisi olduğu birçok araştırmacı tarafından söylenmektedir. "*Sekülerizm, dinin antitezi olmak bir yana, (yeni ve profan) din formunda açığa çıkan bir hayat biçimidir.*"

(Keskin, 2014, s. 118). Gerçekten de sekülerleşme, kutsal anlayışını yeniden inşa ederek dini aşkınlığı dışlamış ve onun yerini almakta olan bir “*anlam sistemi*”ne dönüşmüştür. Kendi sekülerliğini (laikliğini) ifade ederken adeta bir dine veya bir inananlar topluluğuna ait olmanın heyecanını ifade edenler her geçen gün çoğalmaktadır (Aktay, 2016).

Hakikatin öte âlemlerden insana sunulmadığı, insanın aklıyla bulabileceği bu dünyaya ait bir gerçeklik inşası olduğu varsayımı, sekülerliğin temelinde yatan düşüncedir. Zira modern öğretisi de eksiklerin ve acziyetin insan çabasıyla aşılabileceğini vaz’ eder. Modern insan, dünyanın mevcut durumuyla tehlike ve risklerle dolu olduğunu ve her daim iyileştirilmeye muhtaç olduğunu kabullenmiştir. Keskin modernliğin dini inançtan farkını şöyle ortaya koyar: “*Her ne kadar peygamberler ve bilgeler de insani varoluşun eksikliğini bildiren ve bu eksikliğin tamamlanması gerektiğine yönelik öğretiler sunmuş olsalar da, modern inancın farklılaşan yönü, insani varoluşun dünyadaki mükemmelleşmesine, insanın kendisinin taşıyacağına yönelik kabulde yatmaktadır.*” (2014, s. 105).

Son yıllarda klasik sekülerleşme tezinde öngörülenin doğrulanamaması üzerine din yeniden ilgi görmeye başlamıştır. Ancak bu durum, dinin gerilemesi veya yükselişi şeklinde değil, bilakis yer değiştirerek farklı kültürel formlar altında etkisini devam ettirmesiyle olmuştur. Bir diğer ifadeyle, aklın ve bilimin önem kazandığı, büyüünün bozulduğu seküler dünya geride kalmış olsa da modern ve seküler hayatın kazanımları terk edilmemiştir. Kirman’ın aktardığına göre yaşanan bu toplumsal gerçekliği nitilemek üzere din sosyolojisi literatüründe “*post-seküler toplum*” kavramı kullanılır olmuştur. Önce Habermas (2006) ardından Taylor (2007) ve Turner (2010) bu kavramı yazılarında işlemiştir. Türkiye’de de Hazır (2012) ve Karaaslan’ın (2015) çalışmalarında post-sekülerlik irdelenmiştir (Kirman & Sarı, 2018). Bu kavram öncelikle Jürgen Habermas’ın (2006) çağdaş toplumda rasyonalite ve dinle ilgili çalışmalarını takip eden felsefi tartışmalardan sosyoloji sahasına taşınmıştır. Habermas, bu kavramla bir yandan Max Weber’e atıfla sekülerlik tezinin, inancını yitirmiş ve her şeyi bilimsellik ile açıklayabileceğini sanan bir dünyada kaldığını iddia etmekte, diğer yandan da Niklas Luhman’a atfen de dinin giderek özel bir mesele olduğu, yani özelleştiğini ifade etmektedir (Turner, 2012). Anlaşılan post-seküler toplumda din ve maneviyat alanında büyük bir değişim ve dönüşüm yaşanmış, dindarlıklar geleneksel din anlayışlarından farklılaşarak kişiye özel olarak bireyselleştirilmiş bir forma bürünmüştür.

Sekülerlik ile modernlik, post-sekülerlik ile post-modernlik arasında bir paralellik durumundan söz edilebilir. Tıpkı post-modern durumun modernin devamı mı, ötesi mi,

yoksa modernliğin bitip yeni ve farklı bir evre mi olduğu yönündeki tartışmalar sekülerlik ile post-sekülerlik arasında da devam etmektedir. Ancak yine de bazı belirlemeler yapmak imkânı vardır. Buna göre sekülerlik “*büyük kopuş*”, post-sekülerlik ise “*büyük karmaşa*” olarak nitelendirilmiştir (Taylor, 2014). Sekülerleşme süreci, dinin ve dini olanın zayıflamasına ve belirsiz ve şekilsiz (amorf) bir din anlayışının gelişmesine yol açmıştır. Buna karşın post-sekülerlik ise, yaşanan din ve anlam kaybını telafi etme çabasıyla ortaya çıkmıştır. Ancak gerek yaşanan anlam ve değer kaybının kapsamı ve gerekse postmodernliğin göreceliği göz önüne alındığında kutsal ve anlam arayışının halen devam ettiği, karmaşa ve belirsizliklerin ortadan kaldırılamamış olduğu söylenebilir (Kirman & Sarı, 2018).

Post-seküler toplumda sıkça rastlanan dini ve seküler unsurların bir aradalığını ifade etmek üzere modern-müslüman örneğinde görüldü gibi “*tireli kimlik*” (hyphenated identity) kavramı kullanılır olmuştur (Marty, 2014). Bu durum aslında bir anlamda modern dönemin ikili “*ya... ya...*” mantığı yerine çoklu “*hem... hem...*” mantığını öne çıkaran postmodern döneme özgü bir durum olarak da değerlendirilebilir. Zira postmodern dönemin bu çoklu mantığı (fuzzy logic) ile, ilgili ilgisiz pek çok unsur bir araya gelip insanları şaşırtan yamalı bohça (patchwork) tarzı, karma ve farklı desenler oluşturmaktadır. Şu hâlde post-seküler toplum, geleneksel değerlerin yeniden hatırlandığı, modern seküler değerlerin bir kısmının toplumun ayrılmaz parçası olurken bir kısmının toplumsal bünyeden atıldığı, her ikisine ait değerlerin küresel ve postmodern dünya tarafından yeniden harmanlanıp bir kez daha hayatın içine saçıldığı, hatta boca edildiği bir toplum tipidir. Halen içinde yaşanan bu toplumun en belirgin özelliği hem geleneksel hem modern hem post-modern özelliklerin bir arada yaşamasıdır.

1.3. Dinin Bireyselleşmesi ve Anlam Arayışı

Halk kültüründe ve dini yazında “*kul ile Allah arasına kimse giremez*” mantalitesi ile sosyal hayatta yaşanan dini bireysellik, batı toplumunda modernleşmeyle beraber tartışılmaya başlanmış bir olgudur. Geline nokta da enformasyon devrimiyle, dini bilginin evrensel ve yerel versiyonları tüm dünyayı dolaşabilmekte, hatta tüketim unsuru haline gelip pazara sunulmaktadır. Fakat her birey kendi kültür ve irfanı nispetinde bu bilgileri anlamlandırıp içselleştirir. Böylece gerçeklik, toplumsal olarak özel evrenler şeklinde yeniden inşa edilmiş olur. İnsanlar roman kahramanları gibi başrolde olmak istediğinden kendi yapıp ettikleri, hatası ve sevabıyla, yabancısı oldukları anlam

dünyalarındaki iddialı büyük anlatılardan daha değerlidir. Ben merkezci bir haletiruhiyeye sahip modern insan için hür fikir ve iradesinin dışında kimliğini oluşturmanın alternatifi yoktur. Bir tarikata girerken ya da siyasi bir tercihte bulunurken öncelikli olarak kendi kimliğini yüceltir ve kişisel ihtiyaçları doğrultusunda bir kar-zarar hesabı yapar. Kişisel kimliğinin anlamlı bütünlüğünü bozan eksikliklerin farkına varır ve manevi sorunlarının çözümünü dışarıda ve aşkın olanda aramaya devam eder. İrrasyonel gibi görünen, seküler bireyin lider odaklı dini gruplara katılımı, tamamıyla rasyonel bir tercihtir ve gruptan çıkma opsiyonunu da kendinde saklı tutar.

Dinden uzaklaşan bir toplumun ve bireyin çeşitli anomaliler göstermesi, sosyoloji biliminin ilk araştırmacılarının dahi gözünden kaçmamıştır. Zira toplumsal kurumlar arasında toplumun varoluşunu en yakından ilgilendiren, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde eski çağlardan beri en çok referans gösterilen kurum, din olmuştur. Durkheim 1915 yılında yazdığı “*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*” adlı eserinde, “*kolektif bilinç*” marifetiyle dinin, toplumun bizzat kendisi olduğu fikrini ortaya atmıştır. İnsanın kutsalla olan bağına sağlayan yol olarak da nitelenebilecek din kurumu, modernleşme ile birlikte toplumsal bütünlükte eski önemini kaybetmiş, birtakım yeni fonksiyonlar kazanırken bazı fonksiyonlarını ise başka kurumlara devrettiği görülmüştür (Kirman, 2005). Geline süreçte büyük bir din pazarının kurulduğu, küreselleşme ile dini sınırların aşıldığı ve yeni dinseliliklerin ortaya çıktığı postmodern bir dönemden ve postseküler bir toplumdan bahsedilmektedir. Böyle bir çağda dinden ne beklenmelidir? Dinin toplumsalın dönüşümünde aldığı rolün pasifliğine nazaran kişilerin hayatına ne tür değişimler getirebilir? Din açısından değerlendirilmesi gerekirse bu soruların cevabını barındıran sanat ürünlerinde sıkça işlendiği üzere; postmodern dönem, yönünü bulamamış arayışlar çağı diye özetlenebilir. D. Batson dinin insanı özgürleştireceği ve ruh sağlığını koruyacağı, yaşama anlam katacağı, dönüştürücü gücüyle tek boyutlu olmaktan kurtaracağı fikrindedir: “*Jean-Paul Sartre’nin söylediği gibi ‘göz kapağı olmayan’ donuk ve fersiz bir bakışla (maneviyattan soyutlanan bir zihinle) özgür bir yaşam mümkün müdür?’*” diye soran Batson din olmadan yaşamı ikame etmenin mümkün olduğu bir zaman diliminden geçildiğini, ancak hala din sahibi olmanın değerli oluşunu vurgular. (2017, s. 435).

Berger’e göre din insanlara yol gösteren bir bütünlük olarak ebedi kurtuluşu vaat eder. Mutlak’ın, izafî olana açılımıyla din bir anlam dünyası kurar. Diğer bir deyişle sosyal dünya insanın dışsallaştırma faaliyetiyle doğar ve insanlar gerçekliğe aşkın bir anlam verir (2015). İnsanın kaybolmayan temel bir güdüsü olarak anlam verme ya da

anlam arama ihtiyacı, modern dönemdeki seküler öngörülerin postmodern aşamada alt üst oluşunun nedeni olmalıdır. Niçin-nasıl soruları eskiye oranla azalmamış bilimsel gelişmelerle beraber daha da çoğalmıştır. Zira teknolojik alet ve makinelerle ulaşımın kolaylaşması ile beraber insanlar adeta bilgi sağanağına tutulmuşlardır.

Dini düşüncenin iddia edildiği gibi sekülerleşme sürecinde değeri azalmamış, bilakis Franz Kafka'nın eserlerinde sıkça geçen modern insanın iç sıkıntılarına çözüm olarak görülmeye başlanmıştır. İnsanların dine olan ihtiyacının nasıl ve ne şekilde karşılanacağı hususunda farklı yönelişlerin olduğu gözden kaçmaz. Dinden daha ziyade dinimsi yapılara veya mistik ve senkretik unsurlara doğru olduğu gözlenen bu yönelişler, din sosyolojisi literatüründe genellikle “*anlam arayışı*” olarak adlandırılmaktadır. Bu arayış hali dini ve tasavvufi yazında “*yolda olmak*” şeklinde de ifade edilebilmektedir (Kirman & Sarı, 2018). Ancak bu noktada, modern ve seküler bir hayat tarzından uzaklaşmayı ifade eden bu arayışın formu veya yönü ile ilgili bir tartışma yapılabilir. Bir diğer ifadeyle, bu arayışın, müesses bir dine veya böyle bir dinin Tanrı anlayışına varmayı mı hedeflediği yoksa herhangi bir hedefe, menzile varmaktan ziyade bu uğurda farklı tecrübeleri mi ifade ettiği yönünde değişik görüşler ileri sürülebilir.

Toplumsal yapının doğrudan ya da dolaylı tesirlerine açık olan modern, eğitilmiş, seküler birey metafizik alanı anlamlandırmak istediğinde, geleneğin ve modernitenin imkânlarından tatmin olmayacaktır. Varoluşuna dair can alıcı soruların kıskacında tükenmişlik sendromu ile baş başa kalması işten değildir. Psikolojik manada bütün ihtimalleri tüketmiş birinin önünde iki seçenek belirir: fiziken veya ruhen ölmek (nihilizm) ya da yaşamak (arayış: iman), tasavvufi manada bir iç yolculuk. Böylece tükenmişlik sendromuna maruz kalmış modern seküler insana arayış bir olanak olarak görülür. Modern, karmaşık, katı gerçekliğin dünyasında örselenen insan kendini bir kavşakta bulur. Kirman'ın kullandığı anlamla “*yola çıkma*”yı tercih ederse, ruhen bir dinamizm kazanır (Kirman & Sarı, 2018). Ancak insan her zaman aynı ruh halinde, aynı yaklaşımda olmaz. Postmodern kültürün pazar mantığı ile önüne serdiği popüler ruhsallıkları bir deneme yanılma tahtası gibi kullanmak, yola çıkmış ancak yolda kalmakta zorlanan modern seküler bireyin adeta karakteristiği olmuştur.

Aşırı rasyonelleşme sorgulamayı, daha iyisine ulaşma isteğini ve neticede arayışı (hâlihazır durumdan uzaklaşma isteğini) beraberinde getirmektedir. Arayışın ön koşulu ise yabancılaşmadır. Sosyalleşme süreçlerinde yaşanan aksamalar psikolojik ihtiyaçların derinleşmesine yol açar ve kimlik bunalımına sebep olabilir. Nitelikli bir arayış, yabancılaşmanın da olduğu toplumsal sapma olgusunu içinde barındırır. Sosyal çevrenin

kabulleri artık kişiyi tatmin etmemekte, bu yüzden psiko-sosyal ihtiyaçlarına cevap veren anlam bütünlükleri arayışına çıkılmaktadır. Bu arayış yaşanan büyük şok neticesi bazen sokağa aniden fırlama şeklinde olabileceği gibi, bazen de daha bilinçli ve planlı bir araştırma şeklinde gerçekleşebilir.

Hz. Peygamber'in risaletten önce içinde yaşadığı şehir hayatında kalabalıklardan uzaklaşmak istemesi, sık sık inziva ihtiyacı duyması ve bunun sonucunda Nur Dağı'nda Hira mağarasına çekilmesi bir arayış içinde olduğunun açık göstergesidir. Aslında “*hira*” kelimesinin etimolojisine bakıldığında “*arayış*” anlamına geldiğine dair iddialar da vardır. Modern insanın en büyük dramı olan “*kalabalıklar içinde yalnızlık*”, “*yersiz yurtsuzluk*” (homelessness) aslında kutsalla olan temasın kurulabilmesi için müsait bir zemin sağlar. Her ne kadar çeşitli amiller ve kişilerin tesirleri olsa bile iç yolculuğun yalnız yapılabilen kişiye mahsus ve özerk bir evren olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf yazınında “*murakabe, müşahede, muhasebe*” hallerinden bahsedilir ki yalnız yapılabilen bir iç yolculuğun duraklarını belirtilir ve maksadın ruhun temizlenmesi olduğu bilinir.

Manevi arayışta anahtar kavram “*anlam*” olarak görülmelidir. Kirman'a göre de dinin modern hayatta varlığını sürdürmeye devam etmesinde en temel fonksiyon insan hayatına “*anlam kazandırma*” fonksiyonudur (2005: 47). Kişinin yaşam düzenini sağlaması için gerekli olan psikolojik zemin; niçin, nasıl, ne sorularının kişi tarafından tatmin edici cevaplarının bulunması ile sağlanabilir. Sosyo-kültürel altyapı ve biyolojik etkiler, bazı insanları arayışa sürüklerken bazıları bu aşamayı gerektirecek sorgulayışa ulaşamaz.

Bilişsel bir süreç olarak lengüistik anlam kümelerinin oluşması kişiler arası münasebete bağlıdır. Kişiler ortaklaşmadığı, kavram üzerine uzlaşmadığı sürece anlamın imkânı da yoktur. Dolayısıyla dilin anlam üretebilmesi için düşünceyle ilişki kurmasının zorunluluğundan ziyade toplumsal uzlaşma üzerinde durulmaktadır (Keskin 2014: 183).

Logoterapi denilen psikolojik yaklaşım “*anlam sistemi*” anlamında dini insan hayatının merkezinde görür. Ekole göre insanı güdüleyen en önemli motif “*anlam sistemi*”dir. Bahadır, logoterapik bir araştırma neticesinde kaleme aldığı “*İnsanın Anlam Arayışı ve Din*” adlı eserde insanın anlam arayışının doğuştan gelen bir eğilim olduğunu belirtir. (2002) Anlamsızlık buhranından kurtulma ve dini yaşama tutunma arasından sıkı bağlar olduğu, benzer birçok araştırma da ortaya konmuştur. Öyle ki eşsiz bir anlam dünyası sunan din ile logoterapik arayış olgusu arasında güçlü ilişkiler olduğunu yadsımak zorlaşmıştır. Kirman da bu gerçeğe değinmiştir:

Modern insan, hayatı ile ilgili varoluşsal sorulara cevap bulabilmek, bir anlamda modern dünyada kaybettiği anlamı yeniden yakalayabilmek için maneviyat arayışı içerisine girmek durumunda kalmaktadır. Bu süreçte çoğu zamanda içinde bulunduğu belirsizlik ve kararsızlık durumundan kurtulmak için kesin kuralları nedeniyle bir istikrar unsuru olarak algıladığı dine, daha doğrusu dini olarak algıladığı her şeye yönelmektedir. Her ne kadar görülmeyen, hissedilmeyen şeyleri kabul etmeme anlayışı egemen olmuşsa da, hayatın anlamı ve hayattan tatmin olma arayışına giren birçok insan, mistik unsurlar tarafından cezbedilebilmektedir. Anlaşılan modern dünyada yaşanan anlam problemi, dini, mistik ve spiritüalist akımların ortaya çıkışı için uygun bir zemin olmaktadır (2005, s. 47-49).

Kirman'ın bahsettiği anlam krizi modern toplumları sarıp sarmalamaktadır ve modernliğin varlığını bu tarzda sürdürmeyeceği iddia edilmektedir. Din sosyologlarının gözlemine, yaşanan anlam krizinden çıkış için girişilen denemeler ve çabalamalar takılır. Postmodern sürecin insanın kendini ve evreni anlama çabasına yeni imkânlar katmış olduğu gözlenmektedir. Zamanda hızlanma ve mekânda daralma, insan muhayyilesinin işleyiş tarzını, eskiye oranla oldukça farklılaştırmıştır.

Ritzerin aktardığına göre Bellah'ın “*sivil din*” olarak kavramlaştırdığı fenomen, (2014) postmodern bireysel dine uzanan yolda kolaylaştırıcı bir unsur olarak değerlendirilebilir. Laik Avrupa devletlerinin birçoğunun tarihinde ulus-devlet bağlamında sivil dinler görülür. Modern birey kendini bu kurumsal yapılara ait hissetmeyince bireysel tecrübeye dayanan kendi modern kutsal kozmosunu geliştirmeye başlamıştır. Entelektüel kişiler başta olmak üzere kurumsal dini yapılarda aradığı evrensel manayı bulamayan insanlar, tarihi bir fenomen olarak Uzakdoğu mistisizmine de yönelmektedir. Batı toplumlarında, Mevlâna ve onun “*Mesnevi*” adlı eseri çerçevesinde kurgulanan ruhani öğretiyeye olan ilgi de bu bağlamda değerlendirilebilir ki incelenen eserlerde postmodern çoğulculuğa uygun olarak çeşitli ezoterik gruplar ve anlayışlar yer almaktadır.

Dini inançlar insanın doğumuyla beraber getirdiği verili özelliklerinden olan kimlik ihtiyacının sosyo-psikolojik bir tezahürüdür. “Ben kimim?” sorusuna cevap vermek zorunda kalan insan fonksiyonel anlamda dini düşünceye müracaat etmek zorundadır. Aradığı anlama eminlik, güvenlik bulabileceği kişi ve gruplara bağlanarak ulaşmaya çalışır. Ancak seküler modern birey, sonsuz maddi ve manevi beklentilerini karşılayamadığında yönelimlerini kolaylıkla değiştirmektedir.

Bu çalışmanın merkezinde yer alan *Havva'nın Üç Kızı* romanında Peri, dinin bireyselleşmesine örnek verilebilir ki, olumsuz hayat tecrübelerine maruz kalmış bir

karakterdir. Onun inanç gereksinimi ve çevresindeki anlam örüntülerini sorgulayışında bu zorluklar etkili olmuştur. Olumsuz hayat tecrübeleri Karacoşkun'un Fromm'dan aktardığına göre dini yönelimde başat faktördür (Karacoşkun, 2012). Fromm, Peri'nin arayışında olduğu gibi insan ilişkilerinde umduğunu bulamayıp çıkmaza giren arayış insanını şu şekilde tasvir eder:

Bir insan ya da bir grup tarafından hayal kırıklığına uğratılan insanların çoğu, inançlarını yitirirler. Hayal kırıklığına uğradıklarına inandıkları konu hakkında yeniden bir inanç kazanmalarını da kendi çabalarına değil, mucizelere bırakırlar. Artık sürekli olarak şüphe içindedirler ve güvenebilecekleri insanı arar dururlar. Böyleleri her karşılaştıklarını denemek, şüphelerini gidermek isterler, ama bu yolla güvenilecek bir insan ya da bir inanç bulmak pek mümkün olmaz.” (2016, s. 92).

Fenomenolojik sosyolojinin duayenlerinden Luckmann da bireysel din-resmi din ayrımını vurgular: “*Birey bir kez dinin toplumsal meşruiyeti olan resmi boyutunu içselleştirdiğinde o, gündelik hayatın konularına bu hayatın kategorileri içerisinde bakma eğiliminde olacaktır. Birey kendisi için nihai olan anlamın, ‘resmi olan’ ile ‘nesnel olan’ arasındaki önemli boşluğun farkına yavaş yavaş varır.*” (2016, s. 143). “*Bir dünya görüşü*” olarak benimsediği şey, ona gündelik hayatın krizlerini yönetecek mana gücü vermiyorsa büyük kriz kapıda demektir. “*Maneviyat*” olarak adlandırılan, bu nesnel dünyanın anlamlandırılma süreci her insan için psikik bütünlüğünü koruması için elzemdir. Kendi yaşam alanında tatmin edici, doyurucu bir maneviyat olmadığını düşünen bireyler yeni arayışlara girecektir. Psikolojik sağlığını tehdit edecek bir anlamsızlık boşluğuna düşen birey, anlam kazanmak için başka anlam evrenlerine “*fırar*” da edebilir. Evet, bazılarında bu arayış çok şiddetli ve derindir. Birey için bu kriz ne kadar ileri yaşlarda olursa o kadar sarsıcı olduğu, tarihi şahsiyetlere atfedilen hayat hikâyelerinde görülmektedir. Belki büyük filozof Nietzsche böylesi bir boşluğun pençesinde kıvrandı. Belki de büyük İslam âlimi Gazali'nin, mutasavvıf Mevlâna'nın hakikat diye arayıp yandıkları doyurucu bir maneviyattı.

1.4. Türk Toplumunun Modernleşmesi

Pozitif bilim metotlarının rasyonel aklın ışığında genel kabul görmesiyle yaşanan bilimsel devrim Avrupa'nın toplumsal yapısını da dönüştürmüştür. Burjuvanın güçlenmesi, ulus devletlerin tarih sahnesine çıkışı, kapitalin doğuşu, Fransız devriminin yaydığı fikirler, Batı Avrupa'da toplumsal oluşumların ilerleme fikri doğrultusunda

hareket kabiliyetlerinin artırdığını gösterir. Toplumsal yapının yeniliğe açık hale getirilmesi, birey ve toplumların rasyonel yönlendirilmesi anlamında modernizm; Avrupa'nın görünümünü kendi tarihsel gerçekliğine uygun olarak birkaç asırda değiştirmiştir. Aynı zamanda modern batı düşüncesi ilerleme mottosuyla insanın daha iyiye, daha güzele ulaşma iddiasını da taşıdığından seküler ideolojilere de kapı aralamıştır.

Batı'da yaşanan toplumsal yaşamın farklı boyutlarını da etkileyen bu düşünsel devrim, Osmanlı toplumunu da yakından ilgilendirmekteydi. Hem coğrafi yakınlık hem de tarihsel rekabet, bahsedilen değişimden etkilenmeyi zorunlu kılıyordu. Bu zorunluluklardan mütevellit iki asır boyunca süren Türk modernleşmesi, kazanımların yeterli olmadığı eleştirilerine rağmen Kirman tarafından modernleşme tecrübelerinin en başarılı örneklerinden biri olarak gösterilmiştir (2005, s. 30). Türkiye'nin bulunduğu coğrafyada halen süren istikrarsızlık ve demokratikleşme krizleri dikkate alındığında bu savın doğruluğu ortaya çıkar.

Avrupa'nın modernliği farklı coğrafyalara taşıma misyonu sömürgecilik çerçevesinde gelişirken Hindistan, Mısır, İran, Türkiye gibi Müslüman çoğunluğun yaşadığı yerlerde modernliğe verilen tepkiler de farklılaşmıştır. Genel anlamda Batı'nın üstünlüğünün kabulü vardır. *“Sömürgecilik, medenileştirme misyonu, iradi Batılılaştırma, otoriter sekülerizm ve göç dalgaları gibi çeşitli siyasal gelişme ve toplumsal süreçler Müslüman toplumların modernlikle olan tanışıklığını şekillendirir.”* (Göle, 2002). Yönlerini Batıya dönen Müslüman toplumlar batılı değerlerden bazılarını içselleştirirken bazılarını da kültürel yapıya uymaması sebebiyle reddetmiştir. Müslüman aydınların kendi toplumlarına bakışı da batının bu üstünlüğü çerçevesinde olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti kuruluş altyapısını tamamladığı yılların ardından sosyolojik olarak cemaatten cemiyete doğru değişmeye başlamış, sekülerleşmeyle birlikte dini alanda yeniden bir canlanmaya şahitlik edilmiştir. Modernleşme sürecinde eğitimin yaygınlaşması ve özellikle 1950'den sonra görülen ekonomik gelişme dini görünümün artışında önemli rol oynadığı söylenebilir (Kirman, 2005, s. 37). Tarımın makineleşmesiyle beraber köyden kente göç olgusu, Türk toplumunda yaşanan değişimlerin bir başka dinamiğidir. Geleneksel dini değerlerdeki hızlı yıpranmaya rağmen sayılan sebepler neticesinde dini görünürlüğün sembol, imaj ve ikonlar üzerinden arttığı bir döneme girilmiştir. Kirman, Cumhuriyet döneminde oluşan yeni toplumsal gerçeklerin modernleşmenin bütün unsurlarını taşımadığını iddia eder. Özellikle 1980'li yıllarda yaşanan liberalleşme ve bireyleşme dalgasından sonra geleneksel değerlerin de

belli bir tonda yaşamaya devam ettiğini, hem modern hem muhafazakâr olunabilen melez bir desenin oluştuğunu söyler. Bu iki eğilim içinde modern değerlerin baskın olduğunu ekler (2005, s. 268).

Türk modernleşmesi tarihi olarak Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet devrimleri ile *erken dönem modernleşme* ve özellikle Turgut Özal'ın dışa açılım politikaları sonucunda kamusal yaşama ortak olmaya başlayan muhafazakârlarda görüldüğü üzere *geç modernleşme* olarak iki kategoriye ayrılabilir. Bu ayrım, İstanbul ve Anadolu sermayeleri örneğinde sosyo-ekonomik statüye etkileri de çok açıktır. Göle'ye göre bu iki sınıf arasındaki ayrım kültürel olarak devam etmekle beraber mekân yönüyle ortadan kalkmış görünmektedir:

“Son yirmi yıl zarfında eğitilmiş, şehirli, yüzü Batı'ya dönük, sekülerist üst ve orta sınıflar (Beyaz Türkler) ve diğeri de Anadolu kasabalarında yaşamakta olan, inançlı alt- orta sınıflardan (İsmet Özel'in deyişiyle 'Türkiye'nin zencileri' olan Müslümanlardan) iki Türkiye'yi birbirinden ayıran “duvarın çöküşüne” şahit olunmuştur.” (2012, s. 149).

Türk modernleşmesinin özellikle ilk dönemlerine tanıklık etmesi açısından edebi hareketlerin ve edebi metinlerin doldurulamaz bir yeri vardır. Roman gibi edebi türler, kültürün dile yansması marifetiyle yalnız Türk edebiyatını değil Türk halk bilimi ve sosyolojisini de yakından ilgilendirir. Tanzimat'tan itibaren Türk edebiyatının her döneminde gelişme halinde olan yazılı anlatı türü olan romanların, din kurumundaki değişimlerin ve küresel olgular karşısında aldığı yeni halin etüt edilmesine imkân tanıdığı görülür. Bu araştırmanın nesnesi olan Elif Şafak'ın *“Havva'nın Üç Kızı”* adlı eseri de bu kapsamda bir metindir. Romanın başkahramanı Peri'nin büyüdüğü ev, modernizm ile geleneğin karşılaştığı ve çatıştığı bir sahadır. Kemalist bir baba ile sofı bir anne arasında kalan Peri'nin kimlik sorunu yaşadığı görülür. Amerika'daki yabancı öğrencilerin maneviyat arayışlarının anlatıldığı *“Araf”* romanında ise Türkiye'den gelen Ömer moderniteyi, Fas'tan gelen Abed geleneği temsil eder ve duvarların çöküşü metaforuna örneklik teşkil ederler.

Araştırılan romanların odağında olan ve yazarın sık sık vitrine koyduğu toplumsal kesimi tanımlamak gerekirse; muhafazakârlara göre erken modernleşmiş, sosyo-ekonomik göstergeleri itibari ile üst-orta sınıfta bulunan, kitap okuyan, güncel siyasi-sosyal gelişmelerle ilgili, sosyal medyayı aktif kullanan, coğrafi hareketlilik imkânına sahip, eğitilmiş Türk vatandaşlarıdır. Ailelerinin sosyo-ekonomik sermayesi kimlik oluşumlarında fonksiyoneldir. Çoğunlukla ebeveynleri geleneksel dini kabullere mesafeli seküler karakterde insanlardır. Önce gazeteci Ufuk Güldemir'in belli bir toplumsal kesimi

olumsuzlamak için kullandığı, sonraları Nilüfer Göle'nin sosyoloji literatürüne kazandırdığı tabirle “*Beyaz Türkler*” denilen toplumsal sınıfın dini tutumunu ve maneviyat anlayışlarını anlamak için, modernleşme ile beraber okunması gereken liberalizm, feminizm, hümanizm, senkretizm, eklektizim gibi düşünce ekollerine müracaat edilmesi yerinde olacaktır.

1.5. Post-Seküler Toplumda Din ve Maneviyat

Bugün dünyada modernleşme ve sekülerleşme tecrübesi yaşamamış toplum neredeyse yoktur. Enformasyon teknolojilerini üst düzeyde kullanan Batı toplumlarının ise “*post-seküler*” veya “*de-seküler*” olarak adlandırılan yeni ve farklı bir süreç yaşadıkları iddia edilmektedir (Turner, 2012). Son yıllarda klasik sekülerleşme teziyle öngörülenin doğrulanamaması üzerine sosyal araştırmacılarca din, yeniden ilgi görmeye başlamıştır. Gerçekten de akıl ve bilimin yüceltildiği dönem geride kalmış gözükse de modern ve seküler realitenin günlük hayattaki hâkimiyeti sürmektedir. Bu “*ne yardan ne serden vazgeçme*” durumu, din sosyologlarının sekülerleşme ile ilgili yeni tartışmalara girmesine sebep olmuştur. Habermas'ın bu yeni durumu tanımlamak için 2007 yılında din felsefesi bağlamında kullandığı *post-sekülerlik* kavramı, Taylor tarafından, din sosyolojisi sahasına taşınmıştır.

Post-seküler toplumun tasvirinde dikkat çeken önemli bir husus da geleneksel dindarlığın gerilemesi ile beraber din ve maneviyat olgularının ayrılmasının günden güne su yüzüne çıkmış olmasıdır. Din yerine artık kutsal ve maneviyat konuşulmaktadır. Zira modern ve seküler süreçlerden geçen toplumlarda insanlar, geleneksel dini gruplara, dini kimliklere ve sembollere bağlılıktan bilinçli bir şekilde kaçındıkları müşahade edilir. Arayış halindeki bu insanlardakinin din değil öznel bir dinsellik inşası olduğu, bu çalışmanın odağındaki romanlarda da açıkça gözlemlenen bir durumdur. Bu yeni dindarlık biçimi ve popüler informal dini oluşumlar; barış, huzur, anlam, sağlık, terapi vb. konular ile yakından irtibatlıdır. Din olgusunun özel hayata hasredilmesi yeni değilse de yaygınlık kazanıp küreselleşmesi yeni bir durumdur (Turner, 2012, s. 217).

Bu tartışmalar bağlamında Türk toplumunun tecrübelerinin de önemli bir açılım sağlayabileceği düşünülmelidir. Uzun zamandan beri modernleşme ve sekülerleşme tecrübeleri yaşayan Türk toplumunda özellikle 1980 sonrası dönemde ekonomik ve politik liberalleşme yönünde atılmış olan adımlarla dini semboller, konular ve kimlikler

kamusal görünürlük kazanmıştır. Bu bağlamda sekülerden kutsala doğru bir yönelişin olduğu söylenebilir. Elif Şafak romanlarının sosyolojik analizinin de bu minvalde okunması gerekir.

İnsan davranışını yönlendiren ruhsal kuvvet Berger'in belirttiği üzere dışsallaşma ve nesnelleşme yoluyla din fenomenine dönüşür. Benzer düşünen ve yaşayan insanlar bunu nesilleri aşan bir kültür haline getirir. Birey sosyalleşme süreçleri ile devraldığı inanç sistemini içselleştirir. Ancak çağımız bireyleri için kültürü oluşturan zaman ve uzam öğelerindeki farklılaşma ve ayrışma hat safhada olduğundan gündelik hayatın muhteviyatı da değişmiştir. Atalarının ömrü boyunca edindiği enformasyonu günümüz insanı belki de bir günde edinebilmektedir. Ancak aynı hızda içselleştirememektedir. Weber'in "*demir kafes*" metaforuyla anlattığı bürokrasi gibi insan ürünü toplumsal kurumlar, git gide insan için aşkın bir vaziyet almaktadır. Bilim ve teknolojinin yol açtığı rasyonelleşmenin kendisi de denilebilir ki insan için irrasyonel hale gelmektedir. Örneğin bankada sıra beklemek için sıra numarası almak, gayet rasyonel bir davranıştır. Fakat sıra numarası alıp bankadan ayrılan kişiler yüzünden hem banka memurunun hem müşterinin boş beklemesi irrasyoneeldir.

İnsanların küçük dünyalarındaki, içinde yaşadıkları sosyal evrene karşı oluşan bu yabancılaşma ve şüphe hissinin çağımızda yaşanan büyük değişimlerle alakası var mıdır? Bu soruya Berger ve Luckmann'ın fenomenolojisi çerçevesinde cevap verilecek olursa olumlu yanıt verilmelidir. Berger'in bahsettiği "*kutsal kozmos*" toplumsal yapıda dinin kurumsallaşması ile nesnelleşir. Luckmann ise, dini düşüncenin nesnelleşmesini ve diğer kurumlardan özerkleşmesini yalnız Batı'ya, Yahudi-Hristiyan geleneğine, atfeder: "*Peki, bir toplum söz konusu kutsal kozmosu taşıyan hususi kurumsal bir temele sahip olmaksızın az çok açık bir şekilde kutsal kozmosu içeren bir Dünya Görüşüne sahip olabilir mi?*" (2016). Luckmann'a göre bu sorunun cevabı evettir. Nitekim eski Uzakdoğu felsefesine dayanan inançlarda, Hint tasavvufunun kadim tarihi boyunca bu durumun izlerine rastlanır. Modern batı toplumlarında ise dinin hususiliği artmış, kurumsal din kendini gündelik hayatın sınırlılığındaki toplumdan soyutlamış, seküler-kutsal karşıtlığında bir halk ve din adamları sınıfı dikotomisi oluşmuştur.

Gilles Kepel'in, post-seküler toplumlarda '*Tanrının İntikamı*' metaforuyla açıkladığı dinlerin geri dönüşünü küreselleşmeyle ilişkilendirmek mümkündür. Ulaşım ve bilişim teknolojilerindeki muazzam gelişmeler insanlar ve toplumlar arasındaki sosyal alışverişi de hızlandırmış, tanıma ve iş birliği arzusu artmıştır (Ritzer & Stepnisky, 2014). Modern dönemde revaç bulan ulus-devlet anlayışı yeni bir ivme kazanarak uluslararası

birlikteliklere kapı aralanmıştır. Küreselleşen dünya, tarihte hiç yaşanmadığı kadar farklı kültür ve inancı bir araya getirmekte ve bu çoğulculuğun kabullenebilir olduğu görülmektedir. Dini açıdan küreselleşme ve çoğulculuğa eğiliminin aratarak devam etmesi “*ikili ve çelişik*” bir durumu ortaya çıkarmaktadır (Keskin 2014: 150). Dini yapılar eskiye oranla etkin olabilecekleri bir zemin bulurken saflıklarını kaybetmekte, bir anlamda geri dönüşün bedelini ödemektedirler.

Keskin’in aktardığına göre Berger, dinselilikteki artışı, kapitalizmin piyasa mantığına bağlar. Ona göre dinler ve gelenekler metalaşarak pazar aracına dönüşmekte ve müşteri memnuniyeti ilkesi ile hareket eder duruma düşmektedir. Örneğin feminist gelenek ile tasavvufi öğretiyi eşitleyen piyasa anlayışı, aralarından birini öne geçirecek bir üst ilkenin varlığına da izin vermez, kapitalist etkiyle bir pazar aracına, dini gelenekler de tüketici metalara dönüştürülmüştür. Dinsel piyasanın varlığı bireylerin seçme özgürlüğünü önceleyen dini çoğulculuğa yol açmakla beraber dinlerin özünde var olan nihai anlamı müntesiplerine onaylatmalarında zorluklara neden olur (Keskin, 2014). Her an farklı alternatifler bulma, bunları mukayese etme ve rasyonel tercihlerini aksiyona dönüştürme potansiyelindeki bireyler hareketlilik imkânlarının verdiği kolaylıkla beraber din değiştirmeseler bile inançlarını genişletmekte ya da dönüştürmektedirler. Bu minvalde Peri, Gail, Ella gibi incelenen roman kahramanlarında görülen “*dinsel eklektizm*” karşımıza çıkmaktadır.

“*Dini çoğulculuk*”tan bahsedilmesine, dini grupların kendilerini kamuya sunmalarında kullandıkları enstrümanların artmış olmasına rağmen, gözle görülür bir metalaşma dinleri eskiye oranla daha fazla tehdit etmektedir. Modernitenin dini akli olmayışla itham etmesi ve yok saymasından daha büyük bir problemle karşılaşmıştır. Bugün dinler, gündelik hayat pratiklerine cevap verip vermemesi yönüyle yargılanmaktadır. “*Egemen tüketim ekonomisi, geleneksel yaşam tarzlarını ve dini alışkanlıkları giderek aşındırmaktadır.*” (Keskin, 2014 s. 155).

Modern toplum tipinde klasik sekülerleşme tezinin dinin önem kaybetmesi ve gözden düşmesi yönündeki öngörülerine alternatif olarak post-seküler toplumda ise, her ne kadar dinin olmasa da maneviyatın dönüşüyle birlikte din pazarında genişleme söz konusu olmuştur. Anlaşılan, post-seküler toplumda anlamını müesses dinlerde bulan geleneksel dindarlık aşınarak maneviyat öne çıkmıştır. Zira modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini tecrübe eden toplumlarda insanlar, geleneksel dini toplumlara, dini kimliklere ve şahıslara bağlılıktan bilinçli bir şekilde kaçınarak kendi öznel inanışlarını, bireysel dinlerini inşa etmeye yönelmektedirler.

Luckmann “*Görünmeyen Din*” adlı eserinde, modern toplumda geleneksel dinin marjinalliği ile ilgili, bu çalışma açısından önemli bir soru ortaya atar: *Sosyolojik tahlil çerçevesinde modern toplumda geleneksel dinin yerini alan herhangi bir şeyi din diye adlandırabilir miyiz?* (2016, s. 88). Sekülerleşme problemine gönderme yapan bu sorunun cevabı, modern toplumların hâlihazırda yaşadıkları manevi krizi anlamak ve eğitim, siyaset, ekonomi gibi maddi yönelimli kurumların yapısal sorunlarında altta yatan nedeni açıklamak için hayati öneme sahiptir. Bireysel din fenomeninin her geçen gün önemini artırdığı dikkate alındığında kendini din diye tanımlamayan fakat varoluşsal sorunlara nihai cevaplar üreten kişisel ya da kolektif anlamlılık oluşumları, postmodern çağa damgasını vurmaktadır.

Ötekini anlamak ve komşusunun yerine kendini koymak kabiliyetlerinden uzaklaşmış bir toplumda kendi din algısını tekelleştiren mistik gruplara, yeni dinsel hareketlere ya da politik mücadelelerinde dini, çıkarları uğruna malzeme yapan toplumsal gruplara rastlamak her zaman olasıdır. Miriam Wiliams’ın “*Kutsal Fahişeler*” adlı eseri (1999), “*Tanrının Çocukları*” tarikatı özelinde geleneksel dinin yerini alan kült gruplarının yapısını ve birey üzerindeki yıpratıcı etkisini anlatan güzel bir örnektir. Yazarın, insanların nasıl büyüldüğü, hangi araçlarla kolektif bilinç oluşturulduğu, grup içi hiyerarşinin nasıl sağlandığı, yoksunluk ve yabancılaşma konuları ile ilgili ufuk açıcı tespitleri vardır.

Dinin kurumsal bütünlüğünün zedelendiği modern yaşam koşulları dini anlatıları nesnellikten uzaklaştırır. Dinin özel hayata hasredilmesi ve seçenekler arasından bir tercih meselesi haline gelmesi, toplumun çoğulculaşmasını ve dini içeriklerin öznelleşmesini zorunlu kılar. Arslan’ın Berger’den aktardığına göre “*modern kutsal kozmos*” olarak kavramlaştırılan bireysel dindarlık fenomeni, onu benimseyen bireyler için gerçektir. Bu tarz bir dindarlık, modern toplumun seküler alanlarından ciddi şekilde ayrıışan ve özel hayata sıkışıp kalan bir dindarlık olmuştur. Böyle bir durumda din, kadim ortak tarihe işaret etmek yerine bireysel varoluşa işaret etmeye başlamıştır (2011, s. 79). Toplumsal olarak desteklenmeyen bireyler, Luckmann’ın işaret ettiği üzere, özel anlam evrenleri inşa etmişler ve küçük gruplar oluşturup birbirlerini grup içinde desteklemişlerdir. Din modern toplumda sembolik olarak toplumun bütünleşmesinde işlevsel olma özelliğini devam ettirse de tarikat, cemaat, yarı dini hareketler gibi bazı toplumsal grupların birlikteliğine daha çok hizmet eder hale gelmiştir.

Günümüzün enformasyon teknolojileriyle fikir alışverişinde şimdiye kadar görülmemiş bir gelişme mevcuttur. Bu durum Arslan’ın Wilson’dan aktardığına göre,

insan düşüncesinde yeni bir “*görecelik dalgası*” doğurmuştur. Dinsel hakikate dair katı inançlar küreselleşme ile yumuşamış ve egzotik kültürlerle has görece hakikatler olarak görülmeye başlanmıştır. Sonuç ise geleneksel dini inançların sarsılmasıdır (2011, s. 88). Adı anılan sosyal bilimcilerin ittifakla belirttiği üzere geleneksellik, modernite karşısında geri çekilmiştir ve şimdilerde dünyanın postmodern rüzgârlara teslim olması ile geri döndüğü düşünülse de geri dönen eskisinin aynısı değildir (ya da bizim algılarımız eskisi gibi değildir). Geleneksel dini fenomenler kabuk değiştirmiş ve kendini yeni şartlara uydurmuş olarak dolaşıma sunulmaktadır. Mistik oluşumlar eklektik bir tarzla, farklı dinlerden ödünç ritüeller alarak, modern bir söylem ve üslupla dizayn edilmektedir. Yeni dinsel hareketler, birçok birey tarafından ruhsal boşluğu tatmin, anlam arayışı, huzur ve sükûnet bulma gibi amaçlarla bir telafi mekanizması olarak artan bir ilgiyle takip edilmeye başlanmıştır.

Arslan’ın aktardığına göre Wilson; modernite ile dini yaşamı irdelerken, dinimsi ve yarı dini yapıların oluşumunda bilim ve teknolojinin ilerlemesinin büyük payı olduğunu söyler. Öyle ki İnsanlığın kazandığı teknolojik birikim, birtakım sorunlarımızı çözerken bazı yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (2011, s. 86). Modern rasyonel sistem, etkin bir toplumsal yapı, planlı ve verimli bir üretim sistemi kursa da modern insan, bu rasyonel sosyal organizasyonlarla yetinmemektedir. Hayatımızdaki beklenmedik durumlar insanları, yaşamın anlam ve amacına yönelik “*Bu gidişin sonu nereye?*” gibi temel soruları sormaya, yukarıda bahsedilen yeni ve senkretik oluşumlardan destek ve teselli aramaya itmektedir. Bu yüzden sosyal bilimciler sıklıkla, yukarıdaki sorunun makro versiyonu olan “*Din nereye gidiyor?*” sorusuna muhatap olmaktadır.

Batıda inanca ne olduğunu anlatmak için Taylor üç tarihsel dönemden bahseder: *Eski rejim, hareketlenme çağı ve otantisite çağı*. Bu çalışmayı ilgilendiren, 1960’dan günümüze süren otantisite çağıdır. Her üç dönemin de ortak yanı kutsal ile bağlantı kurmaya istekli olunmasıdır. Taylor otantisite çağının belirgin özelliği romantizmi, bireyciliğin (otantik benliğin) toplumsal yaşamda baş tacı edilmesinin sebebi olarak görür. Otantik benliğin arzu ve istekleri ise geleneksel dini topluluğun iddiaları ile çatışmaktadır. Nitekim post-sekülerliğe denk gelen bu yeni çağda dinsel inanç yeni biçimler almıştır (Taylor, 2014). Modern dinamiklerin toplumsal sisteme hâkim olması ve dinin bireysel bir konu halini alması ile, kolektif coşku kaybolmamıştır. İnsanlar, biriktirdikleri yaşam tecrübelerini ve bilinçaltılarında tortulanan ruhani arzuyu, gündelik hayatın sıkışmışlığında başkaları ile paylaşarak rahatlama yaşarlar. Şiir, roman gibi

anlatılarla kendini ifade ederek varoluşlarını gerçekleştirirler. Varoluşun burada dil ile imkân bulduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Burada dil sadece sembolik bir aracılığa işaret etmez, o aynı zamanda Heidegger'in deyimi ile “*varlığın evi*”dir. Kurumsallaşma yolunda ilerleyen tüm dinsel hareketlerin kutsal metinlerle ispat-ı vücut etmesi bu manada rastlantı değildir.

Arslan yukarıda bahsedilen yeniçağda batılı bireyin sekülerden kutsala doğru olan yolculuğunu şöyle tasvir eder:

Yeni ruhsal ve dinsel eğilimler, Batılı rasyonaliteyi, pozitivist bilimi, modern tıbbın insan bedeninde yaptığı zararlı etkileri, geleneksel dinsel öğretileri, kapitalizmin ve teknolojinin getirdiği yıkıcı etkileri eleştirmekte ve bireyin bunlardan özgürleşmesini savunmaktadırlar. Özellikle aşırı rasyonel bir dünyada yetişen ve hayatın anlamını seküler bir tarzda yorumlama yetisine sahip bireyler, çeşitli şekillerde gelişen kurtuluş, şifa, huzur ve mutluluk teklifleri ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu durum modernliğin mevcut sıkıntı ve huzursuzluklara çözüm sunamaması ile alakalıdır. İnsanlar bir yandan hastalık ve ölüm olaylarından rahatsız olmaya, diğer yandan da sürüp giden sosyal adaletsizlik ve yoksulluğun her günkü şahitleri olmaya devam etmektedirler. (2011, s. 123-127)

Bütün bunlar modern-seküler toplumsal yapıda insanların mistik, ruhçu paranormal inançlara yönelişinin altında yatan sebeplerdir ve yazınımıza “*maneviyat arayışı*” olarak yansır. Elif Şafak’ın roman karakterlerinden Ömer ve Peri, İstanbul’da seküler bir ortamda büyüyüp gittikleri dış ülkelerde edindikleri kültürel sermaye ile yetinmemişler ve maneviyatçı-ruhsal yönelimler sergilemişlerdir. Böylece post-seküler toplumda dinselliğin yükselişine şahitlik etmişlerdir.

Sekülerleşmenin hızlı yaşandığı, toplumsal dinamikler tarafından desteklendiği coğrafyalarda eski dinsel formlar, adeta modernizm tarafından sınanmakta ve onları bir yol ayrımına sürüklemektedir. Berger’e göre sekülerleşen bir toplumda, eski dini kurumlar artık tekel özelliğini yitirmekte, bireylerin sorgulamalarına muhatap olmaktadır. Önceleri tek otorite konumunda topluma dayatılan dini görüş, artık pazarlanmak durumundadır. Şüphesiz bu durum, dini grupların toplumsal yapıları açısından kapsamlı sonuçlar doğuracaktır (Arslan, 2011). Kurumsal dinler kendi alanlarını tahkim ettikçe, gündelik hayattan ve kamusal alandan çekilmeye başlar. Gündelik hayatın akışında kendisi ile baş başa kalan insan eskisi kadar dini gruplara aidiyet hissetmeyecek, fakat aşkın olanın varlığını hissetmeye devam ederek ve boşalan alanı rasyonel tercihleri ile doldurmaya çalışacaktır. Yeni dönemde oluşturulan bu kutsallık alanını “*modern kutsal kozmos*” olarak kavramlaştıran Berger’dir.

Arslan, modern koşullarda geleneksel dinlerin nasıl tepki göstereceğine dair iki seçenek olduğunu söyleyen Berger'den şunları aktarır:

- (1) *Onlar, hem bu koşullara yani dinsel özgürlük girişimini ifade eden çoğulculuk oyununu oynamaya ayak uydurabilirler, hem de faaliyetlerini halkın taleplerine göre ayarlayarak inandırıcılık sorununun en ideal biçimde üstesinden gelmiş olurlar. Ya da,*
- (2) *Yeni koşullara uymayı reddederek, kendilerini oluşturdukları sosyo-dini yapıların arkasına konumlandırabilir ve hiçbir şey olmamış gibi mümkün olabildiğince eski hedeflerini gerçekleştirmeye çalışabilirler (2011, s. 82).*

Geleneksel din kurumları ve dinlerin geleneksel yorumlarına adanmış müntesipleri, inançlarının saflığını korumak adına ikinci yolu tercih ederlerse imajı en üst düzeyde kullanan popüler kültür odakları tarafından marjinalleştirilecek ve dışlanacaklardır. Şayet birinci yolu tercih edip modernitenin sağladığı tüm propaganda araçlarıyla hizmet sunumuna yeni boyutlar katarlarsa, o takdirde kendilerini yıpratıcı bir yarış içinde bulacaklardır. Hedef kitlenin değişen ihtiyaç ve beklentilerini takip etmeleri gereken bu yeni durumda eskiden hiç kale alınmayan heretik inançlarla ya da kült ve sekt benzeri sözde dini yapılarla eşit şartlarda yarışa girmek zorunda kalacaklardır.

Giddens, modern dönemle birlikte zaman ve uzamın ayrılmasından, toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından çıkarılmasından (*disembedding*) ve yeniden yapılandırılmasından (*reembedding*) söz eder. Modern dönemde insan artık, eskisi gibi hayatını (doğduğu, büyüdüğü, öldüğü, kimlik kazandığı) bir sosyal grup içinde geçirmemektedir. Modern toplumlarda sosyal ilgiler rasyonel olarak organize olduğu, iletişim, özellikle kitle iletişimin geliştiği için hayat, artık sırf yerel düzeyde işlememektedir. Yabancı fikirler, ürün ve organizasyonlar hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır (Giddens, 2016). Arslan'ın Wilson'dan aktardığına göre “*bireyin kendisi ve amaçları hakkında düşünürken çevresindeki geniş dünyayı idrak etmemesi çok zor görünmektedir.*” (2011). Teknolojik cihazlar ve küresel ticaret sayesinde dünyanın değişik yerleri ile karşılıklı etkileşime geçmeyen toplum yok gibidir. İnsanlar, vâkıf oldukları alternatif düşünce ve yaşam tarzları ile kendi verimliliklerini karşılaştırırlar. Modern paradigmalara direnç gösterme konusunda yüksek bir performans sergileyen Müslümanlar bile bugün dinin otantikliğini korumakta zorlanmakta ve özde olmasa da dini yaşamda modernleşmeyi tartışabilmektedir.

Modern toplumda dini eylemin günlük yaşam pratiklerinden uzaklaştırıldığı birçok insanın dikkatini çekmektedir. Canatan'ın aktardığına göre soyut dini, sosyoloji

gündemine Hollandalı sosyolog Zijderveld taşımış ve bunun sebebini modern toplumda dinin kılık değiştirmesi ve soyutlaşması olarak açıklamıştır: “*Bu soyutlaşım, modern toplumun doğasından kaynaklanır. Çünkü modern toplum da soyut toplumdur. Başka bir deyişle soyut din (abstract religion), soyut toplumun (abstract society) ürünüdür. Din genel, belirsiz ve serbest yüzergeçer bir olgu haline gelmiştir.*” Modernitenin bu dönüştürücü gücü, toplum ve bireylerin dinden uzaklaşmalarına neden olmaz. Tersine varoluşlarını sorgulayacakları daha fazla sebep edinirler. Bir Tanrının gerekliliğine inançları, orta çağda yaşayan insanlardan az değilken yaşamlarında dini ritüellere ayırdıkları zaman yok denecek kadar azdır. Dindarlıkları “*belirsiz, bağlayıcısız ve soyuttur*” (Canatan, 2016).

Post-seküler toplumda din ve maneviyatı daha iyi etüt edebilmek için, modern insanın hareket tarzında iz bırakan, ideal düşünme biçimleri olarak görülen ve temelini aydınlamadan alan düşünce okulları incelenmelidir. Dünya görüşü anlamında ideolojiye dayanan bu ekoller tıpkı din gibi postmodern etkilere maruz kalmış, diyalektik bir süreçle hem dini fikriyatı etkilemiş hem de yeni dinseliliklerden etkilenmiştir. Aşağıda incelenen romanlarda bireyler üzerindeki tesiri açıkça belli olan hümanizm, liberalizm, mistisizm, eklektizm, senkretizm, feminizm ekollerine yakından bakılacaktır.

1.5.1. Hümanizmin Tasavvufi Yorumu

Hümanizm, insanın hayatına, onuruna, tecrübesine, çıkarına, potansiyellerini keşfetme ve geliştirme haklarına çok önem veren, insanı kendi kendine yeterli bir varlık olarak gören, bu yüzden insanın üstünde sınırlayıcı hiçbir otorite tanımayan bir ideolojidir (Kirman, 2011). Evreni ve doğayı anlamada insan merkezli düşünmek, insanın ihtiyaç ve beklentilerini zorunlu olarak ön planda tutmak, insanın kendisine ve diğer insanlara karşı sevgi ve hoşgörü ile yaklaşması hümanizmin temel bileşenleri olarak görünür. Rönesans felsefesinin dünya görüşü diyebileceğimiz hümanizm, İtalya’da doğmuş ve hümanist sanatçılar Antik Yunan edebiyatından etkilenmişlerdir. Hümanistlere göre sanatın ve edebiyatın asıl konusu insandır. “*İnsan, potansiyel olarak özünde mükemmellik barındıran bir varlıktır. Edebiyatın en önemli faydası, eğitim işleviyle insanın mükemmelliğe doğru dönüşümüne katkıda bulunmasıdır.*” (turkedebiyati.org).

Fromm, dini hümanizm çerçevesinde algılar ve alternatif olarak kimliği yüceltilen bir nesne veya ulus, sınıf, parti gibi yapılara dayandırılabilirliğini söyler. Karacoşkun’un aktardığına göre, bunların hepsini din olarak gören Fromm’un dini tanımlama şekli şöyledir: “*Bir topluluğun bireylerince paylaşılan ve bireylere belli bir yöneliş, belli bir*

bağlanma amacı kazandıran herhangi bir düşünce ve eylem sistemi.” Fromm’un burada yaptığı çarpıcı tespit şudur: “*Acaba bağlanan din, insana özgü olan yeteneklerin gelişmesini sağlamakta mıdır, yoksa bunları kösteklemekte midir?*” Fromm inanılan dini terk etmeye gerek olmadığını, radikal hümanistik bir anlayışa sahip olmak gerektiğini söylemektedir. Karacoşkun’a göre böylece Fromm “*dinsiz bir dindarlığı*” da mümkün görmektedir (2012). Hümanist anlayış, insan tabiatının aşkınlığına yönelik bir dini tutum olarak kabul edilirse, kendini bir dine bağlı hissetmeyen kimseler de dindar olurlar. İnsanlar ateist olsalar bile rasyonel inana dayalı ahlaki bir tutum sergileyebilirler.

İnsanın doğa karşısındaki acziyetine rağmen, sosyal çevresi tarafından kötü yönlendirilmiş olsa bile öz itibarıyla iyi ve mükemmel olduğu düşüncesi Elif Şafak’ın romanlarında ***hümanist özgecilik*** olarak karşımıza çıkar. Aşk romanında Şems kendisine yapılan onca kötülüğe rağmen muhataplarını suçlamaz, onların hakkında kötülük düşünmez. Anadolu’nun ilk mutasavvıflarında belirgin şekilde görülen insan sevgisi, “*yaratılanı yaratandan ötürü*” hoş görme erdemi, Elif Şafak romanlarında aşk ile karşılığını bulur. İlahi aşk insanlara duyulan sevginin de kaynağıdır. Arayış halindeki, mistik temalara ilgi duyan batılı bireyin Mevlâna’yı okuması da yine batı kökenli, Hristiyanlık inancında da karşılığını bulan hümanizmanın tesiriyle olmalıdır.

Aliye Çınar “*Sosyolojik ve Antropolojik Açıdan Dine Bakış*” adlı kitabında Aşk romanının analizini yapar ve Mevlâna’nın bir din paradigmasının kurucusu gibi algılandığı batılı bakışı eleştirir. Mevlâna öğretisinin İslami köklerinden uzaklaştırılıp batılı değerler etrafında yeniden kurgulandığından şüphe duyar: “*Batının Rumi mistisizmini hümanizm kılıfına sokması gibi Elif Şafak da Ellanın ruhundaki boşlukları ve arayışları ilahi aşk kılıfına sokması üzerinde düşünölmeye değer bir durumdur.*” der (2009: 133). Postmodernliğin eklektik düşünce yapısı benzemezleri kolaj şeklinde bir araya getirip anlamlı bütünlükler oluşturma yönünde sinerji ürettiği dikkate alındığında, hümanizmin her seküler düşünceye eşlik edebileceği gerçeği ortaya çıkar. Ayrıca mutasavvıfların hareket noktası bilindiği kadarıyla insandır ancak Tanrı’ya doğru bir yol gider. Hümanizmin etkisindeki bir mistisizmin gözlendiği Elif Şafak romanlarında ise hareket noktası aşkınlıktır. Tanrı algısından hareketle mükemmel insana doğru bir seyir takip edilmek istenmektedir.

Modern hayatta dini aktiviteler minder dışına itilmiş, öncelik düşünceye ve romantizm derecesinde insanın doğallığına verilmiştir. Burada öncelik hümanizm ile bileşenlerinden sayılabilecek “*kalp temizliği*” düşüncesine ve soyut bir tasavvurla niyetin halisliğine verilmiştir. Seküler aktiviteyi artıracak böylesi bir tutum, romandan sinemaya

her sanat dalında hâkim bir paradigma halini almıştır. İnsanlar gündelik yaşantıda da inanç ve eylemi birbirinden ayırmakta, eylemin zorunluluğundan ziyade vicdanen arınmışlığı ifade eden kalp temizliğini önemsemektedir. Kirman'ın Kocaeli ve Sütçü İmam Üniversitelerinin öğrencilerine yönelik yaptığı araştırmada öğrencilerin yarısından fazlası “*ibadet edilmese de kalp temizliğini yeterli görmek*”tedir (2005).

İnsanın akıl gibi, irade gibi, nevi şahsına münhasır özelliklerinden birinin de inanç olduğu söylenir. Her insan tekinin maddi manevi dünyasını anlamlandırma ihtiyacı duymuş olmasından dolayı genetik bilimi üzerine çalışan bazı bilim adamları inanç geninden bahsetmiştir (Akyol, 2012). Biyolojik iddiaların ötesinde dindarlığı insan hayatında merkezi bir problem olarak ele alan ve kendisi de manevi bir arayış sürecinden geçen ilk psikanalist Jung'un psişe ve ruh kavramları ile dini düşünceye kapı araladığı bilinir. “*Hiç kimse yoktur ki probleminin çözümünde son çare olarak dine başvurmuş olmasın*” diyen Jung, dinin rolünü kişinin hayatına anlam katmasında bulur (Batson, 2017, s. 280).

Doğu edebiyatları inancın merkezini kalp olarak belirtirler. Akılcı modern insanın pozitif düşünce ile hâkim olamadığı, Türk kültüründe “*gönül*” kavramıyla anlatılan, duygu yoğunluklu metafizik bir sahadan kadim tarihlerden bu yana bahsedilir. İnsanın ruhsallığına atıfla kutsala ulaşma arzusu, Müslümanların yol metaforu ile sistematize ettikleri “*tasavvuf*”ta mevcuttur. Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü'nde “*Kişinin dünya ile ilgisini kesmek ve nefsi yenmek suretiyle manevî kirlerden arınarak ruhî kuvvetleri harekete geçirme ve böylece Allah'a yaklaşma, kavuşma yolu*” olarak tanımlanan tasavvufa (Kirman, 2011) manevi arayışın planlı programlı hali denilebilir. Çin ve Hint medeniyetlerinde de karşılığı bulunan tasavvuf öğretisi İslam dünyasında kolektif bilince taşınmış, bilinen en eski kişisel gelişim yöntemidir. Tasavvuf batılı bireyin muhayyilesinde kendi kültürel köklerine dönüş (Antik Yunan ve Roma), yani hümanizm ile eşleştirilmektedir.

Post-seküler toplumlarda yaşanan maneviyat ve anlam arayışı çerçevesinde tasavvufun yeniden keşfedilmesi söz konusu olmuştur. Anlaşılan, esas itibarıyla İslam'ın mistik bir formu olan, bireysel dindarlığı öne çıkaran tasavvuf veya sufilik, post-seküler toplumdaki beklentiler çerçevesinde yeniden gündeme getirilmiş ve yeni bir formla güncellenmek istenmiştir. Bu bağlamda tasavvufi kavramlar, fikirler, pasajlar, aforizmalar, görseller edebiyatla ilgili eserlerde, hatta bilimsel çalışmalarda, fakat özellikle küreselleşmeyle birlikte ve yeni medya vasıtasıyla sanal âlemde büyük bir hızla dolaşıma girmiştir. Artık kitapçılarda, özellikle çok satan kitaplar reyonunda mutlaka

tasavvufi ögelere atıf yapan veya bütünüyle tasavvufu konu edinen birçok roman, öykü veya deneme türünde esere rastlanmakta, hatta bazı kitapçılarda müstakil olarak tasavvufi kitaplar reyonu da bulunmaktadır (Bölükbaşı, 2016).

Yazılı kültürde popüler tasavvufun bir diğer boyutunu kurgusal metinler olan romanlar oluşturmaktadır. Bunlar arasında en kısa zamanda en çok satışı yapılan Elif Şafak'ın *Aşk* adlı romanı dikkat çekicidir. Bu roman dünya kitap piyasasında da *Forty Rules of Love* (Aşkın Kırk Kuralı) başlığıyla satışa çıkmış ve önemli bir popülerlik kazanmıştır. Kitabın yurtdışı baskısında kapağının Mevlânâ, Mevlevîlik ve semazen imgeleri üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu gibi kitaplar okur kitlesi açısından büyük bir ilgiyle karşılanmış ve hatta üçlemeler yazılmıştır (Bölükbaşı, 2016, s. 165). Bu durumu ifade için, her ne kadar tartışmalı olsa da “Popüler ‘Tasavvufçuluk’” kavramını kullanan Bölükbaşı'na göre, tasavvuf, post-modern dönemde aniden çıkıp gelen ve insanların kapısını çalan bir “Tanrı misafiri” konumundadır. Türk-İslam kültüründe hiç hesapta yokken birden kapıda beliren Tanrı misafirinin içeriye buyur edilmesi ve en güzel şekilde izzet ve ikram ile ağırlanması büyük bir önem arz eder. Ancak Bölükbaşı'nın bu tespitleri dikkate değer olmakla birlikte yeniden bir sorgulamaya ve değerlendirmeye tabi tutulduğunda, şu soruların sorulması kaçınılmazdır: Acaba post-modern dönemde veya toplumlarda tasavvuf mu bir Tanrı misafiri olarak insanların kapısını çaldı? Yoksa sekülerleşmiş bir kültürde yetişen insanlar ihtiyaç duydukları Tanrı, kutsal ve anlam arayışı çerçevesinde çok da bilinçli olmadan, aniden yola/sokağa çıkarak veya kendilerini bir anda yolda bularak gayri ihtiyari bir şekilde tasavvufun kapısını çalarak kendileri mi tasavvufun Tanrı misafiri konumuna düştüler (Kirman & Sarı, 2018)?

Öte yandan post-seküler dönemde tasavvufun keşfi ve gündemde yer edinmesinin birtakım tartışmaları da beraberinde getirdiği gözlemlenmektedir. Şöyle ki, bazı dindarlar tasavvufun popülerleşmesini aslında dinin hayatiyetine zarar veren ölümcül bir hareket olarak görürken, bazı laisist çevreler de bu süreci dinin ve dinî simgelerin kamusal alanı istilası, hatta seküler yaşam tarzına karşı bir tehdit olarak algılama eğiliminde olmuşlardır (Bölükbaşı, 2016 s. 168). Bu tartışmalar sadece Türk toplumu bağlamında değil, küresel anlamda ileri düzeyde sanayileşmiş modern toplumlarda yeni dini hareketler bağlamında da yapılmıştır (Kirman, 2010). Ancak hemen belirtilmelidir ki, burada kastedilen dinin canlanması değildir. Bu durumda Kepel'in “Tanrı'nın intikamı” gibi keskin metaforlar yerine “kutsalın dönüşü” kavramını kullanmak daha makul görünmektedir. Zira dönen veya canlanan kurumsallaşmış, müesses (*established*) din olmayıp, din gibi görünen senkretik, eklektik, yamalı bohça (*patchwork*) olarak da anılan dinimsi yapılardır.

Görüldüğü kadarıyla, tasavvufun keşfi ve gündeme gelmesi bir yandan gündelik hayatta katı dinî sınırları daha çok aşındırmak suretiyle sekülerleştirici bir fonksiyon görürken, bir yandan da geleneksel halk dindarlığının farklı şekillerde yeniden türetilmesine yol açmaktadır (Kirman & Sarı, 2018). Aslında post-seküler toplumlarda ve bir geçiş toplumu özelliği sergileyen Türk toplumunda görülen bu durum, dinin öznelleşmesinin bir tezahürü olup, taşıdığı postmodern ve neo-liberal tonlar itibariyle din sosyolojisi literatüründe “*yeni dindarlık formları*” olarak da adlandırılmaktadır (Kirman & Baloğlu, 2012). Tasavvufî motifler de içeren bu postmodern öznel dindarlık olgusu, Türkiye’de dinî-seküler, ilahi-beşerî, kutsal-profan vb. ayrımların aslında diyalektik bir biçimde sosyal ve kültürel biçimlenmeler yoluyla nasıl iç içe geçtiğini göstermekte hatta aşılıp ihlal edildiğini ortaya koymaktır (Kirman, 2005).

1.5.2. Hürriyetin Vazgeçilmezliği: Liberalizm

Liberalizm; toplumsal, siyasal, ekonomik ve dinî alanda özgürlük ve serbestliği savunan bir ideolojidir (Kirman, 2011). Bireysel hakları ve kişilerin teşebbüs hürriyetini önceleyen liberalizmin iktisadi ve siyasal alandaki üstünlüğü Sovyet Rusya’nın yıkılıp soğuk savaş döneminin bitmesi ile tescillenmiştir. Bir dünya görüşü olarak iki temel dayanağı bireyselleşme ve özgürlük olan liberalizm, modernite ile uyumlu şekilde gelişme göstermiştir. Diğer toplumsal kurumlara olan etkisi din kurumunda da görülür.

Berger ve Luckmann dinin modern biçiminin başlıca özelliği olarak bireyin tercihlerindeki özgürlüğü gösterir. Luckman’a göre modern ve seküler toplumlarda dinin sosyal formu bireyin tecrübelerine bağlıdır. Bireyselleşme süreciyle dini kurumlardan uzaklaşan birey, dinsel çoğulculuğa neden olmaktadır. Luckmann’a göre modern toplumların en devrimci unsuru olarak adlandırılan özel kimlik, özgürleşme ile doğrudan alakalıdır (2016, s. 158). Yaşanan sosyal devrimler, küresel gelişmeler, siyasi mücadeleler ve kültürel değişimler sonucunda kazanılan hakların başında gelen özgürlük, toplumsal kurumlar karşısında bireyi güçlendirerek özerkleştirir ve böylece bireyselleşme bir fenomene dönüşür.

Önceden bir dine inanmanın, o dini gelenek içerisinde bulunmanın bir tercih meselesi olmadığını belirten Kirman, kurumsallaşmış din organizasyonlarının mensuplarına maddi-manevi birtakım sorumluluklar yüklediğini, bireysel dindarlık fenomeninin ise bu tür sorumluluklardan kurtulmakla ilgili olduğunu yazar (Kirman, 2005: 26). İncelenen romanlarda üniversite öğrencilerinin tercihleri doğrultusunda istedikleri tarz yaşamı oluşturdıkları ve kurumsal bir yapıya karşı dini bir sorumluluk

almadıkları görülür. Yine arayış potansiyeli taşıyan bireylerin tekkeye kabul edilişi ve sonrasında “*murakabe*” ile mistik yolculuğa çıkmaları da kendi rızalarıyla. Tekkede nefis terbiyesinde bulunan kişilerin kendi rızaları ile orada durduklarına *Aşk* romanında rastlanır. Araf romanında Yahudi kökenli olan Gail ve Müslüman olan Ömer doğu mistisizminden etkilenecek kendi bireysel dindarlıklarını oluştururlar. Aynı şekilde *Havva'nın Üç Kızı* adlı eserde Peri kendine sunulan iman şekilleriyle yetinmeyip kendi bireysel din inşasının peşine düşer. Bu tercihlerin hepsi postmodern çağda yankı bulan liberal düşüncenin bireysel dindarlığı özgürlük dolayımında öncesinin sonuçlarıdır. Bireysel anlamda manevi arayışın bir aksiyona dönüşmesi, kişilerin sosyal etkiden sıyrılıp kendi tercihlerini aşkınlığıyla mümkün olmaktadır.

Pragmatizmin her alanda uygulandığı kapitalist piyasadan mülhem en az maliyetle en çok huzura ulaşma yollarını arayan çağ insanı, özgürlüğünden ve konforundan ödün vermeden maliyetsiz dinlere ya da din şeklindeki dinselcilere yönelmektedir. Buradaki maliyet mefhumu maddi bir karşılıktan ziyade dinin ibadet boyutu ile ilgilidir. İnsanlar hem seküler olabilmekte, işine zamanında başlayıp erdem ve bilgelikle çalışabilmekte hem de vicdanen kutsallaştırdığı metalara karşın sorumluluğunu gerçekleştirmektedir. Bir futbolcunun takım taraftarlarına karşı hissettiği bağlılık onun iyi top oynamasını iktiza eder. Bir asker vatani, milleti için gözünü budaktan sakınmamalıdır. Bir öğretmenin yüce idealleri olmadan mesleki doyum sağlayamaması bu minvaldendir. Bir cerrahın ettiği Hipokrat Yemini'ne sadık kalması da böyledir. Bu vb. meslek çalışanları kuramsal bir dinin buyruklarını yapmadan sırf mesleki becerileri ile maneviyat oluşturabilir ya da yaptıkları işe uyan bir dinselliği yaşayabilirler.

1.5.3. Bir Kesin İnançlılık Hali: Feminizm

Din Sosyolojisi Sözlüğü'nde Feminizm, *toplumsal örgütlenme ve kültürün içinde kadının yerini yeniden değerlendirmek ve dönüştürmek için çaba gösteren siyasî ve entelektüel bir hareket* olarak tanımlanır (Kirman, 2011). Başta liberal feminizm, radikal feminizm, marksist feminizm, sosyalist feminizm olmak üzere kültürel feminizm, yapısalcı feminizm, psikanalist feminizm, eko-feminizm ve tartışmalı olmakla birlikte postmodernist feminizm gibi kuramların ortak yanı toplum içinde kadının statüsel saygınlığını yükseltmektir. Ayrıca bugün dünyadaki tartışmalı ve karmaşık feminizm çeşitlerine eklenen bir diğeri, ülkemizde de görünürlüğü artan İslamcı feminizmdir. (Tunç, 2018)

Toplumsal cinsiyet algısı, moderniteyle beraber dünya genelinde değişime uğramıştır ve kadının kamusal yaşamda her geçen gün daha fazla görünmesi ile bu hızlı değişim devam etmektedir. Kadın ve erkeğin doğal özelliklerinin dışında, içinde bulundukları toplumun özelliklerinden dolayı farklılaştığı görüşü kadınların ezildiğine, hak etmedikleri muamelelere maruz kaldığına inanan düşünürleri harekete geçirmiştir. Eğer roller sosyal olarak inşa edilebiliyorsa, bunu değiştirmenin de mümkün olduğu sonucu ortaya çıkar. Eşitsizliğin ve ayrımcılığın önüne geçmek için örgütlü yapılar kuran, ulusal ve uluslararası platformlarda seslerini duyuran feministler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kadınların sorunlarına dikkati çekme konusunda yeterli olmadığını belirtirler. Birleşmiş Milletler 1979'da "*Kadınlara Karşı Her Tür türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi*"ni yayımlar (Ecevit, 2012).

Aile ve özel yaşamın kadınlar aleyhine kurgulanmış yapısından kamusal düzene kadar her alan, feministlerin eleştirilerine hedef olmuştur. İkinci dünya savaşı ve ertesindeki ideolojik ortamdan diğer toplumsal hareketler gibi feministler de etkilenir. Radikal feministler, Marksist feministler, liberal feministler, sosyalist feministler, ekofeministler gibi fraksiyonlar ortaya çıkar. Bunları modern feminist kuramlar çerçevesinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Son zamanlarda postmodern feminist kuramla yeni bir aşamaya geçildiği, sosyal değişim ve feminizm hakkında yeni sorular sorulmasının zemini ortaya çıktığı düşünülmektedir. Fiziksel düşünülen erkek ve kadın kavramının bile toplumu oluşturan bireylerin söylemiyle oluşturulduğu iddia edilir (Ecevit, 2012). Böylelikle postmodernizm meta-anlatılara karşı olduğu için, modern gelişmelerin yarattığı tatminsizlik sorgulanır.

Elif Şafak'ın kadın duyarlılığı incelenen tüm romanlara sirayet etmekle beraber *Araf* adlı romanı feminist ekolle tebarüz etmiştir. Başkahramanlardan Gail, içindeki sıkıntıyı gidermek için arkadaşı tarafından feminist bir gruba katılmaya teşvik edilir. Grubun radikal feminist bir grup olduğu hareket tarzlarından anlaşılmaktadır. Radikal feministler küçük gruplar halinde örgütlenerek bilinç yükseltme seansları yapar ve "*kişisel olan siyasaldır*" düşüncesini yaygınlaştırıp "*evrensel kız kardeşliği*"ni savunurlar (2010).

Araştırmamıza seçtiğimiz romanların yazarı Elif Şafak da evrensel kadın dayanışmasına inanan, feminist duyarlılığa sahip bir yazar olduğu hem eserlerinden hem de sosyal medya hesabından yaptığı paylaşımlardan anlaşılmaktadır.² Kurguladığı

² 31 Mart 2018 tarihli Instagram.com adlı paylaşım sitesinden tiyatro ile ilgili yaptığı paylaşımın içeriği şu şekildedir: "Hayatın her yerinde damla damla kadın emeği ve göznuru var. Sokakta, iş yerinde, fabrikada,

hikâyelerde başrolde genellikle kadınların olması ve bu kadınların Peri karakterinde olduğu gibi kendilerine yeten, Ella karakterinde olduğu gibi kendi dünyalarını inşa etme adına evini terk etme cesaretini gösteren kişiler olması, yazarın toplumsal cinsiyet algısından farklılaştığını gösterir. O aslında roman kahramanları marifetiyle toplumsal kabulleri değiştirme mücadelesi vermektedir.

1.5.4. Senkretizmden Eklektizme Yolunu Arayan İnsan

Senkretizm, “*çeşitli nedenlerle bir arada yaşama durumunda olan dinî ve kültürel geleneklerde görülen unsurların temel özelliklerini kaybetmeden bir tek unsur içinde kaynaşması sonucu oluşan yeni kültürel yapıları, gelenekleri veya düşünce ekollerini ifade eden bir kavramdır.*” (Kirman, 2011). Senkretizm kültürel olarak melez bir dini yapının oluşmasına neden olan bir düşünce oluşumudur. Tarihi birikimin yanı sıra savaş, göç, ticaret, sömürgecilik gibi toplumsal hadiseler neticesinde farklı dil ve kültürlerin kaynaşması, senkretik oluşumları da kolaylaştırmıştır. Amerika’daki siyahilerin kurduğu “*Nation of İslam*” (İslam Ulusu) örgütlenmesinin örnek olarak gösterilebileceği senkretizmin Türkçe karşılığı bağdaştırmacılık olarak verilebilir. Senkretizmin dinsel etkileşimle doğrudan bağlantısı vardır. “*Antropolojik açıdan kültürleşme kavramının dinsel anlamdaki bir karşılığı da denilebilir.*”(felsefe.gen.tr).

Anadolu’nun tarih boyu farklı medeniyet, kültür ve dinlere ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Her ne kadar bin yıllık zaman diliminde Türkler ve İslamiyet baskın unsur olsa da jeo-kültürel etmenler, senkretik yapıyı zorunlu kılmıştır. Antropolojik çalışmalar da bu zenginliğin ne boyutlarda olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ele alınan romanlarda Anadolu’nun kültürel zenginliği, farklı din ve inançların bir aradalığı, şehir halkının homojen olmayışı sıkça anlatılan durumlardır. Senkretik yapılar yeni kültürlerden etkilenmekle birlikte eski inancından ve hayat tarzından kopamayan insanların eski ile yeni arasında bilinçli ve bilinçsiz bir uzlaşma yolu (bir nevi sentez) araması sonucu oluşur (Kirman, 2011).

Türkçeye seçmecilik olarak geçen eklektizm ise, TDK Türkçe Sözlük’te “*kurulmuş olan dizgelerden değişik düşünceleri seçip alma ve kendi öğretisinde*

tarlada, okulda, bilimde, akademide...ve tabi ki kültür ve sanatta. Sahnelerde kadın görmeye tahammül edemeyen yobaz zihniyet ne çoğulculuk ister ne medeniyet ne de demokrasi. Kadınların geride bırakıldığı her kültür hızla yozlaşır. Kadınları evde suspus ezik ve ikincil planda tutmak isteyen ayrımcı ve baskıcı ataerkil kafa yapıları tek tek değişmek zorunda. Zira hayatın her yerindedir kadınlar, dobra dobra, gürül gürül... ve dilerim daha da artsın sayımız, çoğalsın gani gani... Kadın sahne sanatçılarına bugün bütün alkışlarımız...iyi ki varsınız...”

Ayrıca bkz. https://twitter.com/Elif_Safak/status/969928624974462976

birleştirme yöntemi ve bu yöntemle çalışan filozofların öğretisi” olarak tanımlanmaktadır. Farklı kültürlerden yaşamsal malzeme devşirerek kolaj oluşturulması çoğulcu topluma zemin hazırlaması açısından önemlidir. Senkretizm antropolojik bir süreklilik barındırırken eklektizm iradi bir eylemle işlevsel bir bütünlük oluşturma çabasıdır. Makro planda toplumsal görünümün oluşmasındaki tarihi derinliğe senkretizm, mikro planda kişilerin özgür seçimleri ile oluşturdukları kolaja ise eklektizm denilebilir. Modern bireyin kültürel varoluşunun kökeninde bulunduğu senkretik temele yeni yapılar dâhil ederek yaşam alanını genişletmeye çalıştığı görülür.

Alman sosyolojisinin kurucularından Simmel, postmodern kurama uygunluk gösteren eklektik yapılar için “yaptak” kavramını geliştirir. *Ona göre “bir yaptakçı kendisi için elverişli olan her neyse onlarla yetinen bir entelektüel hünerli el işçisi türüdür.”* Ritzer; Simmel’in kendisinin de yaptakçı olduğunu, bulabildiği fikirleri birleştirdiğini söyler (Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 640).

Elif Şafak romanlarının karakteristiğine bağlı olarak farklı memleketlerden gelen kahramanların birbirini dönüştürmesi neticesinde ortaya çıkan kültürel yapıya birçok örnek verilebilir. Amerika’ya doktora için giden Ömer’in Müslümanlıktan kültürel anlamda kopmamakla beraber fikir olarak doğu mistisizminden etkilenmesi ve psikolojik arka planda İngilizce şarkıların olması, eklektik bir inanç desenini ortaya çıkarır. İdeolojik olarak feminizmden beslenmesine rağmen Yahudi kültüründen gelen Gail’in Amerika’daki her çeşit mistik gruba eğilimli olması, Elif Şafak’ın tipik yamalı bohça maneviyatına sahip karakterlerine uygun bir başka örnektir. Bu listeye Aşk romanındaki mutsuz ev kadını Ella’yı da eklemelidir. Çünkü Yahudi geleneğe bağlı bir hayat süren bir ailede yaşarken, uzak diyarlardan aldığı bir mesajla Mevlâna’dan esinlenen, ancak İslami ritüelleri uygulamayan sufi bir karaktere dönüşür.

Postmodern çoğulculuk dinlere geniş bir faaliyet alanı sunarken Amerikan toplumunda görüldüğü üzere kamusal alanı ortak kullanmak zorunda bırakır. Bu dini rekabeti ve pazar mantalitesini doğurur. Bir kimliğin sınırlılığına hapsolmak istemeyen liberal entelektüel, seçici ve eleştirel bir tutumla, ait olmadan inanmayı tercih edebilir ve pratik olarak dönemsel ihtiyaçlara göre farklı dini formlardan beslenebilir. *Aşk* romanındaki şahıs kadrosu ve sufilerin kültürel yelpazesi senkretik bir görünüme sahiptir. Ayrıca romanda, Mevlâna dergâhının Osmanlı ulemasının temsil ettiği otoriter sünni İslam anlayışınca dışlandığı aktarılmaktadır.

Romanlardakine benzer gerçek dinsel pratiklerde ve formlarda gözlenen eklektik yapıya Göle de dikkat çeker: *“Bireyler gündelik hayat pratikleri düzeyinde seküler ile*

dinsel normları alışılmadık ve şaşırtıcı şekillerde bir araya getirirler: Manevi deneyimlerden birini seçer, başka dinlere geçer ya da farklı dinselilikler oluşturup yeni senkretizmler üretirler.” Göle, Budist Katolikleri ve Yogacı Müslümanları kitabında senkretizme örnek olarak gösterir (2012, s. 25)³.

1.5.5. Mistisizmin Büyüsü

Mistisizm, metafizik inançları ve insanın anlam dünyasının kutsala ilişkin yönü olan maneviyatı yakından ilgilendirmesi yönüyle üzerinde durulması gereken konulardandır. Sözlükte “*Ruhun aşkla tanrıya veya mutlak varlığa bağlanması hali; keşif, sezgi ya da ilham yoluyla tanrıyla, kutsalla veya tanrısal âlemle doğrudan iletişim kurarak gerçeğe ulaşmayı ve aydınlanmayı amaçlayan akımlara verilen genel ad*” şeklinde tanımlanmıştır (Kirman, 2011). Ayrıca mistisizmin Türkçe karşılığı olarak gizemcilik önerilmiş olsa da mistik dünya görüşünün önemli bir yönünü vurgulayan bu kelimenin anlamın tamamını kapsamadığı ortadadır.

Mistik dünya görüşünün unsurlarından biri; sıradışı durum, olay ve nesneleri tarif için kullanılan paranormal kavramıdır. TDK Türkçe Sözlükte bulunmayan paranormal sözcüğü Arslan’ın araştırmasına göre “*rutin, normal bilinen ve tanınan kanunlar ve doğal güçlerin dışında ya da ötesinde olan ve bunlarla açıklanamayan*” şeklinde karşılık bulmuştur (2011). Burada normalin ölçütü rasyonel akıl ışığında birikimsel şekilde ilerleyen bilimdir. Arslan’ın kendi tanımına göre ise; “*insan kapasitesinin, bilimin sebep sonuç açıklamasıyla normal kabul ettiklerinin dışında, pratik bilgilerimizle uyumsuzluk gösteren güçler, fikirler, dinamikler ve olgulardır.*” Allah, melek, şeytan, mucize, keramet geleneksel dini paranormal inançlardır. Kara kedi görülmesi gibi batıl inançlar, UFO ve dünya dışı yaşam formları, medyumluk, büyü ve fallar, telepati gibi psişik hadiseler paranormal inançlara verilecek diğer örneklerdir (Arslan, 2011).

İnsanın bilemediği, akıl gücünü aşan esrarengiz olaylara karşı doğal bir eğilimi vardır. Gizem insanın merakını celbeder, açıklanamaması rahatsızlık yaratır ve kışkırtıcı bir his uyandırır. Üstelik paranormal olgular sanatın da vazgeçilmez malzemesidir. Sanatçının dışsallaştırdığı eserler ne kadar gizemli ise müşterisi de o denli çoktur. Mona Lisa tablosu, İlahi Komedi şiiri, Faust adlı roman hep içlerinde gizem barındırırlar.

³ Bu çalışmanın problematiğinde yer alan geleneksel dine postmodern dönemde ne olduğu ile ilgili Göle’nin diğer bir önemli eseri için bkz. Göle, N. İslam ve Modernlik Üzerine: Melez Desenler, Metis Yayınları, İstanbul 2000

İncelenen romanlardan *Aşk'ta*, “aşk” kavramı anasır-ı erbaa; toprak, su, rüzgâr, ateş unsurları ile açıklanarak mistisizmden faydalanılmıştır.

Medyumluk, falcılık, astroloji mistik yönelimlerin günümüz toplumlarında müşteri bulabilen piyasa unsurları haline dönüşmüş olgular olması; televizyon programları, gazete ve dergi köşeleri, kitaplar, sinema ve edebiyatta takip edilebilmektedir. Arslan’a göre popüler kültür alanının genişlemesine paralel olarak eğlence endüstrisine büyük ilgi gösterilmekte ve paranormal öğeler de bu endüstride bol bol kullanılmaktadır (2011, s. 111). Kurgu türü sanat ürünlerinde günlük yaşamın sıradanlığını aşmak ve merak unsuruyla dikkatleri çekmek için mistik olgulardan yararlanılması, sanatçıların sıkça başvurdukları bir yöntemdir. Bu aynı zamanda sinema⁴, roman gibi popüler kültür ürünleri için çok tüketilmenin de bir yoludur.

Paranormal eğilimlerin yalnız sanatta olmadığı kültürel bir olgu olarak popüler dinde de var olduğu bilinmektedir. Arslan’ın çalışmalarındaki bulgulara göre bu eğilim geleneksel dini inançlarda daha fazla olmakla beraber Kirman’ın tespiti ile manevi kriz durumlarında da paranormalizm artış göstermektedir. Tarihin en açık gerçeklerinden biri, toplumların krize girdiği durumlarda dinin bireysel ve toplumsal hayatta etkinliğinin artması ve buna bağlı olarak büyü, hurafe ve mistik inanışlara da büyük bir yönelişin olmasıdır (Kirman, 2005).

Şahin’e göre popüler kültür insanlığın gizem arayışını mistik anlam, pratik ve uygulamalarla karşılamaya çalışmaktadır. Sonuçta gelişen iletişim ve ulaşım araçları ile küresel dünyadaki dini çoğulculuğun ve bireyleşmenin katkıları ile hem geleneksel hem modern hem de postmodern yeni mix ruhsallıklar meydana gelmektedir (2011, s. 24). Bu görüşe uygun olarak Elif Şafak romanlarında mistik ve sıra dışı öğeler öncelikle bir kültürel fenomen olarak postmodern maneviyatta yerini alır. Hemen her romanında cinlerden ve onları kontrol eden insanlardan söz edilir.⁵ “*Havva’nın Üç Kızı*” romanında önemli merak unsurlarından biri yalnız Peri’ye görünen “*Sisler İçindeki Bebek*” hayaletidir. Eğitimli modern bir kadın karakteri olarak Peri’nin olağanüstü durumlarla karşılaşması, kutsal ile sekülerin karşılaşmasına göndermedir. *Araf* romanında çok sayıda paranormal durumdan biri de Faslı Abed’e musallat olan kadın cinsinden bir cindir. *Aşk* romanında Ella’nın yaşadığı sıra dışılıklardan başka Şems karakteri başlı başına insanüstü

⁴ Bu çalışmanın inceleme nesnesine benzer şekilde mistik öğelerin dinsel boyutunda kullanıldığı sinema filmine örnek olarak bkz. Matrix (1999)

⁵ Yazarın “Pinhan” adlı romanında incelenen romanlara nazaran daha fazla paranormal öğenin yer aldığı açıktır. Rüyanın gerçeğe karıştığı bir zeminde olay örgüsü devam eder. Hurafe türünden inançları ile manevi dinamizm kazanan bir mahalleden ve onlara musallat olan kötücül varlıklardan bahsedilir.

bir özelliği haiz olarak yansıtılmıştır. Tüm bu normal olmayan anlatılar hikâyede işlevsel özellik gösterir ve yazarın kültürel alt yapısından beslenmiş olabileceği gibi okuyucuya yönelik merak uyandıran bir satış stratejisi de olabilir. Keskin'in post-seküler insanın dikkatinin hızlı ve değişken olması, buna paralel olarak büyülerin etkisinin de zayıf ve geçişken olduğu düşüncesine uygun olarak (2014, s. 157) Elif Şafak, eserlerinde çok sayıda ve çeşitli olağan dışı öğeler kullanmıştır.

Gelecekte haber vermek için fal bakmak ve medyumluk son zamanlarda yeniden popülerlik kazanmış halk dindarlığı fenomenleridir. *Havva'nın Üç Kızı*'nda İstanbul sosyete kadınlarının aşırı ilgi ile karşıladığı medyum, paranormal inançların yükselişine roman sanatından bir örnektir. İş adamlarının borsada hisse senetlerinin azalış ve artış yönünü bilmek için medyumlara paralar ödedikleri de *Havva'nın Üç Kızı* adlı romandan aktarılan bir başka anekdottur. “*Bana ne olacak*” sorusuna verilecek alelade bir cevap bile insanların dikkatini çekmeye yetmektedir.⁶ Post-seküler toplumda bireylerin gösterdiği ilgi, derinlemesine değil yüzeyseldir ve kolaylıkla başkasıyla değiştirilebilir. Şahine göre kendilerinden bağıllık istemeyen popüler mistik pratikleri, insanlar sadece tecrübe etmek veya yaşamlarında denedikleri diğer çözümlere dâhil etmek adına yönelirler (2011, s. 22).

Şahin'in Gary Hentzi'den aktardığına göre postmodern kültür eski kültürel formları dönüştürerek yeniden sunmaktadır. Geleneğe ait efsane, menkıbe türünden anlatılar, çeşitli mitler farklı formatlarda yeniden karşımıza çıkarılır. Yukarıda da bahsedildiği üzere popüler kültür ürünlerinde mistisizme ait pratikler ve dinselilikler her geçen gün artan oranda görülür. Müzik, roman, dizi ve sinema gibi alanlar gizemli, kutsala ilişkin normal olmayan öğelerin paylaşılmasına ve yayılmasına zemin oluşturmaktadır. “*Bunların dışında kentlerde lüks mekanlarda ruhsal terapi ve pratikler uygulayan ve büyü satan işletmeler boy göstermektedir. Bu yeni dinselilik formları İslam tasavvufu gibi belirli bir dine ait öğretilerden beslenmek yerine, bütün insanlığa seslenen eklektik boş zaman faaliyetleridir.*” (Şahin, 2011, s. 21).

Dikkati çeken bir başka husus da yukarıda Hallyu fenomeninde aktarıldığı üzere Uzakdoğu ve Hindistan kaynaklı mistik inançların küresel ölçekte etkili olmasıdır. Metafizik kavrayış, eğitilmiş modern batı insanının maneviyat boşluğunu doldurmaya adaydır. Araf romanında bolca görülen mistik terapi yöntemleri, özellikle arayış içindeki insanlara, alternatif bir inanç dünyası sunmaktadır. “*Bir karşı kültür olarak hiçbir otorite tanımayan ve rehberlikten yoksun bir arayış içinde olan gençler, Doğu dinlerinin*

⁶ Elif Şafak Mahrem (2000) adındaki başka bir romanında falcılığın pratik boyutu şu şekilde tarif edilir: “İnsanlara duymak istediklerini söylemenin kime ne zararı olabilirdi ki...”

gurularının misyon alanı haline gelmiştir.” (Kirman, 2005, s. 70). Din yerine inanç kavramını ön plana çıkaran Elif Şafak romanlarında, Müslümanların namaz kıldıklarına dair bir epizot bulmak zordur. Kendi içinde maneviyat yolculuğuna çıkmış karakterler yüce bir varlıkla bağ kurmak için namazı değil duayı tercih ederler. Elif Şafak’ın *İskender* adlı romanında da namaz da kıldığı anlaşılan, geleneksel inanışlara sahip Pembe adlı kadın karakter için açıkça namaz kılıyor demek yerine meditasyon yapıyor tabiri kullanılmıştır. (Şafak, 2011) Burada namazın meditasyonla eş tutulduğu bir düzlem ortaya çıkmaktadır ki, yukarda da değinilen Aliye Çınar’ın “*dinlerin aşkın birliği düşüncesinin çoğulculuğun sonucu olacak bir zenginlik yerine tekdüzeliğe yol açtığı*” savı doğrulanmış olur.

Konfüçyüsçü öğretinin hiçbir günahın karşılıksız kalmayacağı, günahı olan insanın kendisini bu dünyada affettirmesi gerektiği şeklindeki ölümden sonraki hayatla ilgilenmeyen “*bu dünya*” ve “*şimdi*” anlayışı postmodern kuramın postseküler altyapısına uygun düşer. Ancak bu durum adalet ve kötülük sorunun çözümünde Allah’ı, öte dünyayı merkeze alan İslamiyet’ten farklıdır. Elif Şafak’ın Doğu mistisizmi ile tasavvufu, Batı liberalliği potasında sentezleyerek yeni bir teoloji inşa etmekte olduğu görülür. Konfüçyüs’ün vaaz ettiği şiddetten kaçınma, empati, saygı, sevgi, sadakat, güven, hümanizm gibi ilke ve değerler, inşa edilen teoloji yörüngesinde ideolojik olarak işlenmekte ve seküler bağlamda özgeci bir maneviyat ortaya çıkmaktadır.

Sekülerleşmenin küresel boyutlar kazandığı bir zaman diliminde astroloji ve ruhsal şifa ile rengini dinden alan ekolojik öğretiler, doğal beslenmeye önem veren beden sağlığı ve kişisel gelişimle ilgili akımlar bir karşı kültürü ortaya çıkarmaktadır. Benzer bir eğilimin Türk toplumunda da görüldüğü, fakat bu durumun, popüler dindarlık formu olarak türbe ve yatır ziyaretleri, muska taşıma, büyü ve ruhani varlıklarla temas, şifalı bitkilere ilgi şeklinde tezahür ettiği düşünülmektedir (Kirman, 2005, s. 103). Folk İslam olarak kavramlaştırılan kültürel temelde inşa edilmiş inanç formlarının sosyolojik gerçekliğe uygun olarak incelenen romanlarda karşılığı vardır. Karşı kültürün yanı sıra eğitilmiş okuyucu kitlesini dikkate aldığımızda post-sekülerlik ile de açıklanabilecek bu durum, okuyucunun içinde bulunduğu kültür havuzu ile yakından alakalı bu anlatıları yabancı olmaktan okumasına neden olur.

Elif Şafak gibi postmodern dönem roman yazarları için sıradan bireyin algısı dışında olan “*aşkın alan*”; akıl dışı, hayale matuf, bütün olasılıkların değerlendirilebileceği, bitmez tükenmez bir ilham kaynağı ve oldukça kullanışlı bir öte evrendir. Bu evreni yazar, okuyucularının coşku ve heyecanlarını cezp etmek adına,

onları tatlı bir rüyaya çağırır mışçasına kullanmak ister. Esrarengiz kapılardan geçmek, tehlike anlarında görülen kurtarıcı hayaller gibi olağanüstü durumlar, yazarın dünyaya mana vermek (büyülemek) için, elindeki imkân alanını genişletir. Zira alışılmış gerçeklik, gündelik hayata anlam katmak ve bireysel varoluşun ispatı için yeterli görülmez. Roman kahramanları çevrenin kendilerine sunduğu kültürü ve kimliği reddetmek, kendi gerçekliklerini inşa etmek isterler. Bir anlamda Franz Kafka'nın eserlerinde ele aldığı “*benlik krizi*”nin yapay bir çözüm olarak sunuluşudur bu.

1.5.6. Yeni Bir Dindarlık Tipi

Din nedir? Dindar kimdir? sorularının din sosyolojisi için önemli olduğu ve postmodern süreçte çeşitlenen şekillerde cevaplandığı görülür. Din sosyolojisi literatüründe tek bir din ve dindarlık tanımı yapılamayacağı ve gelişen süreçte “*yarı dini*”, “*dinimsi*” gibi kelimelerin yeni dini hareketleri nitelemek için daha doğru olduğu, sekülerleşme ile ilgili olarak “*yeni dinselilik formları*” görülmeye başlandığı yazılmaktadır. (Kirman & Baloglu, 2012) Ayrıca dinin farklı boyutları vardır ve her dindar bu boyutların her birine aynı değeri vermez. Kimi dindarlar için ritüeller önemliken kimisi inancı yeterli görür. Nitekim “*Dindar mısınız?*” sorusunun alternatifli bir cevabını hazırlayan Batson’a göre dindar olmanın araç, amaç ve arayış boyutları şeklinde en azından birbirinden farklı üç ayrı yolu vardır. Bu yollardan birinde veya diğerinde oldukça dindar olmak mümkündür (2017, s. 226).

Batson’un aktardığına göre Allport, temelde dindarlığı iki şekilde ele alır:

- (1) Dini araçsallaştıran **dışa dönük dindarlık**, söylemi ön plana çıkartır.
- (2) Dini amaç olarak gören **içe dönük dindarlık** için, “samimiyet ve adanmışlık” vazgeçilmez öğelerdir.

Batson bu sınıflandırmaya üçüncü bir kategori ekler. “*Araştırmak, fakat hiçbir zaman bulamamak da varoluşsal ilgilerle baş etmenin bir yoludur*” diyen Batson çalışmalarında “**arayış halindeki dindarlık**”ın tipolojisini çizer. Arayış olarak nitelenen üçüncü boyut insanların ölümle yüzleşmelerinin ve hayatı anlamlandırmanın derinliği ile ilgilidir. Bu sorular karmaşıktır ve bireylerin anlamlı bulacağı hazır cevaplar bulması pek olası değildir (2017, s. 376). Karmaşıklık, şüphe ve belirsizlik hem dışa dönük hem içe dönük dini boyuttan oldukça farklı olan bir dindar olma yolu sunar. Bir yanda tüm açıklığına rağmen tatminsizlik hissi veren basmakalıp cevaplar sunulmakla birlikte, diğer

yandan oldukça karmaşık olmasına rağmen insanın varoluşu ile yüzleşmesini gerektiren sorgulayıcı bir yaklaşım önerilmektedir. Bu şekilde dine yaklaşan birey bu konularda nihai gerçekliği bilmediğini ve muhtemelen de hiçbir zaman da bilemeyeceğini fark eder. *“Bununla birlikte soru(n)lar önemli sayılır ve her ne kadar belirsiz ve değişime mahkûm olsa da, bu sorulara cevaplar aranır. Aşkın bir gerçekliğe açık bir inanç olsun ya da olmasın, bireyin hayatında aşkın dini bir veçhe vardır.”* Bu ucu açık, sorgulayan yaklaşıma Batson **arayış olarak din** adını vermektedir (Batson, 2017).

İnsanlar içinde dinin arayış boyutuna potansiyel olarak yaklaşanların sayısı çok olmakla beraber gerçekten kurgulanmış bilişsel yapıyı çözebilen ve lego setini tekrar kurma girişiminde bulunan insan sayısı görüldüğü kadarıyla azınlıktadır. Bu araştırmaya konu edilen eğitilmiş, modern, seküler Türk insanı arayış yönelimine sahip kişilerdir. Batson’a göre dinin bu arayış boyutu, (Elif Şafak roman kahramanlarında olduğu üzere) kesin bir cevabı olmayan nihai varoluşsal sorunlarla karşı karşıya kalmaya açık ve epistemik şüpheciliğe yatkın insanlarda ortaya çıkar. Bu eğilimin ruh sağlığının bileşenlerinden olan açık fikirlilik, esneklik ve kişisel yeterlilik, otokontrol ve kendini gerçekleştirme ile pozitif ilişkili olduğu söylenebilir (2017, s. 441). Özel yaşamın sınırları içerisinde karşılaşılan problemler mevcut sosyo-psikolojik yapıyı zorlayacağından roman kahramanları bunalımlı, sorunlu, takıntılı bir görünüm arz ederler.

Hayatın belli bir döneminde herhangi bir varoluşsal sorunla karşılaşmamış bir kişi hayal edilebilir. Ancak Batson’un dindarlık algısına göre bu durumdaki kadın ya da erkek herhangi bir kimse dindar olarak nitelenemez (2017, s. 9). İslam peygamberinin dahi risaletten önce varoluşsal sorunları düşünmek üzere Mekke yakınlarındaki Nur Dağı’na gittiği ve orada derin düşüncelere daldığı bilindiğine göre, din ve dindarlık ontolojik konulara ilgi duymakla mümkün hale gelir.

Batson’a göre bireyin din anlayışı üzerindeki sosyal etkiyi;

- * cinsiyet,
- * ırk,
- * sosyo-ekonomik statü,
- * eğitim düzeyi,
- * yaşanılan yerin büyüklüğü,
- * ebeveynin dini, şeklinde farklı boyutlara ayırmak mümkündür.

Arayış halindeki birey sosyal etkileri mutlak gerçeklik olarak düşünmeyecek bu oluşumların altında yatan nedeni anlamaya çalışacaktır. Bu tutum psikolojik durumun sosyal etkiyi aşması olarak anlaşılabilir ve felsefî anlamda etikle ilgilidir. Kohlberg’in

ahlaki gelişim kuramına göre gelenek üstü seviyeye (özerk ya da ilkeli seviye) ulaşmış birey sosyal kural ve kanunları aşar ve tek bir ahlaki gerçeklik iddiasında bulunmaz, bunun yerine arasından bazılarını seçtiği çoklu olanaklar görür (Batson, 2017, s. 73). Adalet, eşitlik ve bireysel haklar gibi evrensel değerlerin kabulü bu seviyede öngörülür ve *arayış yönelimli dindarlığın* altyapısını oluşturur.

Kendine sunulanı aşmaya çalışan insanın zihninde kurduğu şekilleri yeniden çizmesi, yaşamına yön veren nesneleri yeniden değerlendirmesi gerekeceğinden meşakkatli bir süreç onu bekler. Bilişsel yeniden kurma birey için yeni bir gerçekliğin yaratılmasına neden olmaktadır. Batson din dâhil eski bilişsel yapıların dönüşümünü tipik olarak dört aşamaya ayırır ki incelenen romanlarda kişilerin dini değişimleri üzerinden bu aşamaları gözlemek mümkündür:

(1) **Hazırlık aşaması;** *eski bilişsel şemaları kullanarak problem çözme girişimlerinde başarı sağlanamaz*

(2) **Kuluçka aşaması;** *problem çözme girişimlerinden vazgeçilmesi, sorunların moratoryuma bırakılması*

(3) **Aydınlanma aşaması;** *bireyin zihninde çözüme imkân veren yeni bir yolun, yeni bir bilişsel örüntünün keşfi*

(4) **Doğrulama;** *bulunan yeni şemanın işlevsel olup olmadığının sınanması* (Batson, 2017, s. 134).

Dini tecrübenin bu aşamaları varoluşsal kriz, kendini bırakma, yeni bakış açısı ve yeni yaşam şeklinde de isimlendirilebilir. Bu aşamaları biri, birkaçı veya hepsini tecrübe eden modern seküler birey, yeni bir din edinebilir, dini algısında dönüşüme gidebilir yahut arayışa yeni şemalarla devam edebilir. Üçüncü seçenek *Havva'nın Üç Kızı* romanında “*arafta kalmak*” deyiimiyle anlatılabilecek biçimde Peri karakterinde görülür. Bu ruh hali için kullanılabilecek bir başka deyim “*yola çıkmak*” olabilir (Kirman & Sarı, 2018). Romanın bir yerinde yazar Kirgegard’a atıfla “*inanç sıçraması*” diye dikkat çekici bir tabir kullanır ki arayış bağlamında Batson’un öngördüğü aşamalardan yeni bakış açısına denk gelmektedir.

Batson “*Birey ve Din*” adlı eserinde dini tecrübeyi kolaylaştırıcı etmenleri de sayar ki bunları: zihin uyarıcı maddeler, meditasyon, dini dil ve müzik olarak tespit etmiştir (Batson, 2017, s. 179). İncelenen dört romanda dil başta olmak üzere dört unsura da rastlanır. Aşk romanında dini tecrübe dini dil ile beraber gelir. Alt kurguda Şems’in, üst kurguda Zahara’nın telkinlerinin dini değişime yol açtığı görülür. Gerçekliğin yeniden inşası veya yeniden anlamlandırılması denilebilecek, dini dönüşüme dair bu dört

aşamanın her birine müzik kolaylaştırıcı işleviyle etki eder. Müzik, mistik boyutları da olan bu enerjiyi, duyguları kesinleştiren ve yüzeye çıkaran kabiliyetinden almaktadır (Batson, 2017, s. 176). Elif Şafak'ın *Araf* adlı romandaki Ömer karakteri için müzikle örülmüş bireysel bir yaşam döngüsü söz konusudur. Ömer'in zamanını şarkıların süreleri ile ölçecek kadar soyut ses sembolleri ile ilgili olması, onun gerçekliğin yeniden inşasına dair yaşadığı süreçlere ve dinsel dönüşümüne müziğin etkisini açıkça ortaya koyar.

Araf romanında Gail meditasyonla varlığının soyut yanlarını, daha da önemlisi benliğini keşfeder; böylece sıkıntılardan kurtulmaya çalışır. Bu romanda meditasyon teknikleri şekil ve muhteva olarak betimlenir. Batson, dini dönüşüm için meditasyon yapanların bilişsel anlamda zor işlere odaklandıklarından bahseder: “*Zen Budist gelenekte meditator nefes alıp vermeye girişmeden nefes alış verişini sayabilir. ‘tek elin alkışının sesi nedir?’ ya da ‘gerçek sen’in ölçüsü nedir?’ gibi mantiken çözülemez bulmacaları çözmeye çalışabilir ya da sadece oturur yeni bir düşünce ve tecrübeye yoğunlaşabilir.*” (2017, s. 160). Batson ve diğer pek çok sosyal bilimci için tasavvufi gelenekte dervişin dönmesi ve zikir çekmesi de bir çeşit meditasyon uygulamasıdır. Yoğunlaşma, zikir, raks anlamında bir meditasyona, yazarın Pinhan romanında tekke tasvirlerinde rastlanır. Öyle ki kişilerin rüya ile gerçeği karıştırdıkları dini tecrübeler, meditasyonu çağrıştırmaktadır.

İlahiyatçı ve psikologların dinin arayış boyutunu keşfetmelerini daha eskiye götürmek mümkündür. Batson'ın aktardığına göre ilk kez, en açık şekilde teolojik ifadeler kullanan H. Richard Niebuhr adında Amerikalı bir sosyal bilim insanıdır. *Sorumlu Benlik* (The Responsible Self) (1963) adlı kitabında Niebuhr, fiziki ve sosyal çevresiyle ucu açık bir diyaloga katılan dindar bireyin bir portresini çizer; bu resimde varoluşsal sorunlarla karşılaşılır ancak kesin cevaplar elde edilmez ya da hatta umulmaz bile. Yine Batson'ın aktardığına göre Erich Fromm yetkeci ve hümanist din ayrımı yapmıştır. Fromm, dinin diğer insanlar ve sosyal kurumlardan ödünç alındığını sık sık dile getirir. O bu yolla dinin bireyin doğal dürtüleri üzerinde katı bir kontrol sağladığına inanır; işte bu *yetkeci dindir*. Fakat bazen din bireydeki yaratıcı güçlerin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Dinin bu çeşidine de Fromm *hümanist din* adını verir. Bu hümanistik din, toplumun dini kurumları tarafından ortaya konmuş başat görüşleri reddederek dini sorunlar karşısında bireyin duruşunu gösterir (Batson, 2017, s. 199). Arayış bağlamında dindar olmaya benzer şekilde hümanistik dindarlığı öngören Fromm, toplumsal yapının sunduğunun dışında mistik bir hakikat keşfinden bahsetmiştir.

Eric Hofer'in *Kesin İnançlılar* adlı kitabında sosyo-politik bağlamda detaylı olarak anlattığı politik zihniyetin (2007) dindeki karşılığı adanmış dindarlıktır ve

Batson'ın tasnifinde “İçe dönük-amaç yönelimli” dindarlığa denk gelir. İç güdümlü amaç boyutu bir dizi dini inançlara içten bağlanmayı içerir. Bu inançlar başka ihtiyaçların giderilmesi için kullanılmaz. Dinin kişinin yaşamına dönük pratik faydalarından özgürleştirici etki, adanmış dindarlar için işlevseldir. Batson, ölüm korkusundan, yaşamdaki korkulardan, ayartılmadan, sahiplenmeye yönelik bir ilgiden, toplumun geleneklerinden, cinsel isteklerden din sayesinde bireyin özgürleşebileceğini iddia eder ve adanmış dindarın eleştirel düşünme açısından daha az yetenekli olduğunu hatta yanlışlığını kesin bilse bile inanmaya devam ettiğini söyler. Necip Fazıl Kısakürek, “Ölçü” adlı şiirinde bu gerçeği şöyle ifade eder: “*Müjdecim, Kurtarıcım, Efendim, Peygamberim; / Sana uymayan ölçü, hayat olsa teperim!*” (Çile) Adanmış din, böylesi bir büyülenme açısından uyuşturucuya da benzetilebilir. Bu aynı zamanda inanırı diğer bağımlılıklardan kurtaran bir bağımlılıktır. Batson kitabında adanmış dini, koltuk değneği metaforuyla da anlatır. Bu din kötürüm ruhu ayağa kaldırabilir fakat böyle yapmakla ruh koltuk değneği olmadan gidemez, yalnızca onun izin verdiği yere gidebilir (2017, s. 232-237). Bir uyuşturucu türüne benzeyen bu adanmışlık hali, bireyi birçok bağımlılıktan kurtarsa da kendi zihniyet şemasına tutsak eder. Adanmış dindar (kesin inançlı) bir dizi varoluşsal soruna karşı tatmin edici, anlamlı cevaplar verse de bu anlamlılık kişinin kendisine geri dönmüştür. Kendi varlığını duyguları yoluyla aşkınlaştırmaktadır. Öz saygısı artan, gizemli bir çekicilik kazanan birey böyle yapmakla arayışına ket vurur ve nihai anlamı bulduğunu iddia etmeye başlar. Böylesi bir kişilik kendisine saygınlık kazandıran inancına her daim sadık kalacaktır. *Havva'nın Üç Kızı* romanında Peri'nin annesi, Aşk romanında Şems'e karşı çıkan müderrisler, Araf'ta Boston'da kurban kestirmeye çalışan Abed'in annesi amaç yönelimli içe dönük dindarlığa örnek kişilerdir. Amaç yönelimli içe dönük dindar tiplerinin Elif Şafak romanlarında başrolde olmaması ikinci planda kalması, hatta bazen ötekileştirilmesi gözlerden kaçmaz.

Zannedildiği gibi adanmış ruhlu insanlar benlik duygularından tamamıyla sıyrılmamışlardır. Hristiyan azizleri yahut kalenderi dervişler gibi kişiler nefis terbiyeleri tamama ermiş kişiler sayılmamalıdır. Zira özgeci maneviyat içe dönük dindarlıkta da görülür. “*Dini yardım, ihtiyaç içerisindeki acı çeken insanları teselli etmeye yönelik bir ilgiden ziyade şanını yüceltme ilgisi ile motive edilmiş olabilir.*” (Batson, 2017, s. 397). Dindar birey iyi ve nazik görünme isteği ile bencil bir güdülenme sonucu zihnen kendine biçtiği rolü yaşama adına düşkünlere, zayıflara yardım ediyor görünebilir. Kişilerin özgeci maneviyatına ve gerçek samimiyetlerine dönük çelişkili bir sonuç çıkar ortaya. Batson üçüncü boyut olarak öne sürdüğü *arayış yönelimli dinde* artan merhamet duygusu

ile buna karşılık iç güdümlü amaç boyutunun ise sadece merhametli gözükme arzusu ile ilişkili olduğunu öngörmüştür (2017, s. 405). Kısacası dindarlığın amaç boyutunda kişilerin ben merkezli ihtiyaçlarını aşkınlaştırma durumu ile sıklıkla karşı karşıya kalınmaktadır.

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse bu çalışmanın odağında yer alan arayış yönelimli dindar, dindar görünme arzusu taşımazken; en dış çemberde görülebilecek “*araç güdümlü dindar*”, dindar görünmeyi marifet addeder. İç güdümlü-amaç boyutlu din ise fiziki çevreden ziyade kozmik evrenle sarılmıştır, istemese de dindar görünecektir. Dış güdümlü araç yönelimli dindarlar, bu hipoteze göre gerçek dindar sayılmazlar. Zira dini toplumsal planda çıkarlarını kollaması amacıyla araçsallaştırırlar. Dinin araç boyutunu yaşayan dindar, sosyal nedenlerle mabede gider; yeni bir araba, iyi bir kariyer ya da sağlığına kavuşmak için dua eder. Bu tarz bir din anlayışına sahip bireylerin daha ferah bir yaşam ya da saygınlık istenci gibi benmerkezci tutumları ile “*iç güdümlü amaç yönelimli*” din anlayışına sahip bireylerin özsaygı, manevi tatmin gibi ben-merkezli ihtiyaçlarını aşkınlaştırmaları arasında bir benzeşim kurulabilir. Burada diğerlerinden farklılaşan “*arayış dindarı*”dır ki, o dünya nimetlerini elde etmek konusunda ne dini araçsallaştırır ne de dini tek gaye haline getirir.

Çağımızda modern teknoloji ile yakalanan toplumsal değişimler, insanlara daha konforlu bir yaşam sunmaktadır. Konformizm, insanları arzuladıkları yaşam standartlarına ulaştırırken sınır tanımaz. Hayalin gerçeğe çok benzediği sanal ortamlar insanlara görece tatmin kazandırır. Ancak bu durum postmodern çağın insanını derinlikli duygulardan, yaşanmış hikâyelerden uzaklaştırır ve arayışın doğmasını sağlayacak asgari şartları da ortadan kaldırır. Batson kitabında, bilim ve teknolojinin sağladığı görece iyileşmenin dine olan olumsuz etkisine dikkat çeker. Teknoloji, hayatımızı o denli kolaylaştırır ki artık insanlar yokluk ve yoksunluk sonucu oluşan varoluşsal problemlerle karşılaşmaz olurlar. Konforlu ve güvenli bir hayat pek çok insan için arayışa giden yolda engel kabilindendir. Modern tıp insanları ölüm endişesinden öylesine uzaklaştırır ki bilişsel olarak yaşam sorunları, bir filmin trajedisi kadar hem gerçek ve hem de uzaktır. Medya tarafından gözler önüne serilen gerçekle hayalin karışımı sahnelerin yüzeysel bir tesiri olur, herhangi bir varoluşsal soruna sebep olmaz (Batson, 2017, s. 435).

Elif Şafak’ın ele alınan romanlarında din anlayışı üzerinde tesiri olan dikkat çekici diğer bir olgu “*ötekine bakış*”tır. Toplumsal erki elinde tutanlar tarafından dışlanmış gruplar ve kişiler romanlarda ideal bir maneviyatı ortaya koymada işlevsel görüntü verir.

Mevlâna içki içenlerin mekânına gidip onların varlığını kabullendiği ölçüde insani kabul edilir. Şems, önce bir dilenciye sonra bir fahişeyi kurtarır ve onların temel insani haklarını görür. *Öteki*, post yapısalcı düşüncede diğer, başkası ile eşdeğer ve değişimli kullanılan bir terimdir. Kirman'ın Foucault'dan aktardığına göre, iktidarı paylaşma olanaklarından uzaklaştırılmış ya da merkezden dışlanmış ve toplumsal özne olmaktan mahrum bırakılmış homoseksüeller, kadınlar, akıl hastaları, beyaz olmayanlar ve mahkûmlar toplumun kıyısında yaşayan “*başkaları*”dır (Kirman, 2011, s. 247). Romanlardan gözlemlendiği kadarıyla arayış yönelimli dindarın çıkarsız olarak toplumun kıyısında kalmış başkalarını göz önünde bulundurma vasfı, amaç ve araç dindarlığına göre daha belirgindir.

1.6. Türk Edebiyatında Manevi Arayış Konusu

1.6.1. Arayışlar Bağlamında Türk Edebiyatının Yakın Tarihine Bakış

Türk Edebiyatı Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Batı'yı yakından tanımaya başlamıştır. Batı edebiyatlarındaki gelişmeler izlenmiş, yeni edebi türlerle, havsalamızda olmayan mevzular keşfedilmiştir. Batı ve Doğu edebiyatları mukayese edildiğinde en bariz görülecek farklılık, toplumsal meselelerin bir dava olarak edebi türlerde yer alıp almamasıdır. Fuzuli'nin Şikâyetnamesi'nde görüldüğü gibi bireysel planda yaşanan gerçeklik mektup vb. edebi türlere yansımış olabilir. Ancak edebiyatımızın coşku ve heyecan temelinde esasını teşkil eden şiir; hak, adalet, vatan, hürriyet gibi siyasi ve toplumsal meseleleri Tanzimat Edebiyatı'na dek tema olarak gündemine almamıştır. Namık Kemal ve Şinasi ile başlayan toplumsallık çizgisi edebiyatımızda kuvvetli bir damar halini almış ve ilerde “*sanat toplum içindir*” mottosunun geçerli olacağı edebi dönemlere geçilmiştir. Aslında Türk Edebiyatı'nın 1860'ta “Tercüman-ı Ahval” gazetesi ile başlayan süreçten “Edebiyat-ı Cedide” topluluğunun kuruluşuna kadar olan dönem, kurumsal manada yön arayışı olarak adlandırılabilir.

Türk toplumu, payitaht şehri İstanbul başta olmak üzere, devlet kademelerinden başlamak suretiyle hızlı bir batılılaşma ve modernleşme sürecine girer. Günlük yaşam, batılı ülkelerle yapılan kültürel alış-verişler neticesinde değişmektedir. Toplumun aynası olan edebi sanatlar bu duruma kayıtsız kalamaz ve her toplumsal devrimin öncesinde görüldüğü gibi burada da eski ile yeninin, gelenek ile modernin çatışması görülür. Hem birey hem de toplum bazında değişim kaçınılmazdır ve Batı'ya doğru akan nehir (bin

yıllık Türk tarihinin macerası) geri döndürülemez. Ancak Türk toplumu tarihinden, nesiller boyu ilmek ilmek dokuduğu inançlarından, aydın ve yönetici sınıfın batılılaşmayı bir ideoloji haline getirmelerine rağmen vazgeçmemiştir.

Kültür ve din bir toplumun kimliğini oluşturmaktaysa ve bu kimlik tarihi süreçte Doğu-Batı diyalektiği sonucu kazanılmışsa, Tanzimat ile gelişen olaylar Türk insanı için tam bir manevi kriz demektir. Kriz o zaman için sokaktaki insan tarafından hissedilmese de aydınlar, sıkıntıyı hat safhada yaşamaktadır. Rasyonelleşme ve sekülerleşmenin artmasıyla sokaktaki insan için henüz kapıda olan bu kriz, ilerleyen süreçlerde evin içine girmekle kalmayıp zihin dünyasında bir “manevi boşluğa” sebep olacaktır.

Türk edebiyatın “*Hace-i Evvel*”i Ahmet Mithat’ın yalnızca roman ve hikâye isimlerine bakmak, toplumsal değişimin şiddeti ve yönü hakkında fikir edinmek için yeterli olacaktır: *Fennî Bir Roman Yâhud Amerika Doktorları, Felatun Bey ile Rakım Efendi, Paris'te Bir Türk, Jön Türkler, Diplomalı Kız...* Halit Ziya’nın “*Mai ve Siyah*” adlı eserindeki idealist genç Ahmet Cemil, mavi düşlerinin karşılığını sevdiğinden ve çevresindeki arkadaşlarından göremeyip siyah geceye uyanan, aradığını bulamayıp boşluğa düşmüş bir gençtir. Yakup Kadri, Osmanlı’nın Tanzimat öncesi ve sonrası ile Meşrutiyet dönemlerinin panoramasını çıkardığı “*Kiralık Konak*” adlı eserinde üç kuşağın trajedisini anlatır ve eserin sonunda dünyevi arayışlarına cevap bulamayan Hakkı Celis, Çanakkale Muharebesi’nde şahadet şerbetini içer (Karaosmanoğlu, 2016). Peyami Safa’nın “*Fatih-Harbiye*” adlı romanında Neriman, Garp ile Şark arasında gidip gelen kimliğini nerede bulacağını bilemeyen bir karakterdir (Safa, 2017). Ahmet Hamdi Tanpınar ise Türk toplumunun geçirdiği değişimi en iyi analiz eden yazarlarımızdandır. “*Huzur*” romanının arayış içerisindeki huzursuz karakterleri Mümtaz ve Nuran, Cumhuriyet sonrası kültür karmaşası yaşayan sorunlu bir kuşağın temsilcileridir (Tanpınar, 2005).

Türk romanının serüveni açısından, Halit Ziya gibi Oğuz Atay da bir kırılma noktasıdır. Türk edebiyatında postmodernist etki “*Tutunamayanlar*” ile başlatılabilir ki hem tekniği hem kurgusu ile orijinal bir toplumsal eleştiri romanıdır. Üstkurmaca, metinlerarasılık, çoğulcu bakış gibi yeni teknikler başarıyla uygulanmıştır. İnsanın varoluş sancısını Selim Işık üzerinden ironik bir şekilde anlatan yazar, adeta tüm bir toplumun röntgenini çekmiş, belgesel niteliğinde bir başyapıt ortaya koymuştur. Bütün yaşamları boyunca, “*ben ne yapmak istiyorum*” sorusuna kafa yoran kahramanlar vardır kitapta (Atay, 2016).

Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar* (2001) adlı kitabında Türk romanındaki Postmodernist açılımları geniş bir şekilde değerlendirir. Ecevit, bu çalışmasında romanlarımızdaki postmodern açılımları sistematize etmenin zor olduğunu hatırlatarak iki ana eğilim tespit eder. Birinci eğilim, öncü biçim denemeleri yapan, üst kurmacayı kurgu ilkesi olarak benimseyen bir yanıyla modernist/seçkin eğilimdir. İkinci eğilim, polisiyeye, tensel duygulara fazlaca yaslanan popülist/trivial eğilimdir. Yazar, Hasan Ali Toptaş'ın romanlarını ise avangardist biçim öğeleri ile yapılandırılmış romanlar olarak kabul eder ve bu romanların, çoğulcu estetiğin yüksek edebiyat ucunda yer aldıklarını söyler (Ecevit, 2001, s. 169). “*Bin Hüzünlü Haz*”, Hasan Ali Toptaş'ın kahramansız roman kurgusu yaratma çabasının bir ürünüdür. Romanın önemli görünecek tek kişisi diyebileceğimiz Alaaddin ise aslında bir kişi değil, simgedir. Bütün bir zaman ve mekân kaosunun içinde yazar gerçekliği yansıtmaya değil yeni bir gerçeklik inşa etmeye çalışır (Toptaş, 2017).

Orhan Pamuk'un roman kahramanları da edebiyatımızda anlam arayışına örneklik teşkil edecek özelliktedir. Orhan Pamuk gerek Nobel edebiyat ödülü almış olması yönüyle gerek eserlerinde kullandığı kurgu ve teknikler yönüyle çok tartışılan bir yazarımızdır. Edebiyat tarihimiz boyunca “nasıl anlatıldığından” çok “ne anlatıldığından” önemsendiği düzlemde, modern romanımızda biçime yönelik esaslı tartışmalar Orhan Pamuk'un eserleri ile kendini gösterir. “*Kara Kitap*” simgesel yönü ağır basan, kesinlikle okura doğrudan bir mesaj içermeyen, çağdaş roman tekniklerinden ayrılmış anlatımı ile dikkat çekicidir. Roman kahramanı “Galip”, kayıp karısı Rüya'yı ve köşe yazarı Celal'i aramaktadır. Rüya bir simgedir ve modernizme karşı yenilmiş gizemli, mistik anlamları temsil etmektedir. Galiplerin oturduğu apartmanın adı “*Şehr-i Kalp*”tir. Apartman kaotik ve modern olanı, ev ise dingin ve mistik olanı temsil eder. Sonuçta metinler arasılık ile Ferîdüddîn-i Attâr'ın “*Mantık'ut Tayr*” adlı Doğu klasiğine gönderme yapacak olursak kişinin arayışları neticesinde bulduğu kendisidir. Aranan köşe yazarı Celal, arayan Galip'in kendisidir aslında (Pamuk, 2013).

1.6.2. İslamcı Edebiyat ve İslami romanlarda “Arayış”

Şimdiye kadar aktarılan eserler, hayatın anlamını felsefi bir bakışla sorgulayan, seküler toplumun çıkmazlarını akıl ve hayal oyunları ile sergileyen Türk edebiyatının estetik değeri eleştirmenlerce de onaylanmış eserleriydi. Türk edebiyatında 1980'li yıllarla başlayan İslami roman ya da İslamcı edebiyat, arayış konusunun İslam'ın ideolojisi ile harmanlanmış diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Şüphesiz 1980 askeri

darbesi sonrasında imam hatip okulları ve İslami cemaatler çevresinde gelişen İslami hareketlerin, siyasi ve toplumsal neticeleri olduğu gibi “*edebiyat toplumun aynasıdır*” ilkesi gereğince, Türk romanına da yansımaları olmuştur. Emine Şenlikoğlu, Ahmet Günbay Yıldız, Şule Yüksel Şenler, Hasan Nail Canat gibi çok okunan İslami kesimin popüler yazarları toplumun bir ihtiyacını görmüş ve bu kulvarda kalem oynatmış kişilerdir. İdeoloji, din ve estetiği birleştirerek okura mesaj verme yoluyla, vahiy eksenli bir mücadelenin taraftarı olmuşlardır.

Kenan Çayır Türkiye’de “*İslamcılık ve İslami edebiyat*” adlı kitabında “1980’li yılların hidayet romanlarının temel tezinin, modernleşme sürecinin Türkiye’yi çağdaş medeniyet seviyesine yükseltmek yerine, ahlaki çöküşe götürdüğü tespitinden hareketle, bu romanların hem ötekilerle bir medeniyet mücadelesi içerisine girdiğini hem de toplumsal dönüşümü hedeflediğini” söylemektedir. Çayır, hidayet romanlarını, Müslümanların dışlanmasına ve toplumsal yozlaşmaya sebep olan Kemalist/Batıcı modernleşme anlatısının, edebiyat üzerinden eleştirildiği metinler olarak tanımlar. Bu romanların Cumhuriyet döneminin Batıcı olarak nitelenen anlatılarda üretilen olumsuz İslami imajlarla mücadele etmek ve yeni bir İslami kimlik, toplumsal ilişkiler, cinsiyet rolleri ve duygu repertuarı kurgulamak gibi iki işlevinin olduğu tespitinde bulunur (Çayır, 2015).

Şule Yüksel Şenler “*Huzur Sokağı*” adlı popüler eserinde, İslami anlamda maneviyat arayan ve romanın sonunda hidayete eren bir kadın karakteri, Feyza’yı anlatır. Bu romanı popüler yapan başat öge, aşk üzerine kurgulanan bir “*Müslümanlaşma*” hikâyesi olmasıdır. Feyza zengin ve sosyetik bir ailenin kızı iken Bilal, fakir ve mutaassıp bir ailenin oğludur. Geleneksel değerlerin yaşatıldığı bahçeli evlerden oluşan mahalleye apartman yapılması, iki farklı yaşam tarzının karşılaştırır. Bilal dindarken, Feyza çağdaş ve laik bir yaşam formunu temsil eder. Feyza’nın Bilal’i elde etmek için arkadaşları ile bahse girmesi dramatik sonuçlar doğurur. Birbirini seven gençler ailelerinin de müdahalesi ile başka kişilerle evlenirler. Feyza’nın evliliği hüsrarla sona erer, zira Bilal’le tanıştıktan sonra girdiği manevi atmosfer onu etkilemiş gerçek ve derinlikli bir anlam arayışı ruhunu sarmıştır. Roman Yeşilçam filmlerinde görülen acıklı ve arabesk bir sonla biter. Feyza ölür fakat kızı Hilal’i, “iyi yerlere” Bilallere emanet eder. Roman Batılı ve İslami ideolojinin mücadele arenasıdır ve okuyucuya direk mesajlar içerir (Şenler, 2000).

Ahmet Günbay Yıldız’ın “*Boşluk*” romanında başkarakter Cihan’dır. Cihan Amerika’da tahsil görmüş mesleği doktor olan biridir. Batı medeniyetini yerinde görmüş,

popüler bir meslek erbabı birini hidayete erdiren yazar, çok yönlü bir mesaj vermek ister. Bu roman da, gelgitleri ile gönül ilişkisinin öne çıkarıldığı, kahramanların içine düştükleri manevi boşluğun ancak ideal bir Müslüman eş ile dolacağı mesajını veren bir eserdir. Aile kurumu İslami esaslar doğrultusunda yüceltilir ve gençler, yanlış tercihlerin ne tür felaketlere yol açabileceği konusunda uyarılmış olur. Romanın sonu travmatiktir. İslami değerleri yayma konusunda konferanslar veren Cihan, silahlı bir saldırıda öldürülür, dini terminoloji ile “şehit” olur (Yıldız, 2016).

Halit Ertuğrul “*Kendini Arayan Adam*” romanında, Bediüzzaman ve Nurculuk perspektifinde ateistlik ve komünistlik ile mücadele eder. Yazar, kurmaca olmadığını iddia ettiği kitapta Kayseri’den Adana’ya giderken yolda tanıştığı Salih Gökkaya’nın hikâyesini anlatır. Salih Bey kendini yetiştirmiş, fakat siyasi ön kabulleri olan biridir. Yazar onun manevi tarafının eksik kaldığını fark eder ve “İnsan nedir?” vb. sorularla onu maneviyat ve din üzerinde düşünmeye sevk eder. Yazar, Salih Bey’i araçsallaştırarak okuyucuya dini propaganda (tebliğ) yapmaktadır. Salih Bey’e içsel yolculuğa çıkaracak, kendi varoluş gayesini ortaya çıkartacak kitaplar okutur ve onun hidayetine vesile olur. Salih Bey Amerika’ya oğlunun yanına gittiğinde felç geçirir, rüyasında Bediüzzaman ve bir tasavvuf büyüğü olan Mevlâna Halid’i görür. Bundan sonraki yaşamı kendisi okuyamadığı için çevresindekilere risale-i nur kitaplarını okutup onlardan feyz almakla geçer (Ertuğrul, 1997).

1.6.3. Türk Romanında Kullanışlı Bir Malzeme Olarak Tasavvuf

Türk Edebiyatı’nda tasavvuf konusu, Türklerin İslam’ı din olarak kitleler halinde kabulüne kadar götürülebilir. Emevi milliyetçiliğinin bıraktığı kötü imajı Türk diyarlarında tarikat erbabı gönül erleri değiştirir. Yesevi dervişleri, Anadolu’nun Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılmasında büyük rol oynayan alperenler, buna örnek gösterilebilir. Aşkın olanı içkin hale getirerek arınmayı ve kurtuluşu bir dini form olarak benimseyen tasavvuf öğretisi, şiirlerimizde hep var olagelmıştır. Halk menkıbelerinde de dillendirilen bu mistik öğretinin, modern hikâye ve romanlarda ana konu olarak görülmesi için, 20. Yüzyılın beklenmesi gerekecektir.

Filibeli Ahmet Hilmi’nin “*Amak-ı Hayal*” adlı eseri tasavvuf üzerinden mistik Doğu medeniyetinin bir izdüşümüdür. 1910 yılında yazılan eser, odağında “*vahdet-i vücud*” nazariyesinin olduğu tasavvuf hikâyeleriyle örülüdür. Raci adında biri Aynalı Baba’nın yaptığı kahveyi içer ve hayalin derinliklerinde masalsı bir yolculuğa çıkar. Raci’nin yaptığı yolculuklar paranormal psikolojide “*astral seyahat*” denen kavrama

denk düşmektedir ve içilen kahve, dini tecrübeyi kolaylaştıran madde kullanımına benzetilebilir (Hilmi, 2007).

Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatında maneviyat konusunu işleyen diğer yazarlara Samiha Ayverdi ve Emine Işın ve Mustafa Kutlu'yu örnek verebiliriz. Bu yazarlar bireyin iç dünyasını kültürel etkilerle beraber ele alan sanatçılardır. Yukarıda ele alınan hidayet romanlarını yazan İslamcı yazarlardan farkları, bir kurgu olarak edebi sanatı arka plana atmayıp sosyolojik muhtevayı da verebilmelidir.

Günümüzün postmodern romanlarından, popüler bir kültür ögesi olarak sıkça rastlanılan, olay kurgusu tasavvufi, mistik maceralar üzerine kurulu eserlere iki örnek verilecektir. Bunlar Elif Şafak romanları ile çağdaştır ve benzer sosyo-kültürel havuzlardan beslendikleri için önemlidir.

Ahmet Ümit (Bab-ı Esrar): Karen Kimya Greenwood, İngiliz bir anne ile Türk bir babanın kızıdır. Babası, bir Mevlevi dervişidir. Karen'in babası Londra'nın maddi hayatından sıkılır, Şems benzeri bir mürşit olan Pakistanlı bir şeyh ile beraber manevi yolculuklara çıkar, bir süre sonra karısını ve kızını terk ederek sırta kadem basar. Karen babası tarafından terk edilmeyi çocuk dünyasında anlamlandıramaz ve içinde ona karşı bir nefret büyütür. Seneler sonra iş için istemeyerek de olsa geldiği Konya'da hem takip ettiği işte hem de babasının hikâyesinde sırlı olaylarla karşılaşacak, Mevlâna ve Şems'i daha çok tanımak isteyecektir. Kitabın gelişme bölümünde, aniden kanla dolan yüzük, gece yarısı sokak ortasında görünüp kaybolan dervişler gibi sıra dışı hadiseler Karen'in aklındaki soruları çoğaltır. İş için geldiği Konya'da, kendi hakikatinin babasının hikâyesi ile kesiştiğini anlayacak ve içe dönük bir yolculuğa çıkacaktır. Karen, normalde Elif Şafak romanlarındaki gibi dinlere mesafeli modern, seküler, eğitilmiş bir bireydir. Sevgilisinden bir çocuk beklemektedir ve onu aldırıp aldırılmamakta kararsızdır. Özel hayatında yaşadığı bunalımlar ve arayışlar onu Şems-i Tebrizi'ye götürür. Romanda yazar, zamanda geri dönüşlerle yedi yüz yıl önceki Mevlâna ile Şems'in yaşamlarını, manevi hallerini de anlatır. Kitabın sonunda Karen yakaza (uyku ile uyanıklık arası) âleminde babasını görür ve ondan hayatın anlamını öğrenir. Kitapta otel yangını, Karen'e zarar verme düşüncesindeki potansiyel suçlular gibi polisiye unsurlar da vardır ve bu okuyucuyu sürekli metafizik gerilimde tutar (Ümit, 2008). Modern kültürle beraber dinin anlam dünyasından yoksun yaşayan ve toplumsal yapının doyurucu cevaplar vermediği Batılı insana, Mevlâna'nın mistik sözleri ve yaşamı cezbedici gelmektedir. Mesnevi ve Mevlâna'ya ilişkin kitaplar batılı okurlar tarafından tüketilmekte ve böylece din turizmi çerçevesinde Konya'ya olan ilgi de artmaktadır. Mevlâna'nın bir tüketim metana

dönüştürüldüğünü, tur şirketlerinin müşterilerini Konya'ya “*mistik bir yolculuğa*” davet etmesinden anlayabiliriz ki bu da popüler tasavvufun metalaşması anlamına gelir.

İskender Pala (Od): Edebiyat camiasında İskender Pala tarihi şahsiyetleri ve Osmanlı-Selçuklu kültürünü, okur kitlesine tanıtmayı kendine görev bilen bir yazar olarak bilinir. Hikâyesi ve ilahileri yüzeysel de olsa herkes tarafından bilinen Yunus Emre'yi, bir romanda başkarakter olarak kurgulamak gibi zor bir işi, bu eserinde başardığına tanık olunur. Yunus modern kentli hayatın sembolü değildir. O Anadolu bozkırlarında oğlunu aramakla Allah'ı aramak arasında gidip gelen garip bir dervıştır. Aile, eğitim, şiddet, yoksulluk ve yoksunluk gibi fenomenleri de içerdiğinden günümüz insanına hitap edebilmiştir yazar. Yunus asude bir aile hayatı yaşarken Anadolu, Moğolların istilasıyla yoksulluk ve kargaşaya içine düşer. Bu kargaşada Yunus ailesini kaybeder. Oğlu İsmail'i köleciler çapulcular kaçırdığı sırada Yunus, Hacı Bektaş kapısından Taptuk Emre kapısına yollanmaktadır. Tüm ailesini yitiren Yunus dergâhta odun taşır, su çeker; “bilmem” zikrini çekerek ruhsal olgunluk için eğitilir. Yunus karakterinde; kendinden geçme coşkuluğu, ilahi aşkın yakıcılığı, diyar diyar gezip acziyetini halktan ve haktan saklamama gibi tasavvufi erdemleri görürüz. Oğul İsmail'i ise bir cellât satın alır ve onu Samuel olarak yeniden isimlendirir. Yunus romanın sonunda oğluyla karşılaşır, fakat kötücül hislerle dolan oğlu ile trajik bir şekilde karşı karşıya gelip çarpışır (Pala, 2012). Sosyolojik bir çıkarım yapılacak olursa; bir çocuk kökeni ne olursa olsun, kimin yanında yetişirse onun fikirlerini kabullenir ve hayatına uygular. Cellatın Allah'a inanmayışı çocuğu da etkiler. Yunus'un evlat yoksunluğu onu hak aşığı ve halk ozanı yaparken, oğlunun baba yoksunluğu onu münkir yapar. Burada inanç üzerinde çevresel faktörlerin ve sosyalleşmenin önemi gözlemlenmektedir.

BÖLÜM II

ELİF ŞAFK ve ROMANLARIN SOSYOLOJİK ANALİZİ

2.1. Elif Şafak'ın Özgeçmişi

Elif Şafak, 25 Ekim 1971 tarihinde babasının eğitimi için bulundukları Fransa\Strazburg'da doğmuştur. Babası sosyal psikolog Nuri Bilgin, annesi diplomat Şafak Atayman'dır. Dünyaya geldikten kısa bir süre sonra ebeveynleri boşandıklarından annesinin yanında büyüdü ve sonraları annesinin adını soyadı olarak kullandı. Elif Şafak, çocukluğunu ve gençliğini Ankara, Madrid, Amman, Köln, İstanbul, Boston, Michigan ve Arizona'da geçirdi. İlkokula Ankara'da Kubilay İlkokulu'nda başladı. İspanya Madrid'de ortaokulu okudu. Liseyi ise Ankara'da Ankara Atatürk Anadolu Lisesinde bitirdi.

Elif Şafak, lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bölümünde okuyarak tamamladı. Yüksek lisansını aynı üniversitede Kadın Çalışmaları Bölümünde yaptı. Elif Şafak'ın İslamiyet, kadın ve mistisizm hakkındaki bu yüksek lisans tezi, Sosyal Bilimler Derneği tarafından ödülle layık görüldü. Ardından ODTÜ\Siyaset Bilimi bölümünde doktora tezini “*Türk Modernleşmesinin Kadın Prototipleri ve Marjinaliteye Tahammül Sınırları*” başlıklı çalışmasıyla tamamladı. Doktorasının ardından İstanbul'a taşındı.

1994 yılında “*Kem Gözlere Anadolu*” adlı öykü kitabını, 1997 yılında da “*Pinhan*” adlı ilk romanını yayımladı. “*Pinhan*” ile Mevlâna Büyük Ödülü'nü kazandı. 1999 yılında “*Şehrin Aynaları*”, 2000 yılında da “*Mahrem*” adlı kitapları çıktı. “*Mahrem*” kitabı ile Türkiye Yazarlar Birliği Ödülü'nü kazanan Şafak, okur kitlesini giderek artırdı.

Bir bursla, doktora sonrası çalışması için ABD'ye gitti. 2003-2004 akademik yılı boyunca Michigan Üniversitesinde yardımcı doçent olarak bulundu ve ders verdi. Ardından Arizona Üniversitesi\Yakın Doğu Araştırmaları bölümünde yardımcı doçent olarak görev yaptı.

Elif Şafak, 2004 yılında beş yazarın (Murathan Mungan, Faruk Ulay, Elif Şafak, Celil Oker, Pınar Kür) ortak kaleme aldığı bir roman projesinde yer aldı, bu roman “Beşpeşe” adıyla yayımlandı. 2005-2009 yılları arasında Zaman gazetesinde yazarlık yaptı.

Elif Şafak, 2005 yılında gazeteci Eyüp Can Sağlık ile Berlin’de evlendi. Şehrazat Zelda (d. 2006) adlı bir kızı ve Emir Zahir (d. 2008) adlı bir oğlu vardır.

Elif Şafak, 2006 yılında senenin en çok okunan kitabı “*Baba ve Piç*”i yayımladı. Ardından aylarca satış listelerinden inmeyen ilk otobiyografik kitabı *Siyah Süt*’ü yazdı. İngiltere’ye göç etmiş Türkiyeli bir ailenin dramını anlattığı “*İskender*” 2011 yılında yazıldı.

İngilizce olarak 2006 yılında yayımlanan, “*Baba ve Piç*” adlı Türk-Ermeni ilişkilerini inceleyen romanı hakkında Türklüğe hakaret ettiği gerekçesi ile dava açıldıysa da suçun yasal unsurlarının oluşmadığı ve delil bulunmadığı gerekçesiyle beraat etti.

2009 yılında yayımlanan “*Aşk*” adlı romanı, Türk edebiyatının kısa sürede en çok satan edebi eseri oldu. 1 Mayıs 2009 tarihinden itibaren *Habertürk* gazetesinde yazmaya başladı. Mimar Sinan’ın yanında çırak olan birinin gözünden, Osmanlı’yı anlattığı romanı “*Ustam ve Ben*” 2013 yılında yayımlandı.

Eserleri kırk dile çevrilen Elif Şafak’ın romanları, Viking, Penguin, Random House, Rizzoli ve Phebus gibi dünyanın en önemli yayınevleri tarafından yayımlanmaktadır. 2010 yılında Fransa’nın en prestijli ödülllerinden Sanat ve Edebiyat Şövalyesi nişanına layık görülmüştür (biyografi.net).⁷

2.2. Elif Şafak’ın Eserleri ve Postmodernliğe Dair Bazı Görüşleri

Elif Şafak yazarlık kariyerine 1994 yılında “*Kem Gözlere Anadolu*” adlı öykü kitabı ile başlamış olsa da yazar olarak tanınması 1997’de çıkan *Pinhan* adlı ilk romanı ile olmuştur. Hayal ile gerçeğin karıştığı düzlemde ilerleyen olayların anlatımında, çok sayıda halk anlatısından yararlandığı belli olmaktadır. Çift cinsiyetli (*hermafrodit*) bir

⁷ Elif Şafak’ın öz geçmişine ait bilgiler <http://www.biyografi.net.tr/elif-safak-kimdir/> URL kodlu web sayfasından alınarak düzenlenmiştir. Biyografisi, kitapları, söyleşileri, köşe yazılarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (elifsafak.com.tr)

dervişin kimlik arayışını anlatan roman çok sayıda paranormal olay ve olguyu da içinde barındırır (Şafak, 2009). 1999'da ise *Şehrin Aynaları* çıkar. Yahudi kanı taşıyan ancak tüm yaşamı boyunca insanları Yahudilere karşı kıskırtan, içine girip sesine hâkim olan bir hayalet tarafından yönetilen Hristiyan bir papazın hikâyesi, İspanya'da başlayıp İstanbul'da son bulmaktadır (Şafak, 2009).

2002 yılında yayımladığı *Bit Palas* romanı, İstanbul şehrinin ve insanlarının kültürel ve tarihi derinliğini bir apartmanın sakinlerinden hareketle anlatır (Şafak, 2012). 2004 yılında yayımladığı *Mahrem* romanı ile okur kitlesini genişleten Şafak bu kitapta bir cücenin elinden nazar sözlüğü yazdırır. Asıl roman kahramanı ise cüceyle yaşayan aşırı şişman bir kadındır. Göz, bakış, nazar kavramı ile çevrelenmiş romanda yazar sosyal fobileri olan insanların psikolojilerini yansıtmıştır (Şafak, 2012).

2006'da tıpkı *Araf* gibi İngilizce kaleme aldığı "*Baba ve Piç*" romanı içerdiği siyasi söylemle çok ses getirmiştir. Hem aile içi ensest ilişkiyi hem de Ermeni sorununu içeren roman çok tartışılmış, yazar Türklüğe hakaret suçlaması ile sonradan değiştirilen TCK'nın 301. md.'sinden yargılansa da suçlu bulunmayarak beraat etmiştir. Roman Amerika ile İstanbul arasında köprü kurar ve soruna hem Ermeni hem de Türk ailenin penceresinden bakar. Romanın anlatımına göre Ermeni aileler tarihi hadiseleri hiç unutmadan kolektif hafızalarına işlerken Türk aile geçmişi hatırlamaz, adeta hafızasızdırlar. Romanın sonunda meşum bir kötülüğün sahibi babaya gizemli bir ölüm tattırılır ve bir şekilde adalet yerini bulmuş olur (Şafak, 2012).

Yazar 2011 yılında *İskender* romanı ile okuyucusunun karşısına çıkar. Kitabın kapak tasarımı dikkat çekicidir. Elif Şafak'ın roman kahramanı İskender'i temsil ettiği erkek kılığında bir fotoğraf, kapakta yer almaktadır. Yazar yine piyasa mantığına hitap eden bir reklam stratejisi kullanarak dikkatleri üzerine çekmeyi başarır. Kitabın içeriğinde ise gelenek ve modernliğin karşılaştığı bir düzlemde Londra'ya göç etmiş bir Kürt ailenin başından geçen cinayet olayı vardır (Şafak, 2011).

2013 yazarın Osmanlı'nın en şatafatlı tarihi dönemini, sarayın içinden anlattığı eseri "*Ustam ve Ben*"in çıkış tarihidir. Hindistan'tan getirilen *Cihan* isimli bir filin ve bakıcısının yaşama tutunma hikâyesi denilebilecek eser, tarihi bir şahsiyet olan Mimar Sinan'ı da merkezine alır. Çok sayıda ve iç içe geçen gizemli olaylar okuyucunun merakını celbeder (Şafak, 2013).

2015 yılındaki Sakız Sardunya adlı tek çocuk kitabının ardından 2016 yılında orijinalini İngilizce yazdığı "*Three Daughters of Eve*" (Havva'nın Üç Kızı) Türkçeye Omca A. Korugan ve yazarın kendisi tarafından çevrilerek Doğan Kitap'tan yayımlanır.

Yazarın Siyah Süt adında bir otobiyografik romanı; Şemspare, Firarperest, Med-Cezir adlarıyla deneme kitapları mevcuttur. Son olarak Doğan Kitap'tan “*Sanma ki Yalnızsın*” adıyla bir deneme kitabı çıkmıştır. Bu tezin konusu için seçilen ve incelenen *Aşk, Araf ve Havva'nın Üç Kızı* romanları ile ilgili ilerleyen satırlarda detaylı bilgi verilecektir.

Elif Şafak genç yaşına rağmen, bugün Türk ve dünya basınında adından söz ettirmektedir. Hayat anlayışı ve manevi değerleri yorumlama tarzı ile orijinal bir Türk yazarı olarak edebiyatımızın en çok okunanları arasına girmeyi başarmıştır. Yazar şu sıralar Londra'da yaşamakta, sosyal medyayı aktif olarak kullanmaktadır. Konferans, seminer ve söyleşilere katılarak sanatını, ideallerini, hayata bakışını ve dünya görüşünü değişik mahfillerde anlatmaktadır.

Elif Şafak, söyleşilerinde dine, din felsefesine, dinler tarihine ilgisi olan bir entelektüel solcu olduğunu belirtir (Çakır, 2007, s. 5). Bunun Türkiye'deki ortalama sol tandanslı yazarlar için aykırı bir bakış olduğunu söylenebilir. Şüphesiz Onun dine olan ilgisi çocukluk yıllarından kaynaklanır. Uluslararası nitelikteki “*TED konuşmaları*”nda İngilizce olarak yaptığı sunumda belirttiği üzere, Ankara'daki anneannesinden Allah'ın merhametli, koruyucu, *Cemal* yönünü öğrendiğini; İzmir'deki babaannesinden ise Allah'ı her şeyi gören ve bilen kudretli, şiddetli, *Celal* yönüyle tanıdığını belirtmektedir (Şafak, 2012). İlerde eserlerini besleyecek düzeyde dinin farklı algılanış ve yaşanışlarına çocuk yaşta tanık olmuştur.

Yazarın kişiliği ve iç âlemi ile ilgili Çakır'ın aktardığına göre, Filiz Aygündüz'e verdiği mülakatta geçen şu sözler romanlarına dair aydınlatıcı ipuçları vermektedir:

Bende iki şey çok güçlü: bir tarafta çok güçlü bir yazma tutkusu var. Ama en az onun kadar da güçlü bir hiçlik dürtüsü. Benim kişiliğim bir sarkaç gibi, sürekli bu ikisi arasında gidip geliyor. Sürekli kendi altını oyan bir oluş yaşıyorum. Hiçbir zaman mutlak bir zafer değil benimki. Öbür damara da çok inanıyorum. Bunun geçici olduğu bilinci zafer duygusundan daha önemli (2007).

Buradan yazarın yazma tutkusunu ontolojik bir mesele olarak ele aldığı ve fanilik hissine tepki olarak geliştirdiği anlaşılmaktadır.

Elif Şafak'ın kişiliğini, dünya görüşünü, yaşama dair düşüncelerini en açık ve net okuyabileceğimiz eseri “*Siyah Süt*” adındaki 2007 yılında yayımlan romanıdır. Yazar diğer kitaplarında roman kahramanlarını kendine perde yaparak gizlenirken bu kitapta doğrudan kendi yaşamını konu almıştır. Bu sebeple otobiyografik bir özellik taşır. Evliliğinin ve hamileliğinin öncesinden başlayıp “postpartum depresyon” denilen

lohusalık dönemi bunalımının sonuna kadar yaşadığı kadınlığa dair tecrübeleri, kimlik bunalımı, benliğinin dehlizlerinde kayboluşu ve kendini tekrar tanımlayışı anlatılır. Hayal ile gerçeğin iç içe geçtiği romanda trajikomik bir üslup kullanılır. Amerika’da aldığı eğitim ve dini-siyasi mülahazaları Elif Şafak’ın kişiliğine dair önemli ipuçları barındırır. Yazarın her biri kendinin farklı bir yönünü temsil etmesi için yarattığı parmak kadın tiplerinden Sinik entel Hanım ve Can derviş Hanım, maneviyat arayışı tezini ilgilendiren tinsel yönelimli fakat farklı maneviyatları temsil eden tiplerdir. Can Derviş Hanım’ı “Aşk” romanıyla, Sinik Entel Hanım’ı ise “Araf” romanı ile ilişkilendirmek mümkündür (Siyah Süt, 2007). Ancak maneviyat arayışı çalışması doğrudan yazarı ve hayatını işlemediği, genel bir manevi arayış olgusu ve arayışa kapılan şahıs tipi genellemesi yaptığı için bu önemli kitap, araştırmanın dışında tutulmuştur.

Tural’ın çalışmasında geçen bir röportaja göre Elif Şafak, romanlarının postmodernizmin temsilini oluşturduğuna dair bir soruya şu şekilde yanıt verir:

Ben postmodernizmin sorduğu soruları çok önemsiyorum yani akademide de. Bu doğrultuda: Bir, literatürü okumaktan, öğretmekten keyif de alıyorum, ama ben kendimi postmodernist bir edebiyat üretiyor gibi de görmüyorum. Hudut bulandırmak, kimileri tarafından böyle algılanıyor. Modernitenin kendi kalıplarını sorgulamak gerektiğini düşünüyorum; iki, bizdeki modernleşme biçiminin getirdiği kimi kalıpları sorgulamak gerektiğini düşünüyorum. Ama son tahlilde bu beni hangi kalıba koyuyor veya hangi kategoriye yerleştiriyor, dediğim gibi bence edebiyat eleştirmeninin veya okurun vereceği bir cevap (2006).

Aynı çalışmada yer alan, yazarın tasavvuf anlayışını da aşikâr eden, tasavvufun modern insan tarafından nasıl algılandığına dair şu ifadeler dikkat çekicidir:

Vitamin hap gibi, oysa benim görüşüme göre tasavvuf öyle bir şey ki sizin de kendinizden birçok şeyi değiştirmeniz gerekiyor, sizin de hayatınızda birçok şeyi değiştirmeniz gerekiyor ki alabilesiniz. Yani ben bir şeyi yitirmeden alayım düşüncesi, ne adına yapılırsa yapılsın biraz kolaycılık gibi geliyor bana. Bilhassa tasavvufa veya İslâm mistisizmine veya genelde mistisizme yönelik böyle bir, Batı’da eğilim olduğunu düşünüyorum. Yani ben iste hayatım, hayat standartlarım, yaşam tarzım, sağlıklı yaşam, ne bileyim, kırmızı et yemeyim, kahve içmeyim, sigara içmeyim, yanına da bir kapsül Rumî gibi (2006).

Yazarın postmodernitenin çoğulcu mantığı ve milliyetçilik ile ilgili fikirleri ise şu şekildedir:

O anlamda kapalı olmamak gerektiğini düşünüyorum ve ben şuna çok inanıyorum çok dilli olmak da mümkün çok kültürlü olmak da mümkün. Bu ya hep ya hiç mantığı, dediğim gibi paylaştığım bir mantık değil. Onun ucunun o Milliyetçi dışlayıcılığından da açıkçası ürküyorum, çünkü çok kuşatıcı paranoyalarla çevrili bir ideoloji aslında o. Türkiye üç tarafı sularla dört tarafı düşmanlarla çevrili, “Türkiye’nin Türk’ten başka dostu yoktur” a inanan kuşaklar yetiştirdik biz. Bu iki yönlü işliyor: Bir, dış mihrak arıyoruz korkularla; iki, iç mihrak arıyoruz (2006).

Postmodernliğin diğer bir bileşeni olan içe dönük geleneksellik ile dışa dönük rasyonalite arasında nasıl bir köprü kurduğunu şu satırlarla anlayabiliriz:

Aidiyet aidyetsizlik: bir başka metafor var. Benim için önemli olan mesela Kur’an’da da geçen Tuba ağacı metaforu önemlidir benim için. Onu da özellikle şunun için söylüyorum hani kök illa da bir yere bağlanmamak. Köksüz olmak demek değil, o ağaç mesela kökleri olan bir ağaçtır; ama kökleri havadadır. Yerde değildir. Bazen öyle hiss ediyorum, yani var, kökler var elbette. Buraya çok bağlıyım, buradaki birçok şeye aitim zaten, ama sadece o kökler yerde değil, yani toprağa bağlı değil havada, havada olduğu için Amerika’daki bir şeyden de etkilenebiliyorum. Belki Avrupa’daki bir şeyden de etkilenebiliyorum. Geçmişteki bir şeyden de etkilenebiliyorum. Sadece mekânsal bir kayma değil zamansal bir kaymaya da olanak sağlıyor. O önemsedğim bir ayrım. Köklü olalım ama köklerimiz illa da bir yerde saklı olmasın. Birazcık belki havada olabilirse birden fazla kaynaktan su çekmek mümkün olabilir (2006).

Son olarak yazarın son romanından alınmış aşağıdaki cümle postmodern dönem roman yazarı olarak Elif Şafak’ın edebi anlayışı konusunda fikir vermesi açısından dikkate değerdir:

“Öfkeli, dediğim dedik, kibir-küpyü tiplerle Tanrı konuşulmaz. Tanrı’yı ancak mütereddit, mütekâmil, mütefennin, mütevazı ve mürtefi insanlarla konuşabilirsin.” (Şafak, 2016). Ad türünden bir sözcüğün aldığı beş niteleme sıfatı da Osmanlı Türkçesi izleri taşır. Romanda bir teoloji profesörüne söylediği bu sözler, Elif Şafak’ın dil konusundaki orijinal tutumunu gösterir. Eski fakat anlamı derin sözcükleri kullanmak, onun ayırıcı üslup özelliklerindendir.

2.3. Romanların Olay Örgüsü

2.3.1. Havva’nın Üç Kızı

ALT KURGU

➤ Peri, İstanbul’un Anadolu yakasında alt-orta sınıf bir mahallede oturan Nalbantoğulları ailesinin üç çocuğunun sonuncusu ve tek kızıdır. Anne ve babasının

dünya görüşleri, yaşam tarzları, din algıları birbirinden tamamen farklı olan Peri, devrimci olan büyük ağabeyi ile ülkücü olan küçük ağabeyi arasında kişilik karmaşası yaşayan bir karakterdir.

➤ Bir gece polisler Nalbantoğullarına baskın yapar, evde bir silah bulurlar. Umut tutuklanır ve insan onurunun kabul etmeyeceği işkencelere maruz kalır. Aile keder içindedir. Peri bu bedbinlik atmosferinde babasına yakınlaşır ve onun din ve ahlak anlayışını benimser.

➤ Sisin içindeki bebeği ilk gördüğünde Peri küçük bir çocuktur ve büyük bir tehlikeye çok yaklaşmıştır. Evin arka bahçesinde kadınlar halı yıkamışlar, çocuklar oyun oynamışlardır. Peri yolun diğer tarafındaki kediyi severken belalı bir adam onu yavru kedileri göstermek yalanıyla kandırmıştır. Bu bebek silüeti Peri'nin gözüne görünür ve adamın ardı sıra gitmesine engel olur.

➤ Sisin içindeki bebek baba tarafından ciddiye alınmaz. Anne ise kızını üfürükçü bir hocaya götürür. Peri ne katı dindarlığı ne de materyalist anlayışı kabul etmez. Sırrını kendine saklamaya karar verir.

➤ Babasıyla sık sık tartışan Ağabey Hakan üniversiteyi bırakır, sağcı bir gazetede ateşli yazılar yazmaya başlar. Anne Selma hac ibadetini yapar ve hacı olur. Baba Mensur'a geçirdiği bir kriz sonrası kalp pili takılır. Peri kendini kitaplarla avutmaktadır.

➤ Baba Mensur'un desteğiyle Peri, bir ajans aracılığıyla maddi külfetine rağmen Oxford Üniversitesi'ne müracaat eder ve kabul edilir. Peri anne ve babasıyla birlikte kayıt için İngiltere'ye gider. Nalbantoğulları ailesine Oxford'u, ilerde Peri'nin yakın arkadaşı olacak Şirin gezdirir. İran doğumlu cüretkâr ve özgür kız anne-babayı korkutur. Okula ve Oxford'a ait ilk izlenimler karışık duygular bırakır ailede. Kızlarını Londra'da bırakan anne-baba evlerine ve tartışmalı evliliklerine geri dönerler.

➤ İlk gün Peri Şirin'le tanışır, okulun açılmasından bir hafta önce de Mona ile. Sosyal-adaletçi bir tip olan Mona; feminist, Müslüman ve başörtülüdür. İlerleyen günlerde Peri ve Mona Şirin'in doğum gününe katılır.

➤ Peri Oxford'ta bir kitapçı keşfeder. Sonraları bu kitapçada, maddi sıkıntıları nedeniyle yarı zamanlı çalışmaya karar verir.

➤ Abisi Hakan evlenecektir. Annesi kına gecesinde gelmesi için Peri'ye ısrar eder. Fakat Peri derslerini bahane edip gelmek istemez. Peri o akşam kâbuslu bir rüya görür. Düğün merasimine katılan Peri eski çevresinden tam bir kültürel kopuş içinde olduğunu anlar. Gerdek gecesi Hakan, gelinin bakire olmadığını iddia etmiştir. Gelinin

ailesi, doktora gitmeyi teklif eder. Hep beraber hastanede soluğu alırlar. Nihayetinde gelin bakire çıkar.

➤ Peri Oxford'ta koşu sporunu bir yaşam tarzı haline getirir. Bir akşam koşusunu yaparken Profesör Azur'un da katıldığı bir panel'in posterini görür ve ani bir kararla panelin yapıldığı tarafa doğru koşar. Zor da olsa girebildiği panelde Tanrı üzerine bir tartışma vardır. Prof. Azur'un sorulan sorulara verdiği cevapları Peri'yi etkiler.

➤ Yılbaşı tatilinde İstanbul'a gidip gelen Peri, Prof. Azur'un dersini almasının imkânını araştırır. Danışmanı ise Peri'yi uyarır. Peri, Azur'un izini önce İlahiyatta sürer. Troy adlı bir gencin önüne çıkıp caydırmaya çalışmasına rağmen Azur'la tanışır ve ondan ders planını alır. Prof. Azur'un Tanrı felsefesi seminer dersinin ilkinde on bir öğrenci bir çember oluşturup bu dersi neden seçtiklerini anlatırlar. Öğrenciler Tanrının neliği üzerine tartışırlar. Hafta sonunu kütüphanede Aristo okuyarak geçirir. Prof. Azur'un sonraki dersinde Descartes üzerinden bir Tanrı tartışması yapılır. Azur'un sözleri Peri'yi etkiler, o hocasına âşık olmaktadır. Prof. Azur bir başka seminer dersinde ise Peri'yi sözleriyle rencide eder. Peri dersi bırakmayı düşünürken Azur Peri'ye bir mektup gönderir ve derse devam etmesini ister.

➤ Noel'den bir gün önce Peri kitapçıdayken Prof. Azur kitapçıya gelir ve kitaplarını imzalar. Peri ile Tanrı üzerine sohbet eder. Peri yine hocasının büyüüne kapılır. Hocası Peri'yi Noel yemeğine davet eder. Peri, Azur'un Noel yemeğine katılıp arkadaş çevresi ile tanışır. Evde Azur'un vefat etmiş karısının bir tablosunu görür. "*Sisin içindeki bebek*" yine ortaya çıkar. Bazı ayrıntılara morali bozulan Peri, Azur'un arkadaş olmalarında ısrarcı olduğu genç asistan ile gece beraber olur.

➤ Noel tatilinde yurttan ayrılmayan tek öğrenci Peri'dir. Onu tatil için Londra'ya davet eden Şirin, tatil dönüşü yurttan ayrılıp bir ev kiralama planları yapmaktadır. Peri'yi de kendisine ev arkadaşı olmaya ikna eder. Şirin'in tatil davetini kabul eden Peri, trenle Londra'ya gider ve münkir Şirin'in inançlı annesi ile tanışır. Tatil ertesi Peri Şirin ile beraber taşınacakları eve gider. Mona'nın da üçüncü kişi olarak onlarla beraber kalacağını öğrenir. Şirin ve Mona ilk günden kavga etmeye başlar. O günün akşamına Peri bu öğrenci evinin Azur tarafından oluşturulmuş bir empati laboratuvarı olduğunu anlar. Öğrenci evinde din, inanç ve politika üzerine tartışmalar devam eder. Peri bütün tartışmaların duygusal olarak etkilenenidir.

➤ Peri, Azur'dan nefret eden Troy'dan Şirin'in Azur'la ilişkisi olduğunu öğrenir. Şirin bunu inkâr edemeyince Peri, travmatik bir duygusal çöküş yaşar. İlerleyen

günlerde Rektör, Azur'u odasına çağırır. Öğrencisiyle uygunsuz bir ilişki yaşadığı için hakkında şikâyet olduğunu söyler ve Peri'nin intihara kalkıştığını anlatır.

➤ Peri bir terapi merkezinde gözlerini açmıştır. Artık ikiz kardeşinin nasıl öldüğünü hatırlamaktadır. Bir terapist ona yardım eder ve kendini iyi hissettiğinde Prof. Azur hakkında ifade vermesini ister. Alt kurgunun son bölümünde Azur'un geçmişi anlatılır. Karısı ve Prof. Azur'un hayranlık duyduğu ve Peri'ye benzettiği karısının üvey ablasından bahsedilir. Peri kurula ifade vermeyi reddeder ve hakkındaki iddialardan aklanamayan Profesör üniversiteden atılır.

ÜST KURGU

➤ Peri'nin çantası yoğun İstanbul trafiğinde beklerken arabasının arka koltuğundan çalınmıştır. Peri hırsızları kovalar, ıssız bir ara sokakta kötücül bir adamla karşılaşır. Esrar müptelası adam Peri'ye saldırır. Peri bu boğuşmadan küçük bir bıçak sıyrığı ile kurtulur. Peri'nin güç kazanması ve berduşun hakkından gelmesi yine “sisin içindeki bebek” ile olur. Badireyi atlatan Peri kızıyla yoluna devam eder.

➤ Peri ve kızı Deniz davetli oldukları yalıya ulaşırlar. İstanbul'un elit tabakasının resmidir bu davet. İstanbul'un elit kesiminden konuklar siyaset konuşur. Peri muhalif bir duruş sergiler.

➤ Peri'nin kızı Deniz, annesinin boğuşma esnasında cüzdanından düşen fotoğrafla çok ilgilidir ve konuklara annesinin Oxford okuduğunu ve o zamanlara dair bir fotoğrafının olduğunu anlatır. Davetteki reklamcı kadın fotoğraftaki profesörü tanır ve Peri'nin geçmişini deşer. Skandalda adı geçen Prof. Azur ile bağıını sorar. Peri'nin kızı, arkadaşıyla beraber davetten ayrılır. Evsahibi iş adamının iş kadını karısı, davete ünlü bir medyum çağırdığını ve gelmek üzere olduğunu haber verir. Bu arada ev sahibesi sahip olduğu firmanın ürettiği çikolataları misafirlere ikram eder.

➤ Davette çeşitli konular konuşulur ve beklenen medyum gelir. Medyuma kadınlar çok ilgi gösterir. Peri ise ondan kaçır ve kocasının telefonu ile Şirin'i arar. Medyum Peri'nin elini sıkarken birkaç saniyeliğine eline bakar ve sonra bir peçeteye Oxford'taki geçmişi ile ilgili şekiller çizer.

➤ Toplantı devam ederken İstanbul'da bir bombanın patladığı haberi duyulur. Peri annesini arar ve Şirin'in telefonunu ister. Sonunda Peri Şirin'i arar. Şirin kırgındır ona ama eskisi kadar kızgın değildir. Şirin ile konuşmayı bitirirken malikâneyi eli silahlı mafyatik adamlar basar. Peri baskın sırasında bir gömme dolaba saklanmayı başarır. Annesine mesaj atar. Önce Polisi sonra Azur'u arar.

➤ Şirin Azur'u ziyaret etmiş, onu ırkçı, mülteci karşıtı bir din adamının konferansına çağırmıştır. Azur tereddütü de olsa katılır konferansa. Azur konferanstaki din adamının kışkırtması ile tartışmaya dâhil olur. Profesör eskiden olduğu gibidir, görüşlerinden taviz vermez. Eve döndüğü akşam Peri'nin araması ile şaşırır. Hayatının alt üst eden eski öğrencisini hoş karşılar. Azur kızgın ya da kırılgan değildir. Fakat kısacık o zaman diliminde Tanrı düşüncesi üzerine ders veren bu sefer Peri'dir. Telefon kapanır, polis gelir. Peri dolaptan çıkar, özgürlüğüne yürür. Düğüm çözülmüş, arayış sona ermiştir.

2.3.2. Aşk

ALT KURGU

➤ Şemseddin, öte âlemlere sık sık keşif yapan, hiç rüya görmeyen, koruyucu meleği ile dolaşan sıra dışı bir çocuktur. Ailesi ve çevresi onu anlamazlar. Şehrini ve ailesini terk edip gezgin bir abdal derviş olur. Rüya tabiri yaparak geçimini sağlar, insanların ellerinden geçmişlerini okuma yeteneği vardır. Şems, yaşam gayesine ulaşmak için edindiği hakikati öğretecek ruhdaşını aramak fikrine kapılmıştır. Ne mürit ne mürşit ister. Şeriatın ötesine geçmiş hakikat yolcusu bir derviştir o.

➤ Kendisine Bağdat'ta Baba Zaman'ın yol göstereceği söylenir. Oraya varır ve sabırla bekler. Sonunda tekkenin şeyhine Kayseri'den bir mektup ulaşır. Konya'da meşhur fakat mutsuz bir âlim zatın yaşadığı anlatılmakta, ona gönüldaşlık edecek bir kişinin tekkelerinden çıkıp çıkmayacağı sorulmaktadır. Baba Zaman başına gelebilecek fenalıklar konusunda onu uyararak Şems'i Konya'ya gönderir.

➤ Konya çok sayıda dilin ve kültürün kaynaştığı bir yerdir. Baba Zaman'ın kendisine verdiği üç hediyeden aynayı cüzamlı Dilenci Hasan'a verir ki içindeki güzellikleri görsün diye. İpek mendili Fahişe Çöl Gülü'ne verir ki iç temizliğini fark etsin diye. İlaç şişesini Sarhoş Süleyman'a verir, çünkü dışındaki yaralar kadar içindeki yaraları da tedavi edilmelidir. Şems'in kerametleri bu insanların gözünden anlatılır. Şems sonunda Mevlâna ile tanışır. Herkes itibarlı şöhretli bir âlimin cavlak, çullar içindeki bir abdalın önünde eğilişini görüp şaşırır.

➤ Kimya adında ölümlerle konuşan bir kız çocuğu Mevlâna'ya hem talebe hem de evlatlık olarak verilir. Mevlâna'nın eskiden Hıristiyan olan ikinci eşi Kerra ise Hz. Meryem'i özlemekte, Şems'e öfke duymaktadır. Zira Şems ile tanıştıktan sonra kocası, ailesini ihmal etmeye başlamıştır. Mevlâna'nın oğulları Sultan Veled ve Alaaddin, Şems konusunda aynı fikirde değildirler. Fahişe Çöl Gülü, gece bekçisi olan Baybars adında

birinden ağır bir dayak yedikten sonra kerhaneden kaçmayı başaran ve sonraları tövbe edip Mevlâna dergâhında korunan bir başka kadındır.

➤ Şems ile Mevlâna'nın gönül dostlukları Mevlâna için bir imtihana dönüşür. Tasavvufu ve aşkın hakikatini öğrenmesinin karşılığında tüm statüsünü kaybetmekle karşı karşıyadır. Her katmandan halk, dedikodu mekanizmasını işletir. Mevlâna türlü iftira ve ithamlarla karşılaşır. Buna çok kederlenen Mevlâna bunun bir sınav olduğunu bilir. Şems Mevlâna'nın olgunlaşmasını, yalnız aşka odaklanmasını ister. Bunun için de gururunu ayaklar altına almalıdır. Onu Yahudi mahallesindeki bir meyhaneye iki testi şarap almaya gönderir. Sınandığını bildiğinden Mevlâna itaat eder. Meyhaneye vardığında herkes adeta şok geçirir. Sarhoş Süleyman'ın yanına oturan Mevlâna onunla sohbet eder. Ertesi günlerde Konya halkı ve ulema çevresi onu şiddetle kınar. Mevlâna tövbeye davet edilir. Şems dedikodu kazanını kaynatan mutaassıp bir medrese hocasıyla tartışır. Talebeler ikisinin şahsında asırlardır süren sufiler ile ulema arasındaki çatışmaya tanıklık ederler.

➤ Mevlâna talebeleriyle halka yönelik müzik raks ve dua eşliğinde ve Şems'in öncülüğünde sema ayini gösterisi yapar. Meydan hıncahınc doludur. Sultan Keyhüsrev bile ayini beğenir ve onları altın kesesi ile ödüllendirmek ister. Fakat Şems altın kesesini sultanın ayaklarına tekrar fırlatma cüretini gösterir. Mevlâna'nın oğlu Alaaddin'in Şems'e olan kini büyüdükçe büyür. Öfkesini Şems'in yüzüne haykıracak kadar ileri gider.

➤ Şems ayrılık zamanının geldiğini fark eder. Mevlâna da yavaş yavaş şiir deryasına dalmaktadır. Şems Konya'yı ansızın terk edip Şam'a gider. Mevlâna onu bulması ve Konya'ya getirmesi için büyük oğlu Sultan Veled'i gönderir. Uzun arayışlardan sonra Şems bulunur ve davet kabul edilir. İkinci gelişinden sonra Şems, Kimya ile evlendirilir. Ancak Şems, ona cinsel bakımdan hiç kocalık yapmaz. Kimya çok sevdiği kocasının bu tutumu sonucu kahrından ölür.

➤ Şems'in düşmanları bir katil tutarlar. Planları duyan Sarhoş Süleyman Şems'i uyarsa da o aldırılmaz. Çünkü ona göre olacak olan, olması gerektir. Katiller, dergâhın avlusunda Şems'i öldürüp kuyuya atarlar. Mevlâna Şems'in ölümünden çok etkilenir. Artık o şairler sultanıdır ve has talebelerinin yardımıyla Mesnevi'yi telif eder.

ÜST KURGU

➤ Bir yayınevinde işe başlamasına sevinmesi gereken Ella kederlidir, içinde dolduramadığı bir boşluk duygusu vardır. Erkek arkadaşının teklifini kabul ettiğini ve

evleneceğini söyleyen kızına karşı aşırı tepki gösterir. Kızı ise kararında ısrarcıdır, annesini umursamaz ve onun kalbini kırar. Kendi evliliğini de yavan ve tatsız bulan Ella, aşka inanmamaktadır. Bu tartışmadan sonra “*Aşk Şeriatı*” adında, Ella’ya göre esrarengiz bir başlangıçlı olan romanı, işi gereği okumaya başlar.

➤ Romanın yazarı Aziz Z. Zahara modern bir derviş imajı vermektedir. Gezerek hikâyeler biriktiren, hakikate ermiş biridir. Fakat hakikatin sır kalmasını isteyen bir mistiktir aynı zamanda. Ella Rubenstein ise evine ve kocasına sadık kalmış, üç çocuk annesi Yahudi bir kadındır. Hayatı tekdüze ve sakindir ama o mutsuzdur. Büyük kızı okulu bitirmeden evlenmek istemekte, üstelik kocası da onu aldatmaktadır. Kocasının girişimleri ile ünlü bir yayınevinde editör asistanının yardımcısı olarak göreve başlar. Ona tanınmamış bir yazarın ilk romanı hakkında rapor hazırlama görevi verilir. Her şey bu kitabı, “*Aşk Şeriatı*”ını, okumaya başlayınca değişmeye başlar.

➤ Kısa zamanda esrarengiz rastlantılar yaşar. Kızının erkek arkadaşını arayıp onu uyarınca kızıyla arası iyice açılır. Aşka hiç inanmamakta ve kızıyla tartışmaktadır. Diğer aile bireyleri de ona karşı durur. Zevksiz, mutsuz, renksiz yaşamı romanın yazarı Zahara ile mektuplaşmaya başlayınca kritik bir dönemece sürüklenir. Ella kocasına ve çocuklarına karşı ilgisizleşir. Kitabı okudukça kendi yaşamına dair sorgulamaları da artar.

➤ Ella, e-posta yoluyla Aziz Zahara ile sık sık mektuplaşmaktadır. Birbirlerine samimi olarak açılan Ella ile Zahara mektup arkadaşlığını ilerletirler. Zahara’nın yaşam serüveni İskoçya’nın bir balıkçı köyünde başlayıp inişli çıkışlı şekilde Fas’ta bir tekke’ye kadar uzanır. Para karşılığında Mekke’nin fotoğraflarını çekmeyi düşünürken sufilere karışıp seneler sürececek bir iç yolculuğa çıkar.

➤ Ella, kitabın etkisiyle eski alışkanlıklarını değiştirmeye başlar. Kişiliğini değiştirecek kadar güçlü bir aşkın tesiri altına girmektedir. Kocasını David, e-postaları okur. Ella kocasına karşı zor duruma düşer. Yine de Aziz ile yazışmaya devam eder. Çünkü Aziz’in hikâyesindeki büyüye kapılmıştır. Raporu bitirse de kitabı elinden düşürmez. Aziz’i Boston’a davet eder, Aziz ansızın gelir ve görüşmek için mesaj atar. Ella tanışmalarından sonra Aziz’le dört gün boyunca Boston’u turlar. Ella Aziz’in kanser olduğunu ve kısa bir hayatı kaldığını öğrenir. Bunun üzerine tüm yaşamını değiştirecek radikal bir karar alarak Aziz’le Amsterdam’a gider. Eskiye ait ne varsa hepsini terk eder, arkada bırakır.

➤ Yaklaşık bir buçuk sene sonra Konya’ya vardıklarının dördüncü günü Aziz ölür. Uzak diyarlardan arkadaşlarının katılımıyla, Mevlâna’ya yapıldığına benzer, düğün

alayı gibi bir cenaze merasimi ile toprağa verilir. Ella o gün Amerika'ya dönmeyip Amsterdam'a yerleşmeye karar verir.

2.3.3. Araf

➤ Üniversite okumaya başladığında Zarpandit (Gail) uyum problemi yaşayan kalabalık fobisi olan bir kızdır. Zor bir durumdayken kendisine yardımcı olan Debra Ellen Thompson ile tanışır ve onun feminist saksâğanlar grubuna katılır. Davranış bozukluğunun farkına varan gruptaki diğer arkadaşlarının tavsiyesi üzerine psikiyatra gitmeye başlar. Doktorunun yönlendirmesi ile Boston'daki yerel bir gazetede okuyucu mektuplarına cevap vermek üzere bir işe girer. Bu sırada intihar düşüncesi onun için fıkrisabit halini almıştır. Adı ile sorun yaşayan Zarpandit, sonunda kendisine farklı isimlerden kurguladığı GA-İL ismini seçer.

➤ Ömer, Siyaset Bilimleri'nde doktora yapmak üzere Türkiye'den gelmiş bir öğrencidir. Ruhsal bunalımları vardır. Öğrenci yurdundan kısa sürede ayrılır. Faslı Müslüman Abed ve İspanyol Katolik Piyu ile ev arkadaşı olur. Alegre ise Piyu'nun hispanik kökenli kız arkadaşıdır. Kilo takıntısı olan bulimialı bir kızdır Alegre.⁸ Hafta içi bir doktorun muayenehanesinde çalışan Alegre, Piyuların evine sık sık uğrar, onlara yemekler yapar. Anne-babasız, teyzelerinin yanında büyümüştür ve onun hayattaki en büyük zevki yemek yapmaktır.

➤ Üç ev arkadaşı Amerikalıların adetlerinden yakınırlar ve dili geliştirme konusunda birbirlerine yardımcı olurlar. Ömer, eve kız arkadaşlarını getirir. Kız arkadaşlarından çok çabuk sıkılır ve onları terk eder. Fakat, şaşırtıcı bir çabuklukla yeni bir kız arkadaş edinir. Hatta Abed, Ömer'in kız arkadaşının değiştiğini banyoya yeni gelen diş fırçalarından takip edebilir.

➤ Alegre, Debra'nın düzenlediği parti için aşçılık yaptığında Gail ile tanışır. Gail kendini mutfakta öldürmek üzere iken Alegre onu görür. Yemekler çok beğenilmiş fakat Gail'in parti sonunda yedirdiği bir pastadan herkes zehirlenmiştir. Alegre, Gail ve Debra'yı doğum gününe davet eder. Alegre'nin doğum gününde romanın altı genç kahramanı bir araya gelmiş olur. Hepsi farklı kültürlerden gelen bu insanların karakterleri de çok farklıdır.

⁸ Tıp literatüründe bulimia nevroza olan bu rahatsızlık "dönem dönem gelen aşırı yemek yeme, kilo alma ve bir yandan da kilo almayı durdurma çabaları ile devam eden bir bozukluk" olarak tanımlanmaktadır. Yeme tutkusu öyle ağır basar ki, bu kişiler bir yandan gizlice yer, gider çıkarır, yine yerler. (www.onlineterapiler.com, 2015)

➤ Alegre'nin sevgilisi Piyu'nun temizlik takıntısı olduğu gibi Alegre ile cinsel ilişki de kuramaz. Ömer aşırı derecede içki, sigara ve kahve müptelasıdır. Abed'in bağımlılık derecesinde korku filmleri merakı vardır ve sürekli nezle-grip olduğundan burnu ile sorunludur. Alegre bulimialı, Gail intihar takıntılıdır. Debra ise genel anlamda özgüven problemi yaşamasa da lezbiyen bir feministtir. Gail ve Debra bir çikolata dükkânı işletirler. Gail, dükkânın önünden hep aynı saatlerde geçen bir dilenci kadından çok etkilenir, onu ruhdaşı olarak görür. *"İsabanafazladanbirdolarınızolduğunusöyledi"* adını verdiği kadının çikolata figürlerini yapar.

➤ Alegre'nin girişimleri ile öğrenci evinde bir cadılar partisi düzenlenir. Abed'in annesi de Fas'tan oğlunu ziyaret için o akşam gelir. Sıra dışı insanlara ve kostümlere Abed'in korktuğu tepkiyi vermez. Abed çocukluğundan beri rüyalarına giren bir kadından mustariptir. Annesi geldikten sonra, yeniden kâbuslar görmeye başlar. Anne Abed'e hamileyken kendilerine musallat olan bir cinden kurtulmak için kurban kesmek ister. Abed arkadaşlarının yardımlarıyla kurbanlık etler bulur ve bunu muhtaçlara dağıttırır. Zehra gerçek bir kurban kesildiğini sanarak rahatlar ve Fas'a döner.

➤ Ömer, çok kar yağdığı bir gün, kahvesi bittiği için dışarıya çıkar. Çikolata dükkânının önünde dilenci kadınla sohbet eder. Gail bunu fark eder ve şaşırır. Bu imaj ona, Ömer'in sıradan biri olmadığını düşündürür. Öğle yemeğini Gail ve Ömer birlikte yerler ve birbirlerine açılırlar. Ömer uzun zamandır ihmal ettiği tezi yazmaya başlar. Artık kız arkadaş edinmemeye dair söz verir. Yılbaşı gecesi arkadaşları eğlenmeye gittiği halde o evde yalnız kalır. O kadar içki ve kahve içer ki sabaha karşı mide kanaması geçirir. Ömer bu olaydan sonra Gail'in teklifini kabul edip durulma ve sükûnet için Reiki terapisine başlar. Bu yabancı mistik dünyada kendini teselli etmeye çalışır.

➤ Gail, birkaç kez intihar teşebbüsünde bulunur. Son anda tesadüfler sonucu iyi insanların denk gelmesi ile kurtulur. Bu arada Debra ile ilişkileri inişli çıkışlıdır. İlk başlarda özgüven kaybı yaşayan ve bağımlı olan Gail'ken, sonraları Debra bağımlıdır arkadaşına.

➤ Ömer ilk kez odasında Reiki meditasyonu yapar. Transa geçmeyi başarır ve üzerine çullanan hüznün dolaayısıyla hüngür hüngür ağlar. Her türlü bağımlılığından kurtulmak istemesi bedeninin arzularına ağır gelmiştir. Sonrasında Ömer ruhsal bir değişime uğrar. Yemeden içmeden kesilir. Arkadaşları onun için endişelenirken Gail gelir. Ömer Gail'e âşıktır. Arkadaşlarının flört konusundaki itirazları üzerine bu seferkinin farklı olduğunu söyler. Gail'le ilişkisini geliştirmenin yollarını arar fakat

zorlanır. Alegre'nin tertip ettiği bir yemek toplantısında, ansızın herkesin şaşıracağı bir şekilde ilanıaşk eder. Ömer ve Gail kısa sürede evlilik kararı alırlar.

➤ Gail'le Ömer'in nikâhlarını, birbirini sevmeleri şartıyla aykırı kişileri evlendiren bir haham kıyar. Düğün günü her şey yolunda gitmişken Ömer'in İstanbul'dan kız arkadaşı çıkagelir. Merasim trajikomik bir şekilde son bulur.

➤ Yeni evli çift, önce öğrenci evine taşınırlar. Gail'in eve gelişi farklı dinde olmalarını hiç sorun etmeyen arkadaşları gerer. Ömer, Gail'i arada sırada düştüğü derin elemenden kurtarmak ister. Annesine evlendiğini haber verip ondan gelecek parayla yeni bir eve taşınırlar. Her şey yolundadır, özgürlüğün ve rahatlığın keyfini çıkarırlar. Ancak Ömer, evlilikleri üzerine kaygı duyacağı durumları fark eder. Karısı hem mutluluk hem keder duygularını aşırı yaşamaktadır. Bir boşluk hissi yaşayan Ömer mide kanamasından dolayı verdiği içki içmeme sözünü bozar.

➤ Abed, Ömer'in eski ev arkadaşı, onun için endişelendiğinden inancı gereği içki içmese de Ömer'in yanında bara gitmiştir. Abed'in ısrarları ile gece yarısından sonra dışarı çıktıklarında Ömer zil zurna sarhoştur. Ömer evine gelir ve Gail ile eski cinsel tercihi, Debra ile ilişkilerinin şekli, üzerine tartışır. Onun eskiden lezbiyen ilişki yaşadığı şüphesi içindedir.

➤ Alegre ise arkadaşlarının kısa sürede evlenmesinin ruhunda yarattığı boşlukla baş edemez. Bir türlü cinsel ilişki kuramadığı Piyu'dan hızla uzaklaşır ve Debra'nın koruyucu kanatlarına sığınır. Debra, Gail'in evlenmesi ile oluşan boşluğu Alegre ile dolduracaktır.

➤ Ömer, Gail'e iyi geleceğı düşüncesi ile onu İstanbul'a götürür. Gail İstanbul'un cazibesine kendini kolayca kaptırır. Amerika'ya dönecekleri gün Boğaziçi Köprüsü'nde sabah trafiğine yakalanırlar. Taksi şoförünün radyodaki maç yayınına, Ömer'in kulaklığındaki şarkıya daldığı bir anda Gail, taksiden iner. Hızla arabaların arasından geçerek kendini köprü korkularının ardındaki çivit mavisini boşluğa bırakır. Şoför ve Ömer arkasından koşsa da yetişemezler. Gail, meftunu olduğı ölüme, Boğaziçi Köprüsü'nden atlayarak kavuşur.

➤ Hikâyenin sonunda roman kahramanlarının dünyaları tek tek çöküşe, çözülmeye uğrar. Alegre gece yarısı yeme krizine tutulmuşken erkek arkadaşı onun haline şahit olur. Alegre bulimialı olmasının fark edilmesine ve beklentilerinin karşılanmamasına öfke duyar ve Debra'ya kaçar. Piyu onu sokaklarda arar ama bulamaz. Abed sevdiği kızın, kuzeni ile evlendiğini duyar. Çamaşırhanede elbiselerini yıkatırken her seferinde karşılaştığı annesi yaşındaki kadının davetkâr tutumuna, tüm manevi

prensiplerine rağmen teslim olur. Roman, Gail'in intiharı ile son bulur. Ömer'in karısını bunalımlardan koruma çabaları, hüsrarla sonuçlanmıştır.

2.4. Arayış Bağlamında Roman Kahramanları

2.4.1. Peri – Manevi Arayışın Entelektüel Boyutu

Peri, bütün olay akışının etrafında döndüğü *Havva'nın Üç Kızı* romanının başkahramanıdır. Yazar vermek istediği kutsala dair anlam örüntüsünü bu karakter üzerinden verir. Peri bir ayna gibi; varoluşun sancılarını, içinde yaşadığı çağın sosyolojik gerçeklerini, insanların çelişki ve yanılgılarını okuyucuya yansıtır. Peri'nin eğitim kariyerini yurtdışında, üstelik Oxford gibi Türkiye'de ve dünyada oldukça itibarlı görülen bir üniversitede yapması kişiliğinin öne çıkan yönüdür. O, hep çok okuyan, çok yönlü düşünen, hassas ve çalışkan bir öğrenci olmuştur (Şafak, 2016). Entelektüel bir roman kahramanı olarak Peri'nin yazarın dünya görüşü ve kişiliği ile örtüştüğü gözlerden kaçmaz. Elif Şafak'ın öz yaşam öyküsü, yaşadığı yer, aldığı eğitim, kitaplarında ve köşe yazılarında gözlemlenen entelektüel ilgileri bu savı doğrular niteliktedir. Kurgusal karakterlerin gerçek kişilere ve yaşamlara ayna olduğu bilinse de sanatın doğası gereği bir tasarım olduğu ve tıpatıp gerçeği yansıtmadığı da akıldan çıkarılmamalıdır.

“Bir zamanlar, ‘Müslüman coğrafyanın en batılılaşmış, demokrat ve laik ülke modeli’ olacağı zannedilen Türkiye, en nihayetinde gerçekleşmemiş potansiyellerin diyarı değil miydi?” (2016, s. 11). Peri'ye bu iç konuşmayı yaptırarak yazar daha kitabın ilk paragrafında batı merkezli bakış açısını ortaya koyar. Siyasi mülahazaları önemsemediğinin ve romanının da siyasi içerikli olacağının ipuçlarını verir. Vurguladığı *“potansiyel”* sözcüğü yarım kalmış hayallerin, olmamışlığın, adeta hâlihazır durumdan memnuniyetsizliğin ifadesidir. Peri için kitapları çok sevdiği, kâinatla arasındaki bağın kelimelerle kurulduğu, yalnızlıkla da arasının iyi olduğu yazılır. Bu tarif, Peri'yi entelektüel meraka bir sahip araştırmacı ve düşünceli bir tip kategorisine koymamız için elverişli hale getirir. İnsanların kader, din ve Tanrı algısını sürekli sorgulayan bir tip. Onu kimi zaman gösteriş meraklısı elit sınıf kadınları eleştirirken kimi zamanda ataerkilliğin yol açtığı toplumsal cinsiyet eşitsizliğini eleştirirken buluruz. Peri hemen hemen her yerde bir sosyal çarpıklığa dikkatini verir ve sorunların nedenini irdeler. Anlamlandırmakta zorlandığı durumları aşkın gerçekliğe atıfla yorumlama yoluna gitmez çoğunlukla. Çoğu zaman kendi cevabının peşinde olduğundan seküler sıfatını üzerinde taşıyacak bir karakter olduğu söylenebilir.

Romanın esas zamanı 2016 sonbaharı, esas mekânı ise İstanbul'dur. Peri evli, çocuklu ve otuz beş yaşında bir kadındır. Peri'nin kendi cümleleri ile kendini tanımlayışına bakıldığında bir Doğu-Batı retoriği ortaya çıkar: *“Sadece iyi bir insan değil, iyi bir eş, iyi bir anne, iyi bir ev kadını, iyi bir vatandaş, iyi bir modern ve laik bir Müslüman”* (2016, s. 12). Yazarın *modern ve laik Müslüman* diye ifade ettiği *“seküler Müslüman”* kavramsallaştırması, ülkemizde hassasiyetle üzerinde durulan, din ve modernitenin mecburi bir aradalığının sonucudur.

Evin her odasında Atatürk portreleri olması Peri'nin babası Mensur'un Atatürk hayranlığını vurgulamak içindir. Kemalist ideolojinin semboller üzerinden modernliği okuması Baba Mensur'da açıkça gözlemlenir. Atatürk olmasaydı İran gibi bir ülke olunacağı, çarşaf giymek zorunda kalınacağı fikrini kızına aşıl原因an bir baba. *“Medeni dünya çok ileridedir. Buna yetişmek, o medeniyet dairesine dâhil olmak mecburiyetindeyiz”* sözünün yazılı olduğu bir kupadan portakal suyu içen çocuk Peri'ye, portakal suyu bitince medeni dünyaya yetişme şansı da bitivermiş gibi bir hüznün gelir (2016, s. 31).

Peri, romanda geleneği temsil eden anne ve moderniteyi temsil eden babanın kurduğu diyalektikte bir sentez karakterdir. Farklılıklarının birlikteliğini temsil eden postmodern kültürü yansıtan oyuncudur. Dindar annesinin Allah algısıyla laik babasının Tanrı anlayışını birleştirmeye çalışan bir kız vardır karşımızda. İnanç ve kimlik meselesi Nalbantoğulları ailesini iki kutba böler. Ülkücü ve dindar küçük oğul annesinden yana, materyalist ve solcu büyük ağabey doğal olarak babasından yana tavır alır (2016, s. 33). İnanç şekilleri arasındaki bu onmaz uçurumla, yıllar sonra Oxford Üniversitesine gittiğinde de yüzleşecektir Peri. İlerde arkadaşları olacak Şirin ve Mona; çocukluğundan beri devam eden çelişkiyi, kişiliğindeki yarılmayı derinleştirecektir.

“Umut” sosyalist-devrimci ağabey ve *“Hakan”* ülkücü-sağcı ağabeyin isimleri de dünya görüşlerine uygun şekilde seçilmiştir. Umut evlerine yapılan bir polis baskını sonunda silah sakladığı gerekçesi ile tutuklanır. Ona *“faşist”, “gaddar”* devlet görevlileri tarafından insan onurunun kaldıramayacağı işkenceler yapılır. *“Falaka, Filistin askısı, sigarayla yakmak, tırnak ya da diş sökmek, elektrik vermek, pislik yedirmek, lağım çukurunda bekletmek, zorla marş okutmak”* vb.nin okuyucuda 1980 darbesine dair çağırışım uyandırmak için zikredildiği anlaşılmaktadır. Bu hikâyeye adeta tanıdık bir film sahnesinden alınmış gibidir ve kulağa aşına darbe anlatılarını zihinlerde çoğaltır. Polis komiserinin ülkeyi kastederek *“tek din, tek millet, tek her bir şey. Anlıyor musun?”*

demesi (2016, s. 41) ve Umut’a karşı kötücül bir tutum takınması, yazarın alt mesaj olarak güncel siyasi retoriğe eleştirel yaklaştığını gösterir.

Bu olaydan sonra kederli ailede ideolojik cepheler arası tartışmalar da büyür. Anne Selma, materyalist bir görüş aşıladığı ve Allah korkusundan yoksun bıraktığı için babayı sorumlu tutar. Peri’nin Tanrı’yı yoğun olarak sorgulaması o günlere rastlar. Kafasının içi Tanrı hakkındaki fikirlerle dolar. Her türlü kızgınlığı, sitemi, şikâyeti Tanrı’ya yönelir. Belki de insanlık tarihi kadar eski bir teodise karşısına çıkar:

Neden bunca haksızlığa izin veriyordu Rab? İyi insanların başına korkunç şeyler gelmesini nasıl sindirebiliyordu içine. Hapishane duvarlarının ardını, hücre parmaklarının ötesini görüp duyabiliyor muydu? Şayet görüp duyamıyorsa, demek ki dedikleri kadar kudretli değildi. Yok eğer görüp duyuyorsa, o zaman da adil değildi. Her halükârda Tanrı anlatıldığı gibi değildi işte (2016, s. 48).

Bu pasajda “adalet arayışı” ya da “adil bir Tanrı” arayışı arkasına gizlenmiş “anlam arayışı” gözlemlenir.

Yaşıtları sokakta oyun oynar uçurtma uçururken “olağanüstü derecede ciddi ve içine kapanık Nazperi Nalbantoğlu, gizlice Tanrı’yı aramakla –ve bir türlü bulamamakla-meşguldü.” (2016, s. 49) tümcesinin felsefi çağrışımı vardır. Bir kere “Allah” yerine “Tanrı” kavramını zikreden yazar, ayrıca felsefede olduğu gibi yolda olmayı ve cevaba ulaşılamayan bir arama halini “bir türlü bulamama” sözü ile anlatır. Nitekim Karl Jaspers, felsefenin tanımını “yolda olmak” metaforu ile yapmıştır.

İçinde büyüyen coşkudan, önemli şeyler yapacağına dair inançtan bahsedilen Peri, korku ve evhamlarından kaynaklanan bir tür içe kapanma, kaygı, panik durumundan yakını. Yazar olumlu ruh hali için “sinematografik”, olumsuz ruh hali için “klostrofobikti” der. “Koşarken kendinden kaçıyordu” tümcesinden anlaşılabileceği üzere Peri için spor, bir telafidir ve zamanla bir yaşam tarzına dönüşecektir (2016, s. 151). Kendine iyi bakmak, diyet yapmak, ideal beden ölçülerinde olmak, kıyafet uyumuna dikkat etmek ve makyaj gibi imaja ilişkin konular postmodern kültürün bireysel tarzlar üzerinden varlık inşa etmesine ilişkin verilerdir. Eşofman giymiş, kulağında kulaklık sportmen bir kadın koşucu, batılı imajınasyonu tamamlamak için kurgulanmış ve sinematografik olarak Londra parklarına yerleştirilmiştir.

Peri’nin yaşam tarzına hiç şüphesiz güç kazandıran bir başka imaj, Oxford’lu üniversite öğrencisi olarak kütüphanede ya da kitapçıda saatlerce kitap okumasıdır. “Aydın Türk Kadını” imajının romanın birçok bölümünde izleri bulunur. Peri’nin

Oxford’da, İstanbul’da olduğu gibi en sevdiği meşgale okumaktır: “*Kitaplar Şehri’nin arka sokaklarında defalarca kaybolmuştu.*” (2016, s. 136). Bu kitap ummanın içindeyken aklına takılan temel düşünce ise ekseriya Tanrı’dır. Modern, eğitilmiş ve seküler bir karaktere sahip olan Peri, dine mesafeli değildir. Ancak İslam’a ve hususi olarak din olgusuna yakın da olduğu söylenemez. Onun dine ve dini konulara ilişkin entelektüel merakı vardır, o dinle “ilgilidir”. Dinle ilgilenen ancak dindar olmayan entelektüel bir Türk’ün ortalama nasıl bir dini profil çizeceği sorusuna Peri üzerinden cevap vermek mümkündür:

...ne dindardı, ne maneviyatı kuvvetli. Sadece meraklıydı ve Tanrı bildiği/bilmediği en ilginç bulmacaydı. Bazen herhangi bir şeye inanıp inanmadığından kuşkuyla düştüğü olurdu. Bunları kimseye itiraf etmiyordu. Kültürel olarak müslümandı elbette. Ramazan ayları, bayramları, tatlılarıyla içinden geldiği kültürün nice yanı yüreğini ısıtırdı. İslam bir çocukluk anısı gibiydi Peri için – tanıdık ama bir o kadar da soyut, aşına ama uzak (2016, s. 165).

Peri açısından kafa karışıklığından kurtulmak için Tanrı’nın tanımının yapılmaya ihtiyacı vardır. Oxford Üniversitesi’nde hangi lisansı okuduğu kitaptan anlaşılamayan Peri’nin din felsefesi üzerine okumalar yaptığı ve Azur adında bir profesörden “*Tanrı semineri*” dersi aldığı anlatılır. Arkadaşı Şirin’in tavsiye ettiği Tanrı seminerinin ders tanımı epistemolojik derinlik barındırdığı aşikârdır:

“Bu ders Antikçağdan günümüze, filolojiden şiire, mistisizmden beyin bilimine, Doğu felsefecilerden onların Batı emsallerine uzanan envai çeşit kaynağa dayanarak, Tanrı dediğimizde neden bahsettiğimizi araştırır.” (2016, s. 156). Bu, Tanrıyı sorgulamak üzere yaptığı iç yolculuğunda önüne yeni kulvarlar açacak bir derstir. Seminer, Peri için felsefi görüş kazandıracakken duygusal bir gelişmeye de sebep olur. Profesör Azur’u gözünde idealleştirir ve birçok kişi açısından onulmaz yaralara yol açacak bu derse katılır. Yazar roman sanatının duygusal boyutunu ihmal etmeyerek platonik bir aşkı okuyucuya merak-yoğun bir tarzda aktarır. Özel yaşamın odağında iki insanın karşılıklı ya da karşılıksız gönül ilişkisi, popüler sanat ürünlerinin tüketime dönük vazgeçilmez konusudur. Elif Şafak’ın romanlarında insana dönük aşk’ın belirgin özelliği, kutsallığıdır. Romanda aşk teması postmodern kültürün kutsadığı, psişik güç kaynağı, dinin ve Tanrı ilgisinin yerine ikame edilen bir olgu olarak yansıtılır. Bu potansiyeli yazar, eserin son bölümlerinde Peri’nin ağzıyla kıssadan hisse babında itiraf etmiştir:

Bu dünyada birçok şey inanç işi aslında. Bir kitap yazmak. Yeni bir şehre yerleşmek. Sonunda bilmediğin maceralara atılmak, Hepsi bir nevi inanç işi. Aşk

bu duyguyu perçinliyor. Deli bir esrliklik. Kendi sınırlı varlığının ötesinde biriyle bağ kurmanın güzelliği. Ama insan kendini aşka –ya da inanca- fazla kaptırırsa, dogmaya dönüşüyor her şey. Ne aşkı ne inancı abartmamalı. Hiçbir şeyi putlaştırmamalı (2016, s. 417).

Başkarakteri etki altına alan Profesör Azur ise başka bir arayış hikâyesini barındırır: “Azur’un kutsal saydığı bir şey varsa o da bilgiydi, hiç şüphesiz. Bunun dışında kutsalı yoktu.” (2016, s. 393). Varoluşu epistemeye eşitleyen bir anlayış çıkar okuyucunun karşısına: “Mademki açıklanamayan şey Tanrı’ydı, o da bu konuda bir seminer geliştirecek, kitaplar yazacak, konuşmalar yapacak, bilinmeyeni keşfe çıkacaktı... Tanrı konusunu, bütün bilinmezliği ve esrarıyla, ortak evrensel bir dile dönüştürmek istemişti...” (2016, s. 400).

Romanın adı, Âdem Peygamberin eşi Havva’ya atfedildiği için evrensel bir sembolleştirilme yapılmak istenir. Zira Yahudilik başta olmak üzere diğer dinlerde de ilk kadın Havva inancı vardır ve İngilizce karşılığı “Eva”dır. Roman kahramanları hem fiziki hem de ruhi köken itibarıyla aynı isme bağlanır. Aynı zamanda her yer ve zamanda rastlanabilecek, kutsala yaklaşım açısından kabul eden, reddeden ve kararsız tiplendirmeleri Oxford öğrencisi üç kadınla romanda hayat bulur: “Şirin, Mona ve ben. Üçümüzde işte: Günahkâr, inanan ve şaşkın. Munkir, mümin ve mütereddit.” (2016, s. 182). Böylelikle üç kadının önce yaşam tarzı sonra inanç durumları kategorileştirilir.

Peri’nin romanın son bölümlerinde yansıtılan düşünceleri din hakkındaki arayışının son bulmadığına, içindeki şüphenin giderilmediğine delildir. Bu yola çıkmış ancak yola tutunmakta zorlanan birinin ruh halinin resmidir. “Dünya tehlikelerle doluydu. Çelişkiler ve çatışmalar her köşe ardında kol geziyordu. Geçmişte yaptıklarımıza nispet bir tür ilahi ceza mıydı yaşadıklarımız, yoksa keyfi bir yazgının kaypaklığı mıydı?” (2016, s. 403).

İç dünyada derinleşme, toplumsal normlarla hesaplaşma, ötekini tecrübe etme üzerine bir temsil niteliği taşıyan Peri’nin Prof. Azur’un zihnindeki tanımlanışı ise şöyledir: “...içinde Bertrand Russel’in bahsettiği üç temel tutkuyu taşıyor diye düşündüm: Aşk özlemi, bilgi arayışı ve başkalarının hüznlerini sırtında taşıma eğilimi.” (2016, s. 416).

“Hayat insana adaletsiz geliyordu, ama en büyük adaletsizlik ölümdü.” diyen Peri’nin (Şafak, 2016) sekülerden kutsala her ayrıntıyı sorguladığı, rasyonel mantığa sahipken kültürel köklerinden ve ruhsal kaygılardan kaynaklı maneviyat arayışına yöneldiği ve bir realite olarak postmodern belirsizlikten etkilendiği anlaşılmaktadır.

Peri'nin profilinde “*özgeci maneviyat*” kavramıyla açıklanabilecek, içerisinde inancın ve ritüelin olduğu ama ne dini inanca ne de dini ritüele benzemeyen kendi yolunu kendi çizen bir kutsallık karşımıza çıkar. Şüphesiz bu deizmin Tanrı algısına yakındır fakat dış gerçeklik olarak dinin bireyin kendi içinde bir prototipinin inşa edilmesi ile ondan ayrılır. Danışılan bir mürşit, insan doğası üzerine yoğunlaşma-meditasyon, eşitlik-kardeşlik gibi evrensel nitelikteki ahlak ilkelerine ulaşma, başarı ve aşk duygusunu önemseme, boş zaman ritüelleri gibi bireyin yaşamı üzerine doğru ve anlamlı gördüğü değerler seti, rahatlıkla kurumsal bir dinin yerine ikame edilebilir. Burada modern seküler bireyin karşısına çıkan engel ise “*sosyalleşme*” olarak görülmelidir. Peki, sağlıklı bir birey içinde yaşadığı toplumsal grubun değer ve normlarına uymalı değil midir? Postmodern dönemin insanın kültür dünyasında bireyselleşme ve özgürlük ile sağladığı imkânlar bu sosyalleşme kuralının sorgulanmasına sebep olmaktadır.

2.4.2. Ella – Manevi Arayışın Tasavvufi Boyutu

Aşk romanının başkarakteri Ella Rubenstein, kırk yaşında, üç çocuklu, İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu, tanınmış bir dişçi ile evli, ABD'nin Pennsylvania eyaletinde yer alan Northampton şehrinde Victorya tarzı konforlu bir evde yaşayan bir kadındır (Şafak, 2009). Dışarıdan bakıldığında birçok insanın gıpta edeceği, maddi refahın zirvesinde bir yaşam sürmektedir. Ancak modern insanın maddi kazanımlarla tatmin edilemeyen manevi tarafı, fırtına öncesi sessizliği andırmaktadır. Dini değişimden önce yaşanan kuluçka dönemi ya da moratoryum denilen süreci yaşadığı anlaşılmaktadır. Yazar bu ruh halini daha romanın ilk sayfasında “*durgun göl*” metaforu ile anlatır. Babasının trajik bir şekilde hayatına son vermiş olması Ella'nın edilgen tabiatında önemli bir faktör olmalıdır. Babanın bıraktığı boşluk dolmaz. Onu arayışlara götüren amillerden biri de bu yoksunluktur. Baba figürü Hristiyan muhayyilesinde Tanrı ile özdeşir. Üstelik Ella, Freud'un teorisine de uygun şekilde bu ölümden annesini sorumlu tutar. Annesi bir Hristiyan ile evlenmiştir. Onun yaptığının tersine, kendi dininden biriyle, bir Yahudi'yle evlenir. Yazar, Ella'nın kocası David'i “*açık fikirli, kültürlü, modern, liberal, demokrat bir baba*” olarak tarif eder (2009, s. 21). Bu kimliğin siyasi ve sosyal yönlerinden benzer tonlarını Ella'da taşımaktadır.

Ella'nın diğer üç romanın başkahramanlarında görüldüğünden çok daha fazla özgeci kimlik taşıdığı gözlemlenir. “*...biteviye suçluluk duymak, başkalarının hatalarını sırtlanıp taşımak, Ella Rubenstein'in kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıydı.*” (2009, s. 58) Aile sorumluluğu ile beraber hissettiği özgecilik, onu anlam arayışına dönük kriz

anlarında çevresine yabancılaştıracaktır. Gerçek kişilerin biyografilerinde ve incelenen romanlarda ortak olarak görülen çevrenin sunduğu dini-kültürel motiflerden tatmin olamayıp hali, diğer adıyla yabancılaşma duygusunun arayış yönelimli kişisel dinin ön koşulu olduğu iddia edilebilir. Boşluk, arayışa (yola) çıkmadan hemen önceki psikolojik durumu niteler. Yazarın “*Her geçen dakika, her yeni saat biraz daha büyüyordu içindeki boşluk.*” (2009, s. 58) tümcesi, Ella’nın uzun bir moratoryum süreci yaşadığının ve sosyal çevrenin sunduğu dini-kültürel motifleri sorgulayışının eskilere dayandığının kanıtıdır.

Ella manevi ihtiyaçlarının farkına varmasına sebep olacak gizemli bir kitaba ve mistik bir yazara hayatının bu kritik noktasında denk gelir. Aziz Z. Zahara’nın e-postaları ve kitabı onu metafizik bir gerilime sokar, yazılanların hepsini içselleştirir: “*Kim olursak olalım, dünyanın hangi yerinde yaşarsak yaşayalım, ta derinlerde bir yerde hepimiz bir eksiklik duygusu taşımaktayız.*” “*...kısacası tek tek ayrıntı sırf kendisi için hazırlanmıştı. Okuduğu ve gördüğü her şeyi üstüne alındı.*” (2009, s. 67). Ella bundan sonra içe kapanır ve psikolojik yoğunluğunun bir geri dönüşünü yaşar. Baktığı, okuduğu, dokunduğu her şey ona anlamlı bir bütünün parçaları olarak geri döner. Odaklandığı şeyi, zihni alametlerle tamamlamaktadır.

Kitap içerisinde kitap olan “Aşk Şeriatı”nın derviş karakteri Şems, romanda “*Gönlü Geniş ve Ruhu Gezgin Sufi Meşreplilerin Kırk Kuralı*”nı saymaktadır. Ella, dünyayı anlamlandırma açısından Şems ile durumlarının tersliğini vurgulamak için ona nazire yaparcasına “*Hep Aynı Yere Kök Salmış, Hayatından Bıkmış Evli Barklı Kadınların Kırk Kuralı*”nı yazmayı düşünür (2009, s. 63). Ella toplumsal etkiyi hep hissetmiştir. Başkalarının ne söyleyeceğini hep önemsemiştir. Başka aileler tarafından örnek gösterilen model olma tutkusunun sonuna gelmekte olduğunu hisseder. Yakın çevresine karşı ya aşırı müdahaleci olmakta yahut pasif-uysal olmaktadır. Özenle koruyup büyüttüğü aile imajı, sevgisizliğin kısılcığında çökmektedir. Her şeyi sessizce bir kenardan izleyen Ella kabuğunu kırmak ister. Bunun için müracaatı Tanrı’ya yapar ve dua eder. Ya hakiki bir aşka gark olmayı ya da aşksızlıktan gocunmamayı diler.

Uzak memleketlerde iki ayrı kişinin haberleşmesini sağlayan modern cihazlar toplumsal etkileşimi olağanüstü derecede arttırmıştır. Bunun bir örneğini Ella ile Zahara’nın e-posta marifetiyle yazışmalarında görüyoruz. Ella bu yazışmalardaki flört etkisini yüz yüze yapılandan farklı ve zararsız görür. “*Siber uzay, sonsuz olasılıklar labirentinin iki ayrı köşesinden birbirlerine kur yapmalarında ne sakınca olabilirdi ki? Bu sayede evliliği boyunca aşman özgüvenini yeniden kazanabilirdi.*” (2009, s. 185).

Nitekim Ella dini-mistik tecrübesini bu mesajlarla derinleştirmiş, bir iç görüye dönüştürmüştür.

Tıpkı Havva'nın Üç Kızı adlı romanda Peri'nin itiraf ettiği gibi Ella da Aziz Z. Zahara'ya yazdığı mesajda, dinin yalnız kültürel boyutuyla ilgili olduğunu, ailecek Şebt'i kutlamalarının dini gereklilikten ziyade kültürel bir uygulama olarak gördüğünü itiraf eder (Aşk, 2009).

Romanın başka bir yerinde Ella şu şekilde tanımlanır: “...liberal, açık fikirli, demokrat, nazik, medeni, ‘dinsel değil kültürel anlamda’ Yahudi ve günün birinde et yemeyi tümünden bırakmaya kararlı bir vejeteryan adayı...” (Şafak, 2009). Dine ve özellikle İslam dinine ilişkin batılı, seküler, eğitilmiş bireyin ortalama ön kabullerini Ella'nın görüşlerinde buluruz ki bu durum postmodern kültürün kişilerin din algısına etkisini gösterir:

Tam anlamıyla agnostik olduğu söylenemezdi. Ne de olsa zaman zaman ailesi ile beraber birkaç dini vecibeyi yerine getirdiği olurdu. İşin aslı Ella, dinden de dindarlardan da pek hazzetmezdi. Tıpkı tarihte olduğu gibi günümüz dünyasında da en korkunç, en kanlı kavgaların din adına yapıldığını düşünüyordu. Dinlerin insanlığa ne faydası vardı, insan ırkını birbirine kırdırmaktan başka? Hangi dinden olursa olsun bağnazlığa tahammülü yoktu. Gene de (her ne kadar bunu Aziz'e itiraf etmemişse de) İslam'daki köktendinciliğin Hristiyan ve Yahudi köktendinciliğinden daha tehlikeli olduğuna inanıyordu. Bütün semavi dinler birbirine benziyordu ama İslamiyet daha katı, daha kapalı bir din değil miydi? Hele kadınlar için. Açıkçası Ella Rubenstein, Müslüman kadınlara uzaktan uzağa acıyor, hepsini aynı kefeye koyuyor ve onlardan biri olarak doğmadığı için kendini şanslı sayıyordu (2009, s. 204).

Ella üzerinden yazar, batılı bireyin tartışmalı İslam algısını tasvir etmektedir. İslam hakkındaki derinlik taşımayan, sebep-sonuç illiyeti olmayan yargılamalar, İslam toplumuna dışarıdan bakışın ortalamasını yansıttığı kanaatini uyandırmaktadır. Öyle ki romanlarda baş karakter olarak seçilen kişilerin dünya görüşleri analiz edildiğinde İslami köktendinciliğe vurgu açıkça görülür. Ayrıca bu pasajda köktendincilik (fundamentalizm) eleştirisi yapılırken dinler arasında İslam aleyhine yanlı bir tutum sergilendiği, kadın hakları tartışmasının şekle indirildiği, dinler tarihine bütüncü bakılmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan romanlarda farklı dinlerden kişilerin bir arada yaşadıkları sosyal ortamlar betimlenirken okuyucuda, Yahudi ya da Hristiyan kişilerden çok Müslüman kişilerin dinleri ile kavgalı oldukları izlenimi uyanmaktadır. Şems'in dinin zahiri yorumu ile mücadelesinin yanı sıra *Araf* romanının erkek karakterleri olan Ömer ve Havva'nın Üç Kızı'nda Mensur Bey bu duruma örneklik teşkil

eder. Buna karşın Peri'nin arayışında etkili olan din (İslam dini) olgusuna rağmen Ella'nın ve Gail'in manevi arayışa çıkma sebebi olarak Yahudilik ile sorunlu ilişkileri olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır. Onlar modern hayatın tekdüzeliği ile sorunludur.

Ella, Aşk Şeriatı kitabının özü olan mistik kavrayışa ilişkin tamamıyla habersiz durumda değildir. Lise yıllarında doğu mistisizmi ile ilgilenmiş, zihinsel belleğinde oluşan bilişsel tortu, onu tasavvufi arayışa hazırlamış olmalıdır:

Üniversitedeyken bir ara Doğu Mistisizmine merak salmış, Budizm ve Taoizm'i hayli incelemiştim. Bir kız arkadaşım ile işi Hindistan'a gidip, aşramlarda kalma planları yapmaya kadar vardırırmıştık. Ama hayatımın o evresi çok uzun sürmedi. Mistik öğretiler ne kadar müthiş olsa da modern insanın ihtiyaçlarına karşılık veremiyor diye düşünmüştüm o zamanlar (2009, s. 186).

Alıntıda geçen “müthiş-ihtiyaç-karşılık” sözcüklerinin terkihi, zamanı geldiğinde küllenen bu ilginin harlanacağına dair bir işarettir. Ella'nın mistik kavrayış hususunda farkındalığı olması, yaşayacağı dini dönüşümde gerekli sebeplerden biridir. Ailevi huzursuzluk, ruhsal bunalım, dinine yabancılaşması gibi başka sebepler sayılabilir, ancak Yapıcı'nın belirttiği üzere ‘yeterli sebep’ (Yapıcı, 2017) Aşk Şeriatı kitabı vesilesiyle Aziz'i tanımış olmasıdır. Aziz Ella'nın dönüştürücü kişiliği iken Şems, Mevlâna'nın dönüştürücü kişiliğidir.

Evli ve çocuklu bir kadın olan Ella'nın, otel odasında internette yazıştığı bir yabancı ile buluşup bedensel hazları çağrıştıran bir deneyim yaşaması, romanın belki de ahlaki yönden en tartışmalı bölümüdür. Her ne kadar manevi arayış içindeki bir kadının mistik bir deneyimi, hatta cinsellik amacı olmayan bir macerası olarak iddia edilebilir ve öze odaklanması istenebilirse de şeklen hiçbir dinin ve inanışın kabul etmeyeceği ahlaki bir noksanlık burada göze çarpar. Sorumlulukları ve eşlerine karşı verilmiş sadakat sözleri olan kadınların böyle bir macera yaşaması, yüce bir ideal uğruna yapılıyor gösterilse de etik bakımdan kabul edilebilirliği tartışmalı olacaktır:

Aziz elleriyle Ella'nın bedeninde gittikçe genişleyen daireler çizmeye başladı. Aşağıdan yukarıya, ayak bileklerinden yüreğine doğru genişleyen çemberler... Parmak uçları sıcaktı. Dokunduğu yere tuhaf bir enerji yayıyordu... Bu zaman zarfında Aziz'in gözleri kapalı, dudakları kıpır kıpırdı. Mırıldandığı kelimeler Ella'ya esrarengiz bir lisan gibi geldi ilk başta. Ama sonra hayret içinde anladı ki aslında Aziz dua etmekteydi. Ne dediğini anlamasa da kendisi için dua ettiğini kavradı. Bir anda Ella'nın avuçları, dirsekleri, omuzları ve dahi tüm bedeni yoğun bir enerji bulutuyla karıncalanmaya başladı... Tuhaf bir şekilde içinde cinsellik hem var hem yoktu... Gözlerini kapadı, hiçbir şeye tutunmadan kendini Aziz'in nefesine bıraktı. Bir deli ırmaktaydı şimdi, çağıl çağıl akıyordu. Suyun ucu

bir şelaleye varacaktı belki ama gene de durmak istemiyordu. Ve o an anladı ki bu adamı sevebilirdi. Hem de öyle çok sevebilirdi ki... Bu hisle kollarını Aziz'in boynuna doladı ve onu kendine doğru çekti. Onunla sevişmek istedi (2009, s. 370-371).

Konya'nın hem İslam dünyasında hem de batılı kamuoylarında Mevlâna'dan dolayı tanınırlığı vardır. Yazar, Aşk Şeriatı'nı yazan Aziz'i ve o kitabı okuyarak değişen Ella'yı Konya'ya seyahat ettirir. Aziz en mistik tecrübe addedilen ve Mevlâna'nın “şeb-i arus” (düğün gecesi) olarak andığı ölümü burada tadar. Aziz'i hastaneye kaldırdıklarında sabah ezanını işiten Ella bu seste huzur bulur: “Sabah ezanını hayatında ilk defa işiten birine duyduğu sesin neye benzediğini sorun. Muhtemelen şunu söyleyecektir: Gizemli, sıra dışı, neredeyse tılsımlı. Ama aynı zamanda doğaüstü, akıldışı, hatta ürpertici. Tıpkı aşk gibi! Gecenin karanlığında, Ella Rubinstein'ı uyandıran ses buydu. Hızla doğruldu...” (2009, s. 408).

Ella'nın hayatını anlamlandırma yolundaki manevi arayışının yaşamında ne ölçüde radikal bir değişime sebep olduğu romanın sonundan anlaşılır. Yazar, Ella'yı yaşadığı dini değişim sonunda Amerika'daki şatafatlı evinden, yirmi yıllık kocasından, çocuklarından çok uzağa sembol nitelikte bir şehre, Konya'ya savurur.

Romanın ana teması olan aşka, dini bir gömlek giydirilmekle kalınmaz aşk kendinden menkul bir din öğretisi olarak okuyucuya sunulur. Adeta Aşk dininin kutsallarını anlatan sözler (tıpkı kutsal metinlerdeki ayetler gibi), alt kurguda Şems'in başlattığı aşkın kuralları silsilesi, Ella tarafından nihayete erdirildiği görülür. Ella'dan yansıyan kırkinci kuralda, sufilikte temel düşüncelerden biri olan ilahi aşk ile mecazi aşk ayrımı ortadan kaldırılmıştır. Postmodern duruşun gelenekle ortaya çıkan bir anlayışa daha itirazı vardır: “Aşksız geçen bir ömür beyhude yaşanmıştır. Acaba ilahi aşk peşinde mi koşmalıyım mecazi mi, yoksa dünyevi, semavi ya da cismani mi diye sorma! Ayrımlar ayrımları doğurur. AŞK'ın ise hiçbir sığata ve tamlamaya ihtiyacı yoktur.” (2009, s. 415).

2.4.3. Gail- Manevi Arayışın Mistik Boyutu

Gail, obsesif kompulsif bozukluk, panik atak, sosyal fobi gibi ruhsal patoloji belirtileri gösteren *Araf* romanının arayış eğilimli kadın karakteridir. Gail'in sosyal çevreyle iletişimi sınırlı, iletişim tarzı da kendine hastır. Yaşadıklarında, gördüklerinde kaderine dönük ya da daha kısa süreli günlük yaşamına dönük alamet arayan biridir. Yazar bebek denilebilecek kadar küçük bir çocuğun intihar isteyebileceğini romanın daha başında yazarak abartılı bir karakter çıkarır okurun karşısına. Gail; romanın akışı süresince düşmekte olan birinin tutunacak dal aramasına benzer şekilde, farklı anlam

örüntülerine tutunup bırakır: “Yediği muzun ortası H harfiyse hüznün, hüsrân, hayal kırıklığı yaşayacağına; P harfiyse peri, pekmez, parlak da olduğu gibi iyi şeyler yaşayacağına dalaletti.” (2010, s. 47). Bazen önüne düşen bir yaprağın renginden mana çıkaracak kadar gelecek arayışı içindedir.

Kitap okumayı kitapkolik seviyede seven Gail’e küçükken annesi tarafından anlatılan bir hikâye, onun çocuk dünyasında yankı bulur:

Eskiden cennette Tanrı kendine bir alfabe çorbası pişirmiş ve bunu devasa bir kâseye koyup mutfak penceresinin yanında soğumaya bırakmıştı. Ama sonra kuvvetli, küstah bir rüzgâr ya da hınzır, yoldan çıkmış bir melek ya da belki bizzat şeytan, kazara ya da kasten (hikâyenin bu bölümü her anlatıldığında değişirdi.) kâseyi yere yani gökyüzüne düşürmüştü ve çorbanın içindeki bütün harfler kâinata saçılmıştı, bir daha asla toplanmamak üzere. Harfler her yerdeydi, fark edilip bulunmayı bekliyordu. Cennet kâsesinde bulunsalar oluşturabilecekleri kelimelere yerleştirilebilmek, eski manalarına kavuşabilmek istiyorlardı (2010, s. 47).

Bu anlatı Gail’in kendine isim arama çabalarının sebebi olabilir. İsimlerin anlamlarına takılı kalan Gail, (ilk adı Babil’in Ay Tanrıçası demek olan Zarpandit’tir) kendini ismiyle anlamlı göremediğinden isim arayışına çıkar ve en son Gail adını bulana kadar defalarca ad değiştirir. Onun isim arayışı manevi temelli anlam arayışının semantik bir boyutudur. Yazarların da harflerden bir dünya yarattığı göz önüne alındığında yazılı edebiyat sanatı yüceltilmekte, dinsel bir mitolojiden güç almakta, hatta yazıdan alternatif dünyalar kurulabileceğine atıfla aşkınlaştırılmaktadır.

Gail’in yaşadığı dönüşüm dikkat çekicidir. Feminist arkadaş gruplarına girdiğinde kendinden utanan, kendine bile faydası olmayan, küçümsenerek ve acınarak bakılan itaatkâr Zarpandit gitmiş, en yakın arkadaşı Debra’yı bile kendi yörüngesinde döndüren, Ömer’e yaşama sevinci aşıl原因, cüretkâr, “*bir meydan kavgası içindeki fevri genç kadına*” dönüşmüştür (Araf, 2010). Yazar bu dönüşümü sağlayarak manevi arayışların insan kişiliğini değiştirebileceğini vurgular. Ancak Gail’e trajik bir son hazırlayarak manevi arayışların sadece ölümle son bulacağı mesajını da verir. Gail kişiliğinde yaşanan olumlu değişimlere rağmen intihar fikrisabitinden kurtulamamıştır. Öyle ki yazar, roman boyunca Gail’in beş intihar girişimini detaylandırır. İç âlemindeki sarkaç aşırı bedbinlikle taşkın bir enerji arasında gidip gelmeye devam eder. “*Sarkaç birinciden tarafa savrulduğunda gözü intiharın cazibesinden başka bir şey görmezdi. Bu gezegen üzerindeki ilk anısı daima canlı, zihninin bir köşesinde demir atmıştı.*” (2010, s. 261).

Gail, yaşamındaki birçok intihar girişiminde başarısız olsa da İstanbul’da köprüden 2.7 saniyelik bir atlayışla takıntı haline getirdiği düşüncesini gerçekleştirir. Bu

intiharla birçok roman okurunun adil bulmadığı bir sonla karşılaştığı düşünülebilir. “*Bir kez daha öteki uçta ama bu sefer kendisini sona daha yakın hissediyordu.*” (2010, s. 384). İstanbul’un kültür başta olmak üzere siyasi, coğrafi, tarihi vb. birçok alanda arada kalmışlığı, melezliği söz konusudur. “*Araf*’ta kalmış bir ruhun intiharını İstanbul Boğaziçi’nde gerçekleştiren yazar, sembollerin çağrışımsal dilini çok boyutlu şekilde kullanmış olur. Hem fiziksel hem de psikolojik şekilde “*Araf*”ta kalınan yerde, İstanbul Boğaziçi Köprüsü’nde, Gail intihar eder.

Romanın bir diğer arayış yönelimli karakteri siyaset biliminde doktora öğrencisi olan ve sonunda Gail’le evlenen Ömer’dir. Eserin ilk bölümünde bir barda Ömer’i sürekli içki tüketirken, arkadaşı Abed’i de onu engellemeye çalışırken buluruz. Abed romanın İslami tutuculuğa sahip karakteri olarak yansıtılır. Ancak yazar bu tutuculuğa ritüel boyutu katmaz. Ömer Abed’i örümcek kafalı olmakla suçlarken, Abed ise onu yoldan çıkmış bir Müslüman olarak nitelemektedir. Yazar tarafından Ömer’in vasıfları şöyle sıralanır:

“Yoldan Çıkma” lafı tam da onu anlatıyordu, hayatının son on, on beş yılı böyle geçmişti. Kendini ne siyasetin akıntısı ne de bilimin adacığına konumlandırabilmiş bir siyaset bilimi öğrencisi, evlilik kurumunun flora ve faunası içinde nefes almakta zorlanan işin-acemisi bir koca; kendini evinde hissedememekten mustarip ama artık evinin nerede olduğunu da bilmeyen bir göçmen; ne İslam’la ne de başka bir dinle alakası olmasını isteyen bir doğuştan-Müslüman; Tanrı’nın bilinebilirliğine değil Tanrı’nın kendini bilmesine karşı çıkan bir bilinmezci. (2010, s. 22).

Bu pasaj “*yoldan çıkma*” kavramı altında “*yabancılaşmış yeni nesil Türk entelijansiyansı*”nın genelleştirmesi yapılabilecek bir arayış prototipini sunar.

Abed Ömer’in bu yeni arayış girişimlerini eleştirir ve dine ihanet anlamına gelen zındıklıkla suçlar ki yazar Abed aracılığıyla Türk kamuoyunun milli kültüre yabancılaşmış aydınlara verdiği ortalama tepkiyi gösterir: “*Şark dünyasından gelen biraderimiz Batı dünyasında tinselliği keşfediyor! Ne günlere kaldık. Tam tersi olması lazımdı, zındık, her şeyi yanlış yapıyorsun!*” (2010, s. 258).

Ömer’in değişimi Gail’e ilgi duyması ile başlar ve onun tavsiye ettiği mistik terapilerle devam eder. Hayatta her şeyi boşlamış Ömer’in evlendikten sonraki birincil kaygısı Gail’in duygusal taşkınlıklarının önüne geçmek olmuştur. Gail, Ömer ile geldiği İstanbul’da iki farklı türden sosyal yaşam görür. Birbirine yapışık evler, dar sokaklar, fakir insanlar. Diğer tarafta Ömer’in ailesinin de olduğu sosyo-ekonomik statüsü yüksek bir kesim:

Sağında, havalı saç kesimi, bronz teni ve ince, zinde vücuduyla yaşının çok altında gösteren gayet çekici ve zarif bir kadın olan annesi vardı. Ev, üst sınıf bir muhitte, yepyeni apartmanlarla dolu nezih bir sokaktaydı. Pencerelelerden göz kamaştırıcı mavisıyla neredeyse jöleyi andıran kesiflikle çırpınan deniz görünüyordu; Gail otelin balkonundan seyrettiği denizle bunun aynı deniz olmadığına yemin edebilirdi (2010, s. 365).

İhtiyaçları karşılanmış, maddi refaha sahip insanların sosyo-ekonomik göstergeleri nedeniyle imtiyazlı oldukları için toplumsal sapsmalardan uzak olacağı düşünülmektedir: *“Ailesi ona ne kötülük yapmıştı ki? Hiçbir şey. Ama belki soru yanlış dillendirilmişti. Belki bunun kötülükle alakası yoktu. Hem ailesi kötü olmayacak kadar imtiyazlı, görgülü ve moderndi.”* (2010, s. 366).

Roman kahramanlarının hepsinde mevcut olan ve en yoğun şekilde Gail de görülen psikolojik rahatsızlıklardan bahsedilir. Melankoli’ye benzer bir hal olan bu rahatsızlıkları yazar bütüncü şekilde “sistem arızası” olarak niteler:

Bu hastalık, bu uyumsuzluk, bu gam her neyse sadece ve sadece bunu zaten kapmış olanları etkileyen bir şeydi. Tümüyle farklı sebeplerden bu virüsü zaten taşımakta olanları etkileyen bir salgın: onları toplumda yaşamaktan, hatta başarılı bir biçimde toplumun parçası olmaktan alıkoymayan, ancak başarılarının zirvesindeyken dahi her şeyi birden bırakıvermenin, reddetmenin ve reddedilmenin, delirmenin eşiğinde tutan o nadide hastalık (2010, s. 294).

2.5. Geleneğin Eleştirisi ve Kültürel Yapıya Yabancılaşma

Gelenek, insanların bir arada yaşama tecrübeleri sonucu tarihi süreç içinde oluşan, bütünleşme ve düzeni sağlama işlevi ile yapıya süreklilik kazandıran sosyal bir fenomendir. Dini gelenek ise toplumun diğer kurumları ile etkileşim içinde olması yönüyle belirleyici nitelikte merkezi bir konumdadır. Ele alınan romanlarda arayış yönelimli bireyler anlam dünyalarını kendi savaşimleri ile oluşturdukları ve bunu yaparken de toplumun yüzyıllar içerisinde oluşturdukları dini yapıları, geleneğe dair tutum ve düşünceleri engel olarak algıladıkları gözlemlenir. Karşılaşılan zorluklar ve bunalımlar çevredeki kişilerin tutuculuklarından kaynaklı kendini ifade edememe, küçük düşme ve suçluluk duygusunun yol açtığı belirtilerdir. Farklı gelenek türleri üç romanda da farklı yoğunluklarda sorgulansa da Peri’de en çok İslami geleneğe, Ella’da batılı modern yaşam pratiklerine, Gail’de ise erkek egemen toplumsal iktidar anlayışına karşı konumlanmış öne çıkmaktadır.

2.5.1. Havva'nın Üç Kızı: Kültüre Yabancılaşma

Peri'nin içinde bulunduğu gelenek havuzunu yakından tanımak için elbet çocukluğuna bakmalıdır. Çocukluğunun geçtiği mahalleyi yazar sakın ve miskin diye niteler ve şu şekilde tarif eder:

Bu muhafazakâr yerde en yüce faziletler maddenin üç haline göre belirlenmiştir: Allah'a ve onun tayin ettiği hacı hoca takımına şaşmaz bir itaat, sonsuz bir teslimiyet ve bükülmez bir istikrarla boyun eğmek (maddenin katı hali); ne kadar çamur taşırsa taşısin hayat nehrini olduğu gibi kabullenmek (maddenin sıvı hali); her türlü mal mülk ve ganimetin sonunda buhar olacağını düşünerek tüm hırs ve heveslerden vazgeçmek (maddenin gaz hali) (2016, s. 28).

Muhafazakâr mahallenin değişimlere direnen statik yapısını öne çıkaran yazar, kader inancının olumsuz yansımaları mahallede görmek-göstermek ister.

Peri'nin annesi Selma Hanım, katı görüşlü bir hocanın tarikatına bağlanır. Yaşamı köklü şekilde değişen anne; örtünmek, diş fırçası yerine misvak kullanmak, çikolata dâhil şüpheli yiyeceklerin eve girmesini yasaklamak, erkeklerin kalktığı yerlere oturmamak, giyinişinden dolayı günahkâr addettiği kadınlara uyarılarla dolu broşürler dağıtmak gibi davranış ve tutumlar benimser (Şafak, 2016). Dini geleneğin günlük yaşamı nasıl dizayn ettiğini ve kişilerin din algısını kültür üzerinden şekillendirdiğini Selma Hanım özelinde görmek mümkündür.

Peri'nin babası Mensur, muhafazakâr kesimi sorgulayan ve yargılayan bir aile reisidir. Kendi sofrasında kendi elleri ile kızına içki içiren “aydın” bir baba. Günün birinde içki içecekse ilk kadehini babası doldurmalıdır. Yazar bu babanın ağzından toplumsal eleştiri yapar. Mensur'a göre örümcek kafalı yobazların anlayamadığı, yasaklardan ancak marazın doğacağıdır. Bu kesim cehaletleri ile Mensur ve “ruhdaşlar”ını boğmaktadır. Karanlıkta ıslık çalma, çocuğun üstünden atlama, ibadethanede parmaklarını çıtlatma tarzı kocakarı hikâyelerine asla inanmamasını kızına salık verir. Babanın kızına öğütlediği altın kural ise şöyledir: “...Gözünle görmediğin, kulağınla duymadığın, elinle dokunmadığın ve akla mantığa sığmayan hiçbir şeye asla inanma.” Kızından bu konudan söz ister. Peri babasını mutlu etme adına söz verir, fakat katı materyalizme karşı içindeki kuşkuyu hep muhafaza eder. Bu altın kural ise modernizmin ilkesi akılcılığa göndermedir (2016, s. 52).

Tanrı, din, inanç, adalet sorgulaması yapan kızına baba, şüphelerini derinleştirecek telkinlerde bulunmaktadır. Aynı zamanda baba materyalist ezberci jargona sahip olmasına karşın Tanrı'ya da inanmaktadır, zira yazarın deyişiyle o da Mensur gibi yalnızdır. Epistemolojinin temel sorularından biriyle dine ilişkin gerçekliğin

bilinebilirliğini sorgular: “*Kimse yüzde yüz bilemez. Buna annenle o tuhaf kılıklı hocası da dâhil... Dinden hazzetmem ama Tanrı’yı yine de pek severim; neden biliyor musun? Yalnız çünkü Pericim, tıpkı benim gibi... senin gibi, O da yalnız. Yukarıda bir yerlerde yapayalnız...*” (2016, s. 54).

Bu sözlerde deizm düşüncesinin izleri sürülebilir. Zira dindar kesimle çatışan birey, kendi sosyal gerçekliğine dini anlatıları uzak bulduğundan din kurumunu kabul etmemekte ancak kendi psikolojik gerçekliğinden kaynaklanan aşkınlık (yukarıda olan) ve içkinlik (yalnız olan) mevhumlarını çok yakınında hissetmekte, Tanrı düşüncesini yadsıyamamaktadır. Kişilik özellikleri ile Tanrı tasavvurunu harmanlayıp O’nun da kendisi gibi kalender meşrep olmasını ve içlerinden bade akan Cennet’i esirgememesini istemektedir. Baba dönüştürücü kişiliği ile romanda oldukça işlevsel olduğu izlenimini bırakır.

Baba akıl sır erdiremese de Tanrıya inanır. Fakat yazarın liberal görüşünün bir yansıması olarak kendi din yolunu kendi çizmek ister. Babanın arayış fenomenine uygun bu tutumu aynıyla kızı Peri’de de mevcuttur. Anne ile babanın din algıları en başta fonetik olarak ayrışır. Mensur Bey’in ve din algısı ona benzeyen Peri’nin *Allah* kelimesini tercih etmemesi dikkate değerdir. Allah, Peri’nin kendini ait hissetmediği ve kimliğinde belirtilmesini tercih etmediği İslam’ın (Şafak, 2016) müesses düzeninin bir sembolüdür. Romanda Allah sözcüğünün *Tanrı* kelimesi kadar evrensel bulunmadığına dair bir ima vardır. Oysaki Peri’ye tüm dinleri, din olamamış inançları ve dünya görüşlerini kapsayacak bir kelime gerekir. Metinde babasının Tanrı kelimesini de annesinin Allah kelimesini de benimsemediğini söyleyip “*rab*” kelimesini kendine yakın bulur. Ancak sayıların dili bu savı doğrulamaz. Zira romanın tümünde Tanrı 196 kez tekrarlanmış, bu kelimeyi karşılayan “*Allah, yaradan, rab*” kelimeleri toplam 66 kez yer almıştır (Şafak, 2016). Sayının çokluğu, bize metnin Tanrı mefhumuna dair bir tartışma üzerine kurulmuş olduğunun ispatıdır. Tanrı kelimesini sekülerlik ve din dışı maneviyatla bağdaştırılacak olunursa, bunun karşılığında Allah, yaradan ve rab kelimeleri, dinin kurumsal şeklini temsil eder. Ayrıca Allah lafzı, sık sık dilin teknik imkânlarından biri olan deyimler içinde kullanıldığı, mutlak ve yüce varlık kastedildiğinde genellikle Tanrı sözcüğünün tercih edildiği görülmüştür. Allah sözcüğünün metin içinde deyim vb. tabirlerle kullanıldığı yerlere örnekler:

Allah’ın belası (s. 41)

Allah korusun (s. 55)

Hay Allah (s. 178)

Allah için (s. 185)

Allah biliyor ya (s. 194)

Allah şahidim (s. 376)

Allah'ın gazabı (s. 88)

Peri'nin annesi Selma hacca gidip hacı olur. Döndüğünde kocası Mensur ile takışmaları artar. Zemzem suyu ve cami şeklinde ezan okuyan bir saat yüzünden tartışrlar. Saat Atatürk portresinin yanına asılır. Mensur günün geri kalanında derin bir somurtkanlığa gömülür. Ona göre mesele din değil, inanç değil, kuşatılmışlık hissi veren zihniyettir. Yaşam tarzını sürekli savunmak durumundadır, dört yanı kalabalık ordularla çevrilmiş minicik bir ada devleti gibidir (Şafak, 2016). Romanda Kemalist ideolojinin temsilciliğini yapan kalender meşrep Mensur Bey, kendini zihniyet savaşı içinde görür. Bu vehim, içinde yaşanan topluma karşı yabancılığı beraberinde getirir. Türkiye'de Kemalist ideolojinin tepkisel, dini kesimlere karşı yasaklayıcı ve sınırlandırıcı tutumunu burada aramak gereklidir.

Mensur, duvardaki camili saatin yol açtığı tartışmalardan dolayı çok kederlenir. O gece kalp krizi geçirir ve ancak kalp pili takılarak ölümden kurtarılır. Peri babasının camili saate laf etti diye cezalandırılmış olabileceği şüphesine kapılır bir an. Bu fikir, Peri'deki Tanrı tasavvurunda kırılmalara yol açar:

Bu muydu yani Yaradan'ın yolu yöntemi? Önce insanın konuşup şaka yapmasına, kendisi olmasına izin veriyor, sonra da 'Vay sen misin ulu orta konuşan?' diye bedelini mi ödetiyordu acaba? Ne kadar korkutucu bir şeydi Tanrı'yı böylesine intikamcı, katı, cezalandırıcı, bir varlık olarak algılamak. Tanrı'nın dili sevginin dili miydi, yoksa korkunun dili mi (2016, s. 95)?

Seçkin seküler kesimin çatışma kuramına uygun olarak din kurumundan ve oradaki cezalandırıcı Tanrı algısından uzaklaşmasının bir sebebidir bu anlatılanlar. Bu kesim, dindarların tutum ve temsiliyetinden dolayı, dini nefret dolu ve sevimsiz bulmaktadır. Kendi mikro kozmoslarında sevgi dolu ve her günahı affeden adeta babacan bir Tanrı algısı yaratma ihtiyacı hissederler. Dua ederler, fakat sığınmak yerine tıpkı seküler bir otoriteden isterler gibi isteklerini talep ederler. Peri babası kalp krizi geçirdiğinde annesinin istemesi üzerine namaz kılar. Anlatılanlardan babası Mensur'un dua ettiği ancak namaz kılmadığı görülür. Annenin duayı dinin buyrukları doğrultusunda törenselleştirdiği ve anlamını bilmediği Arapça sözler söylediği aktarılır ki burada gizli bir dini gelenek eleştirisi olduğu söylenebilir:

Okulda ezberletilen bir iki duadan başka bilmiyordu gerçi, daha önce namaz kılmamıştı. Annesi öğretmek istediğinde direnmişti. Babasının kızındı o. Mensur –karısının aksine- dualarına kısa, kişisel ve törensellikten uzak tutardı. Ama işte şimdi annesinin suyuna gitmeye hazırdı Peri. Çünkü hani olur da sevgili babası Tanrı’yı kızdırdıysa elinden geldiğince durumu telafi etmek istiyordu... Selma öne eğildi, doğruldu, secdeye vardı; Peri de aynen. Arada bir fark vardı yalnız. Annesinin dudakları sürekli kıpırdanırken Peri’ninkiler hareketsizdi (2016, s. 97).

Bu durumun Allah’ın hoşuna gitmeyeceğini düşünerek bir mektup samimiyetinde Türkçe sözcüklerle yalvarır Allah’a.

Peri hem annesini hem de babasını, dinsel tutumlarından dolayı, diğerini ötekileştirmeleri ve toplumsal kutuplaşmaları eve taşımalarından dolayı eleştirir:

Babasının “dindarlara has cehalet” olarak nitelediği durumu, başka dinler kültürler hakkında hiçbir şey bilmedikleri halde (basmakalıp öğretiler hariç), kendi yol yordamlarının en iyisi olduğunu varsaymalarını –sırf bu kültürün içine doğup, onlara öğretilenleri sorgulamadan yalayıp yuttular diye- anlamıyordu (muhafazakârlığa eleştiri). Annesinin “laiklere has kibir” dediği durumu, kendilerini toplumun dışında ve üzerinde tutmalarındaki, yüzlerce yıllık gelenekleri küçümsemelerindeki o kendini beğenmişliği anlamıyordu (Kemalist tutuculuğa karşı eleştiri) (2016, s. 89).

Havva’nın Üç Kızı romanında babanın ağzından dindarların bencil olduğuna dair eleştiri vardır. Dua gibi mistik yönelimli bir ibadette dahi Tanrı karşısında benliğini kayıran bir dindar tasviri yapılır.

“Yolda bir kaza gördüklerinde ne tepki veriyor insanlar? Hemen ‘Aman Allah korusun’ derler. İnanabiliyor musun? İlk tepkileri kendilerini düşünmek, kurbanları değil. Başkası için dua eden ne kadar az kişi var farkında mısın? İllaki kendilerine. Zaten o kadar çok dua birbirinin kopyası ki. Beni koru, beni kayır, beni yükselt... Her şey ben. Onlara sorsan dindarlık derler adına ama ben kılık değiştirmiş bencillik diyorum.” (2016, s. 55).

Peri Türkiye’de birçok insanın ne anlama geldiğini bilmediği, anlamadığı Arapça dualar ezberlemesini yadırgamaktadır. Aslında yazar muhtemeldir ki Peri üzerinden kendi düşüncesini yansıtmıştır. Ses sembollerinin oluşturduğu anlamlar üzerinde çok düşünen, onların manaları peşinde bir hayat süren bir yazın insanına elbet ezbere dayalı, anlamdan uzak bir din eğitimi yabansı gelecektir. Nitekim anlam peşinde koştuğu roman kahramanına da böyle söyletecektir. Ardından katı, manadan uzak, sevimsiz inancın karşısına agnostisizmi çıkarır. Bilinmezçiliği ve sorulara sürekli cevap arayışı ama bulamayışı, diğer bir deyişle “arafta olma”yı alternatif bir maneviyat şekli olarak okuyucuya sunar:

“İnananlar yanıtları sorulara tercih ediyor; netliği kafa karışıklığına. Ateistler de öyle bir bakıma. Tuhaf ama Tanrı hakkında bilgimiz son derece sınırlı olduğu

halde ne kadar az insan kalkıp da 'bilmiyorum' diyebiliyor. Etrafımız hep 'çok bilenlerle' dolu. 'Emin değilim, kararsızım, hala arıyorum' diyen kimseye rastlamadım daha. Bir tek ben varım galiba" (2016, s. 165).

Toplumsal planda biriktirilen ve gelenekselliğe dönüşen kutsallık algısına tepkili olduğunu açıkça dile getirir: *"Bana sorsalar Tanrı'yı –Tanrı algısını- değiştirmek istiyorum galiba. Ne muhteşem bir şey olurdu. Herkesin yararına."* (2016, s. 155).

Romanda; Tanrıya inanmakla birlikte herhangi bir dinin öğretisini ve kurallarını benimsemeyen düşünce ve inanç; yaratancılık olarak tanımlanan deizme (Kirman, 2011, s. 73) dair bulgulara rastlamak mümkündür. Kendini İslam dinine ait hissetmeyen ve manevi arayışa hudut çizemeyen Peri, sadece kültürel olarak Müslümandır. *"Ait olmadan inanma"* mı yoksa *"inanmadan ait olma"* mı ilk anda tam anlaşılmasa da **"din dışı maneviyat"** olarak adlandırılabilir bir durumla karşılaşıldığı ortadadır. Söylem analizi gereği metnin tümünün okunması ile anlaşılacak husus, Peri'nin inanç taşıdığı fakat inancından emin olamadığıdır. Açık ve net olarak belirtilmesi gerekir ki İslam geleneği ile oluşan dini yapıya bağlı olmayan bir birey profili sunulur. Ait olmadan, inandığından da şüphe duyarak tam bir kafa karışıklığı içindeki Peri için şunlar söylenir:

Kültürel olarak Müslüman'dı, hiç şüphesiz. Doğup içinde yetiştiği kültür buydu. Fakat bildiği dua sayısı bir elin parmaklarını geçmezdi. Ne Mona gibi dini vecibeleri yerine getirme gereği duyuyordu, ne Şirin gibi dinden irak olduğunu cümle âleme beyan edebiliyordu. İnanç karmaşık konuydu; sorular sormaya devam etmeliydi. Kafa karışıklığı süre giden bir seyahatti. Ezeli ve ebedi (2016, s. 333).

Bu sözlerde menzile varma amacı taşımayan maneviyat arayışının ispatı vardır.

Ben aslında Bektaşî-Mevlevî-Melamî geleneklerini pek severim. İnsana değer veren kimseyi incitmeyen, herkesi bir gören, inceden inceye bağnazlarla dalga geçen o eski gelenekler kayboldu gitti. Kalmadı bu topraklarda. Sade bura mı? Hiçbir yerde kalmadı. Bastırıldı, susturuldu. Her şey politize oldu. Ne için? Din adına, dindarlık adına insanı Tanrı'dan uzaklaştırıyorlar (2016, s. 108).

Mensur'un bu sözleri onun Selma Hanım'ın tarikatına alternatif bir tasavvuf anlayışı benimsediğini, hoşgörüye ve insan merkezli bir anlayışa dayanan tarikatların geçmişte kaldığını anlatır. Günümüzün dindarlık anlayışını ve her şeye müdahil olan din kurumunu eleştirir. Doğrudan Tanrı'ya bağlanacaktır fakat dinler ve dindarlar buna engeldir. Bazıları düzgün olsa da nice dindarların duasını ettikten sonra gidip rüşvet aldığından, dedikodu yaptığından, kem baktığından şikâyetçi olur. Kurumsal din olarak İslamiyet'in evrensel etiğe yaklaşmak için yeterli olmadığı ima edilir. Mesela romanın 113. sayfasında Peri kocası Adnan'ın içki içmediğini söyler, dinden ziyade sağlık

sebebiyle diye ekleyerek din dışı yaşamda da içkiden uzak durulabileceğine örnek verir. Mensur tiptemesinden ve Peri karakterinden çıkaracağımız en önemli sonuç postmodernitenin -her inanca yer açsa da yapısal olarak- yükselen dini değeri “*deizm*”dir.

Havva’nın Üç Kızı kitabının kutsalla ilgili temel tezi Tanrı algısını değiştirmek ile ilgilidir. Yazar bu hususta mikrofonu felsefeye verir. Bir din filozofu olan Profesör Azur’un söyledikleri Batı’yla bütünleşmiş, eğitilmiş, seküler, modern Türk insanın zihniyet haritasını çizecek mahiyettedir:

Bense yepyeni bir dil peşindeyim. Bütün duygularımın uyanık olmasını severim; hani şu müthiş ahtapot gibi... Felsefeyi, sanatı, şiiri, bilimi... harmanlayalım. İkilemleri kaldıralım. Çağımızda kafayı kimlikler ve kurallar ve ayrımlarla o kadar bozduk ki Tanrı felsefesinden uzaklaştık. Ya her şeyi yanlış anlıyorsak (2016, s. 304).

Burada bir iddia dile getirilmiştir. Meşruiyetini Tanrı’dan alan bir iddia. Tanrı’yı yok saymayan ancak felsefi arka planı olmasını şart koşan inşacı ve deist bir iddia.

Yine başkarakterin ağzından İbn Arabî’ye atıfla aşk duygusunun kutsallaştırılması ve inancın sorgulanması şu şekilde belirtilir:

Yaz ve sil. İnanç ve şüphe. Cevaplar ve sorular. Hem bilgiyi önemse hem de bildiklerini sorgula. Asla bir yere demir atma. Adresin değil sadece ayak izlerin olsun bu dünyada. Ne demiş İbn Arabî? Bizimkisi “aşk kervanı”; o kervan ne yöne giderse biz de peşinden. Yerleşme, kök salma, oldum ya da buldum sanma. Hiçbir gettoya, kolektif kimliğe, cemaate, cemiyete, aşirete ait olma. Hepsi yanıltır, şaşırtır. Sen yalnız ol. Bir başına. Varmak değil, gitmek. Sadece gitmek... (2016, s. 55).

Elif Şafak *Havva’nın Üç Kızı* romanında aykırı, sıra dışı bir karakter olarak çizdiği Şirin ile din konusunu tüm boyutlarıyla sorunsallaştırır ve Peri’nin gelenek ile hesaplaşmasının bir üst aşamasını ona yaptırır. İçinde doğduğu din olan İslam başta olmak üzere üç büyük din ile savaşı vardır Şirin’in. Bir konferansta dinle ilgili problemini Profesör’e söylediği şu sözlerle gösterir: “*Profesör Azur, ben kendimi bağımsız bir ruh addediyorum. İçine doğduğum dinle, kültürle hiçbir zaman barışık olmadım. Din konusunda ahkâm kesenlerin ukalalığına dayanamıyorum. Hahamların rahiplerin, imamların emin tavrından da hoşlanmıyorum. Basmakalıp laflar bana göre değil...*” (2016, s. 209).

Yazarın nazarında dini referans alan toplum kesimlerindeki cinsiyetçilik yargılanır. Bu eleştiri, bir kültürel sınıf bakışıdır ve kutsalı algılayıştaki ayrışmayı derinleştirir. Peri, yazar Elif Şafak’ın da içinde bulunduğu modern, laik, eğitilmiş toplumsal üst sınıfın kadın konusundaki görüşünü olumlarken, İslami-dindar kesimlere

eleştiri getirir: “*Muhafazakâr ortamlarda bu ayrışma o dereceye varırdı ki, evin farklı bölümlerine alınan erkeklerle kadınlar bütün akşamı birbirleriyle tek kelime konuşmadan geçirebilirlerdi. Çiftler mekâna vardıklarında birbirlerinden ayrılır, gecenin sonunda kapıdan çıkarken yeniden bir araya gelirlerdi.*” (2016, s. 289).

Peri romanda abisinin düğününü de aynı eleştirel bakışla aktarır. Gece çıkan tartışma sonucu her iki ailede soluğu hastanede alır. Damadın ve annesinin ikna olmamasıyla kızlık zarı kontrolü yaptırılır yeni geline. Peri’nin içi “*bir insanın değerini bacak arasında arayan yüzlerce yıllık bu kof ve karanlık geleneğe*” (2016, s. 198) öfkeyle dolar.

Prof. Azur’un Tanrı semineri dersinde ritüellerin önemsendiği pasajlar vardır. Kafayı yastığa koyup gözlerini kapatarak hayal kurmak, egolarını bir palto ile özdeşleştirerek onu çıkarıp askıya asma davranışı birer anlam yüklü ritüeldir. Bu ritüellere bir metafor, sembol olarak bakılacaksa on bir öğrenciden ilk tepki veren bu konuda kültürel altyapıya sahip Hindu Sujatha olur (2016, s. 97). Hint kültüründe ve inancında tüm çevre ile ritüeller üzerinden bir etkileşim olduğu bilinen bir gerçektir.

2.5.2. Aşk: Geleneğe Karşın Özgünlük

Aşk romanına gelenek üzerinden bakılacak olursa; dilenci, fahişe ve sarhoş tipinde, toplumsal koşulların dayatması ile arzulamadıkları bir hayat yaşayan üç kişi anlatılır. Üçü de toplum tarafından dışlanırlar, ancak yazar onları özlerinde iyi insanlar olarak tasvir eder. Bireysel vasıfları ile aynı tipte olan diğerlerinden (diğer sarhoş, fahişe ve dilencilerden) farklılaşan bu insanların ortak yanı, düşük profilli de olsa arayış yöneliminde olmalarıdır. Onların hayatlarını ve dinseliliklerini değiştiren “*yeter sebep*” ise Şems isminde bir mürşid ile tanışmalarıdır. İslami geleneğe toplumun menfaatleri, bireyin özgürlüğünden önce gelirken yazar liberal görüşün etkisiyle bireysel özgürlüğe vurgu yapar. Belki toplumun menfaati, kadınların camide erkeklerle bir arada olmamaları yönündedir ancak yazar Fahişe Çöl Güllü’nü tebdili kıyafet camiye sokar (2009).

Aşk romanında toplumun kenara ittiği, marjinalleştirdiği insanlardan zor durumlarda manevi açıdan faydalandığı görülür ki burada toplumsal eleştiri çıkarılabilir. Sadaka verilen fakir dilenciden dua talep edilir, yaşlı ya da hastanın Allah’a kendilerinden daha yakın olduğu düşünülür. Bu ters mantığa Dilenci Hasan’ın ifadelerinde de rastlarız: “*Nedense ahali biz cüzamlıların dualarının daha bir makbul olduğunu, Allah’ın bize ayrı bir ihtimam gösterdiğini sanıyor.*” Cüzamlı Dilenci Hasan bu düşünceyle ve halkın

Arapça duaya olan hürmetiyle alay eder. Bunu inancı kabullenmez. Allah'ı yok saymaz fakat kendini koruyup gözettiğini de düşünmez: “*Ne zaman dua için tutulsam, başımı önüme eğer, Arapça anlamsız sesler çıkarır, huşu içinde yakarırımı gibi yaparım. Ne yapayım? Numara yapmaktan başka çarem yok, zira Allah'ın biz cüzamlıları duyduğuna bile inanmıyorum. Bana bunun aksini düşündürtecek bir şey yaşamadım ki.*” (2009, s. 138).

Fahişe Çöl Gülü içindeki ıstırabı dindirmek, boşluğu doldurmak istediğinden erkek kılığına girip camiye vaaz dinlemeye gider ancak fark edilip yaka paça camiden atılır ve linç edilmek istenir. Cemaatin gözünde onun birincil kusuru kadın olması, ikincil kusuru fahişe bir kadın olmasıdır. Yazar kadınların ibadet yerinden dışlanmasını eleştirir. Şems, kendini kirli gören kurumsal dince büyük bir hata işlediğini düşünen kadına postmodern anlayışın muğlak diliyle tasavvufu da katıştırarak şöyle sorar: “*...bugün seni camiden atan adamların O'na senden daha yakın olduğunu nereden biliyorsun?*” (2009, s. 175).

Aşk romanında Sarhoş Süleyman romanın alkolik tipidir. Sarhoş olduğu için gece bekçilerinden amansız bir dayak yer. Yerde uzanmış ölmeyi beklerken Şems gelip ona yardım eder. Sarhoş, Şems'e Tanrı dâhil her şeyden şüphe ettiğini söyler. Şems'in karşılığı şüpheyi yücelticiştir. “*Şüphe fena bir şey değil ki. Şüphedeysen hayattasın demektir. Arayıştasın.*” (2009, s. 182). Arayışın kilidini şüpheyle açan bu anlayış akılcılığı beraberinde getirir. Akılcılık ise ölçmeyi, sınırlar koymayı iktiza eder ki romanın ana teması olan aşkın hudutsuzluğu ile çelişki oluşturur. Yine Şems'in sözleri ile: “*Akıl ve mantığın hudutları gayet keskin olabilir. Ama aşkta tüm sınırlar ve ayrımlar silikleşir.*” (2009, s. 276).

Entelektüel bakışın insanları çevrelerinden uzaklaştırması, ufuk açıcı olduğu kadar bireyi merkezsizleştirmesi postmodern dönemde sık karşılaşılan bir durumdur. Türk edebiyatında *Yaban* romanıyla oldukça başarılı bir şekilde anlatılan aydın-halk çatışmasının izdüşümüne *Aşk* romanında rastlarız. Şems'in insanların davranışlarının arkasında yatan sebebi anladığı ve onları bu sebepten hoş gördüğü ayırıcı bir özellik olarak belirtilmesi gerekirse de kalabalıklar, romanda geleneği şuursuzca taklit eden yığınlar olarak tasvir edilmiştir. Şems'in babasıyla konuşması manevi tabaka farkına ve üstten bir halka bakışa örnek gösterilebilir ki okuyucunun muhayyilesindeki hakikat sırrına ermiş, insan-ı kâmil derviş imajını zorlar:

Babacım bilesin, bu oğlun kardeşlerinden farklı bir yumurtadan çıktı. Dilersen beni tavuklar tarafından büyütülen bir ördek yavrusu say. Emin ol şu ömrümü

kümeşte geçirmeyeceğim. Sizin içine girmeye korktuğunuz suda ben can buluyorum. Zira sizin aksinize ben yüzebiliyorum. Benim meskenim ummanlar. Benimleyseniz, siz de ummana dalın. Yok değilseniz, karışmayın ve kümesinizde kalın (2009, s. 61).

Sufilerle fakihlerin dini yaşama pratikleri arasındaki farkın altında yatan temel sebep zihniyet farklılıklarıdır. Medrese eğitimi almış, ilim yoluyla marifet ortaya koymuş fıkıh âlimleri dini, muamelat üzerinden okuyup Kuran'ın zahiri ile meşgul olurken sufiler his ve heyecanı ön planı çıkarıp seyrusülük denilen bir terbiye metoduyla kendilerini yetiştirirler ve Kuran'ın batini anlamları ile meşgul olurlar. Yüzlerce yıllık bir tartışma konusu olan bu ikilik Şems ile medrese mollaları arasında da görülür. Elif Şafak'ın bu tartışmayı okuyucuların gündemine bilinçli olarak getirdiği ve Bâtını yorumdan yana tavır aldığı açıktır. Bu minvalde roman tersten okunarak anlaşılması istenen pasajlar içerir. Yazarın mutaassıp bir medrese hocasına söylediği şu sözler ulemanın sufilere eleştirisini yansıtır. Ancak dikkatli bakıldığında eleştirinin kendi içinde çürütüldüğü ve yazarın tersini kastettiği görülür:

Bu tasavvuf ehli işi iyice abartıp, “Önümüz sıra dört kapı vardır; şeriat, marifet, tarikat ve hakikat basamak basamak çıkılır” diyorlar. Kimileri de ekliyor ardından; “Şeriat sadece bir menzildir.” Sorarım onlara, bu neyin menziliymiş? Bir de çekinmeden diyorlar ki, “Dördüncü kapıya varanı birinci kapının kuralları bağlamaz. Hakikat (tarikat) ehli, şeriatın(dinin) kaidelerine uymak zorunda değildir.” Hoppala! Yüce mertebeye ulaştıklarını zannediyorlar öyle mi? Sade suya tirit bahane! İçki içmek, raks etmek, musiki aleti çalmak, şiir yazmak, resim yapmak... Onlara göre dini vecibelerden daha önemli. Sürekli vazedip duruyorlar, “madem İslam'da rütbe yok, herkesin Allah'ı kendine göre bulmaya hakkı var” diyorlar. Kulağa zararsız, hatta masumane geliyor bu laflar ama halka tebliğ ettikleri laf salatasının altında, ben biliyorum ki, sinsi ve habis bir niyet var: “Dini mercilere kulak asmayın, onlara ne gerek var!” diyorlar (2009, s. 193).

Medrese mollalarının, dini eğitim almamış ve bir başkasını taklit yoluyla inancını ikame etmiş avam üzerinde etkisi büyüktür. Yazar okuyucuya yine tersten okuma yaptırır ve başa gelen musibetleri, şekilci dindarlık anlayışlarını yaymak için fırsata dönüştüren medrese zihniyetini eleştirir. Aslında tarihi fenomenler kullanılarak asıl kastedilen günümüzün müesseses dindarlık anlayışdır:

Her gün bir facia yaşanıyor bir yerlerde, haberlerini alıyoruz. Tesadüf değil. Eğer Moğollar bu denli muzaffer olabildilerse, Hristiyanlar davalarını bu denli ileri götürebildilerse, İslam düşmanları köy köy, şehir şehir yağmaladıysa, bütün bunların sebebi Allah'ın ipini bırakanlar! Lafta Müslüman olup İslam'ın kurallarına uymayanlar! Bir yerin ahalisi yoldan çıkarsa şayet, aynen böyle iflah olmayacak hale gelir. Moğollar günahlarımızın kefaretidir (2009, s. 192).

Mutaassıp medrese hocasının kıyasıya eleştirdiği, Şems'in şahsında Elif Şafak'ın da zihnen sahiplendiği yeni din algısıdır. Yazar anladığı tarzda tasavvufa ve felsefeye gelebilecek eleştirileri aklından kurup sıralar:

Bir yere kök salmaktan aciz bir adamdan (ya da kadından) cemaate ne fayda gelir? Aidiyet duygusundan yoksun, rüzgârda kuru yaprak misali her yöne savrulan, tüm dünyaya evim diyen kişi, Şeytan'ın arayıp da bulamadığı suç ortağıdır... Gel gelelim feylosofların da sufilerden eksik kalır yanı yok. Sanki o sınırlı akılları kâinatın sınırsızlığını tahayyül etmeye yetebilirmiş gibi düşünür de düşünürler (2009, s. 194).

Mutaassıp bir medrese hocasının sufiler ve felsefeciler üzerine yaptığı bu yorumları Şems'in ve ona roman içinde hayat veren yazarın dünya görüşü açısından düşünülecek olursa tersten bir okuma yapmalıdır. Aslında nakli ilmlerle yetindiği ve yüzyıllardır bilim üretmediği söylenen medrese ulemasına ve bugünkü takipçilerine yergi söz konusudur. O halde tüm dünyayı evi bilmek, aidiyet duygusundan uzak yaşamak yüksek bir ahlaki vasıftır denilmektedir. Çünkü yazar kahramanların diliyle tüm insanlığı kucaklamak iddiasındadır. Kozmogonik felsefe ile kâinatın sonsuzluğunu düşünmek ise kutsal varlığa yakınlığın bir işareti olarak görülür.

Romanda Mevlâna'nın evlatlık kızı Kimya üzerinden yazar, dindar kitlenin ataerkil ve geleneksel kadın algısını sorunsallaştırır. Kimya'nın dergâhta ilim tedrisatı yapmak istemesi, zamanına göre çok ileri bir kadın hakları hamlesidir. Yazar Mevlâna gibi sevilen bir şahsiyetin bu isteği boş çevirmediğini anlatarak onun tutumu üzerinden kendi kadın hakları mücadelesinin meşruiyetini artırmak ister aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerini Mevlâna'nın ağzından eleştirmiş olur:

Mevlâna'nın gözleri parladı. "İşte bu çok güzel" dedi ama sonra içini çekti. Sanki aklına tatsız bir ayrıntı gelmişti. "Ama sen kızsın. Biz beraber durup dinlenmeden çalışsak, yollar kat etsek bile çok geçmeden evlenecek, çoluk çocuğa karışacaksınız. Onca senelik tedrisat boşa gidecek." (2009, s. 218).

Şems'in iç âleminde yansıyan toplumsal bir eleştiri ile karşılaşılır. Dinin görünen ritüel boyutunu hiçe indiren bir aşksızlık durumundan bahsedilir. Romanda beş vakit namaz, Ramazan'da oruç, hac, umre ve kurban ibadetini yapmakta olan olumlu bir roman kişisinden bahsedilmemektedir. Tersine Aziz ve Ella da olduğu gibi ibadetlerin zahiri şekilleri ile ilgilenmeden inancın değer boyutuna odaklanılmaktadır:

Bunca korku, vehim ve yasak... Öyle insanlar var ki her Ramazan sektirmeden oruç tutar, her bayramda günahlarının kefareti için kınalı koyun keser, hacca umreye gider, günde beş vakit alnı secdeye değer ama yüreğinde ne sevgiye yer vardır ne de merhamete. Bre adam, o zaman ne demeye uğraşır durursun ki? Aşksız inanç olur mu? (2009, s. 229).

Aşk kavramının tanımı insanlık tarihi boyunca tartışılmış ve temelde insanın yaşam enerjisini artıran bir duygusal yoğunluğa vurgu yapılmıştır. Aşk'ı insanın tabiatında mevcut olduğuna inanılan sevgi&muhabbetin zirvesi olarak mı ele almalıdır yoksa arkasına sığınılan gücün mutlak iyi olduğuna inanılarak onun kapsayıcılığına hayran olunup manevi işlerde ona tam teslim olma olarak mı düşünülmelidir? Mevlâna'nın yaşamında ne yaptığından ve eserlerinde ne yazdığından bağımsız olarak *Aşk* romanında 'aşk'ın metalaştığı, işlevselleştiği gözden kaçmaz. Sufilerin aşkı mutlaklaştırdığı ve yalnız Allah'a yakıştırdığı bilinir. Ondan gayrı tüm sevgililer için aşk mecazdır. Yukarıda alıntılanan pasajda ise aşkla iş görme ve ibadetin aşksız olamayacağı fikrinde birinci tanımdan yola çıkılarak ikinci tanımın kastedildiği görülür. Zira tıpkı mecazi aşkta olduğu gibi dışa yansıyan bir enerji arzulanırken bunu söyleyenin romandaki statüsü gereği hayranlığı barındıran tam teslimiyet anlaşılmaktadır.

Yani sen şimdi her türlü art niyeti aklından geçir; onun bunun dedikodusunu yap, kuyusunu kaz; karısının kızının namusuna dil uzat; elin işte olsun, gözün oynasta; camiden çıkar çıkmaz kıldığın namazı unut; sonra da iki koyun kesmekle, her şey halloldu zannet! Boş yere abdest almakla uğraşma, eğer kalbini temizlemeyi bilmiyorsan evvela (2009, s. 229).

Bu pasajda, manadan uzak dindarlığın yergisi açıkça görülür. İslam şeriatının öngördüğü bütün ibadetlerin kalp ve niyet temizliği yoksa boşa yapıldığı söylenmiştir. O yüzden sufiler araçsallaştırılarak, müesses dinin kuralları ile hesaplaştığı ve yerine "aşk" odaklı yeni bir şeriat istenildiği gözlemlenir. "*sufi meşreplilerin dini aşktır*" sözünden ve Zahara'nın kitabının ismindeki "*Aşk Şeriatı*" terkibinden bu anlaşılmaktadır.

Konformizmin tarih içerisinde gelen bir eleştirisi olarak *Aşk* romanında Şems'in din ulehasının yaşam standartlarına itirazı okunabilir ki Ella'nın ruhunu doyurmayan modern viktoryen konfor da bu eleştiriye denk gelir: "*Şayet bir insan para pul, mertebe ve makam peşinde koşuyor, kürkler ipekler kuşanıp inci mercan atlas kaftan içinde yaşıyorsa, yani Kadı Hazretleri, sizin gibi yapıyorsa, Allah'ı bulması imkân dâhilinde değildir.*" (2009, s. 73).

Aşağıya alıntılanan ve Şems'e söylenen sözler, İslami geleneği eleştirerek aşka dayalı yeni bir İslam versiyonunun okuyucuya ihsas ettirildiğinin delili niteliğindedir:

Mukaddes Kuran'ın özünü ve bütünü kucaklamak yerine, bağnazlar belli başlı bir iki ayeti kafaya takar, çatışmacı zihinlerine yakın buldukları emirlere öncelik verirler. Herkese durmadan nutuk atarlar. "Mahşer günü geldiğinde kıldan ince kılıçtan keskince Sırat Köprüsünden geçmeye mecbur kalacağız. Köprüyü geçemeyen günahkârlar alttaki cehennem çukurlarına düşüp zebaniler elinde ilelebet azap çekecek. Faziletli yaşam sürenlerse köprünün öbür ucuna varıp

hurmalarla hurilerle mükâfatlandırılacak.” Hülâsa budur ahiretten anladıkları. Ya cehennemden korkar, ya cennette ödül beklerler. Oysa aslolan Allah aşkıdır. Onu unuturlar! Şems aklımdan geçen sorulardan habersiz sözlerine devam etti: “Haram ve helalden bahsediyorsun. Öyle insanlar var ki sırf cehennem dehşeti yahut cennet rüşveti için iman ediyor. Etmesinler daha iyi! Kim kimi kandırıyor? Kıldıkları namazın bile hesabını tutuyorlar. Bizse daimi namazdayız. Sürekli huzurdayız. Zühdi ibadeti ne yapayım? Bana kalsa bir kova su alır cehennem ateşini söndürür, cenneti de ateşe veririm ki, sırf ve saf aşk kalsın. Gerisi boş!” (2009, s. 277).

Elif Şafak’ın romanında çizdiği mutasavvıf imajı, subjektif zihin kodlarını ele vermektedir. Liberal düşüncesinin postulatı olan bireysel özgürlüğün sağladığı hareket serbestliği, varoluşunu toplumun geleneğe dair kültürel yapısını yıkarak gerçekleştirir. Mevlâna’nın meyhanede görülmesi asırların sosyal münasebetleri tarafındanilmekilmek örülen toplumsal yapıya aykırı bir durum arz eder. Gelenekte din âlimi ve şarap-meyhane yan yana düşünülemeyecek unsurlardır. Bu çelişkiyi vurgularcasına Sarhoş Süleyman: *“Ama meyhane kapısından içeri Efendi Mevlâna’nın girdiğini görmek, benim şu sarhoş kafamın bile üretemeyeceği türden acayip bir hayaldi!”* der (2009, s. 297).

Bir ironi olarak Mevlâna’nın meyhaneden getirdiği testileri toprağa döken Şems, sonra şarabın tadına bakar. Şüphesiz yazar Şems’e dinin açık bir nassını çiğnetir. Şişenin dibinde ancak birkaç yudum şarap kalmıştır. Bunu kadehe boşaltır ve yarısını içer, kalan yarıyı da Rumi’ye uzatır. Tüm yaşamı boyunca ağzına içki sürmemiş bir âlim olarak bilinen Mevlâna romanda Şems’in uzattığı kadehi kavrar: *“Dinin şartlarına uymak önemlidir”* der. *“Ama insan kuralları özden, parçaları bütünden daha fazla önemsememeli.”* (2009, s. 304). Yazar’ın Şems’te sembolleşen din anlayışına göre dinin özünde ve bütününde dinin şartlarına uymak öncelikli değildir. Mevlâna’nın imajına zarar vermek istemeyen yazar Şems’e yaptırdığını ona yaptırmaz. Şems son anda kadehi kapar ve yere çalar. Artık imtihanı devam ettirmeye gerek kalmamıştır. Yazarın savı; *“dinin şart koştuklarından daha önemlisi, kalp temizliğidir, dinin özünde aşk vardır.”* şeklinde özetlenebilir.

İki kişi arasındaki ilişki üzerindeki toplumsal etkinin tesiri, süreç içerisinde yavaş yavaş hissedilir. Romanda toplumun kendi kurallarını dedikodu enstrümanı ile dayattığı görülür. Sultan Veled, babası ve Şems hakkında konuşulnlardan çok rahatsızdır. Dedikodu kazanını kaynatanları hakikatten uzak olmakla suçlar. İç sesinden şöyle der: *“Babamla Şems arasındaki manevi bağın ne kadar kuvvetli olduğunu anlamıyorlar. Belli ki Kur’an-ı Kerim de okumuyorlar. Zira okusalar benzeri manevi muhabbet hikâyeleri olduğunu bilirlerdi. Misal Hazreti Musa ile hazreti Hızır’ın arasındaki yoldaşlık.”* (2009,

s. 257). Yaşanan gerçekliğin farkında olmayan, olayları yüzeysel değerlendiren halk kitlesinin geleneksel tavrına dair eleştiri vardır romanın bu pasajında.

Şems, kader inancına ilişkin insanın özgürlüğüne ket vuran olumsuz düşüncelere karşı çıkararak bir tarif yapar ve dindar kitlenin olayların asıl sebeplerini gizleyip yanlışlıkları meşrulaştıran anlayışını eleştirir. Kaderin ne olduğu ile ilgili soruya kaderin ne olmadığı ile karşılık verir:

Kader hayatımızın önceden çizilmiş olması demek değildir. Bu sebepten ‘ne yapalım kaderimiz böyle’ deyip boyun bükmek cehalet göstergesidir. Kader yolun tamamını değil, sadece yol ayrımlarını verir. Güzergâh bellidir ama tüm dönemeç ve sapaklar yolcuya aittir. Öyleyse ne hayatının hâkimisin ne de hayat karşısında çaresizsin (2009, s. 275).

Yazarların anakronizme düşmek pahasına, roman kahramanlarının ağzından kendi düşüncelerini sıraladıkları roman tarihinin ilk gününden beri görülen bir durumdur. Tarihi bir gerçeklik olarak Şems’in yahut Mevlâna’nın söylemiş olma ihtimali çok düşük olan sözler, Aşk romanının kahramanlarına söylenir ki bu monologlar tarihi romanın ideolojiye indirgendiğine işaret eder. Kimya, evlendiği gün gerdeğe girdiklerinde Şems’in cinsel bir arzu ile yaklaşmaması üzerine ona geleneği hatırlatır ve insanların bakire olmadığını düşüneceklerinden yakınır. Bunun üzerine Şems bugün bile modern Türkiye’de bir tabu olarak kabul edilen bakirelik konusunda batılı-liberal bir perspektiften hüküm verir. Hükümünün meşruiyetini de yine kendi din algısından alır. “Cemiyetin bu saçma sapan kuralları kanımı donduruyordu. Bu tür köhnemiş törelerin, insanı insana kırdıran adetlerin, Allah’ın yarattığı mükemmel eserle ilgisi yoktu.” (2009: 372). Romanda Kimya ile evlendiği gün gerdek odasına girdiğinde Şems’in cinsellikten uzak olduğu, aseksüel olduğu ima edilen bir durum yaşanır. “Evlilik hayatının benim gibi biri için kapandan farksız olduğunu anladım. Tuzağa düşmüştüm.” (2009, s. 373). Benim gibi biri demesi, Şems’in ne kastettiği hususunda spekülasyonlarla dolu bir tartışmanın bir yansımasıdır.

2.5.3. Araf: Geleneğin Kıyısındaki Gençlik

Araf romanı uluslararası ölçekte üniversite gençliğinin arayış romanıdır. Romanda çeşitli etnik ve dini kökenden gelen gençler aynı öğrenci evinde buluşturulur. Romanın ayakları yere basmayan, bunalım eğilimli arayış yönelimli karakteri Gail geleneğe karşıt konumlandırılır. Arap kökenli Faslı öğrenci Abed ise gelenekçi muhafazakârlığın temsilcisidir. Türkiye’den gelen Ömer ise temkinli de olsa Gail’den yana konumlanır. Tanrı’ya inanmakla beraber kendi üstündeki otoritesini sorgulayan bir

duruş sergileyen Gail: “*Bana kalsa, bana ne kadar ihtiyacı olduğunu O’na hatırlatmayı tercih ederim... Tıpkı Rilke’nin yazdığı gibi. Ben ölünce ne yapacaksın Tanrım? Beni kaybetmekle kaybedeceksin anlamını.*” der. Bu fikre itiraz Abed’den gelir. Yazar tasavvufi geleneği Abed’in diliyle meşrulaştırır:

Bak Gail, geçmişte bir sürü mutasavvıf buna benzer şeyler söylemiştir. Kulağa radikal, hatta zındıkça gelen şeyler çıkmıştır ağızlarından. Ama onlar ne radikaldiler ne de zındık. Hakiki inanç sahibi insanlardı... O sözleri söylediklerinde bambaşka bir ruh hali içindeydiler. Tanrı’ya duydukları sevgiyle coşmuş, derin düşüncelere dalmış, kendilerinden geçmiş, transa girmişlerdi (2010, s. 170).

Ömer bu coşkulu dini tecrübeyi alaycı bir üslupla, kullanmış olabilecekleri maddeye bağlar: “*Sarı mantardan olmalı!... herhalde halüsinasyon gördüren, LSD ya da meskalin gibi bir şey çekmişlerdir!*” Abed’in sufilerin esrarkeşlere benzetilmesine itiraz etmesi Ömer’e başka bir açıklama yaptırır: “*İyi de semptomlar aynı. Halüsinasyon gördüren maddeleri alanlar nesneleri olağanüstü parlak, güzel ve farklı boyutta görürler. Algının kapıları açılır. Yeni bir şey değil. Eski bir teknik. Ben bunda bir kötülük göremiyorum.*” (2010, s. 170).

Gail’in Ömer’in ev arkadaşlarının kendi dinlerindeki sabır ilkesine dair yaptıkları güzellemelere verdiği karşılık oldukça serttir ve kavramı Marksist ideolojiye indirger. Basit kaderciliğin arkadaşlarının dinlerine hâkim olduğunu ve bunun insan emeğinin sömürsünü meşrulaştırdığını düşünür. Yazarın da sol düşünce perspektifinden bunu Gail’e söylediği anlaşılmaktadır:

Meksika’nın serbest ticaret bölgelerinde parça başı iş yapılan emek yoğun imalethaneler bu kadar kolay kurulabiliyorsa bunun tek nedeni orada emeğin ucuz olması değil, sizin bahsettiğiniz aguantar ya da sabır. Meksikalı, Filipinli, Salvadorlu kadınlar ve çocuklar hem daha kolay sömürülebildikleri hem de marifetli minik parmaklara sahip oldukları için tutuluyorlar (2010, s. 166).

Öğrenci evindeki modern hayat, hatta dinler ve yaşam tarzlarının harmanlandığı postmodern düzen, Müslüman Abed’in annesinin geleceği haberi ile alt üst olur. Yapılan hazırlıklardan biri de Piyu ile Abed’in odalarının değişmesidir. Diğer eşyalar ile beraber dini nesneler de yer değiştirir. Yeni Kudüs incili, Hristiyanlık tarihinin önde gelen azizleri özel sayısı, haçını sırtlamış porselen bir İsa, Mavi Madonna gece lambası, 16×20’lik koruyucu Melek resmi Piyu’nun eşyaları arasındadır. Kur’an-ı Kerim, Abed’in babasının resmi, nazara karşı Zehra’nın verdiği ve her gittiği yere götürmesini söylediği deri bir muska Abed’in değer verdiği nesnelerdir (Araf, 2010). Abed’in odasında seccade, tesbih, takke gibi namazı imleyen nesnelerin olmayışı da dikkate değerdir ve geleneğin

zihnen yaşatılmasına, dini geleneğin görünürlüğünün nesneler üzerinde somutlaşıp ibadet boyutunun yok oluşuna örnektir.

Anne Zehra'nın Amerikan yaşam tarzına tamamıyla zıt, saf, egzotik inanç anlayışına ilgi, arayış yönelimli Gail'den gelir. Gail Zehra'dan “*baraka*” kavramını öğrenir ki mistik terapilerden bu kavrama aşınadır. Metinde “*baraka*”nın anlamı kutsala yakındır. Abed'in ekmekte, suda, bir de incirde baraka'nın olduğunu söylemesi üzerine Gail mekânlarda da baraka olup olmadığını sorar. “*camilerin ve evliya türbelerinin vardı tabii, kuyuların da.*” (2010, s. 210).

Metinde Abed annesinin elindeki izleri soran Gail'e eski bir Fas âdetinden bahseder. Eskiden evliyalara akraba olan kadınların kan akıtma toplantıları düzenlediklerini anlatır. Abed bu adeti ait olduğu Fas kültürüne yakıştıramaz ve sahiplenmez. Yazarın roman kahramanının bu tutumuna ilgi çekici bir değerlendirmesi vardır:

...modernleşmek ve dolayısıyla batılılaşmak için köklü dönüşümler geçirmiş yaşlı toplumların gençleri, fazla malumat sahibi olmayan bir batılı kalkıp da onlara kültürleri hakkında sorular yönelttiğinde ve bu sorular aslında kendilerinin hiç mi hiç ilgilenmedikleri, hatta esasen kestirip atmak istedikleri, hatta yekten reddettikleri tek bir cephesiyle bağlantılı olduğunda daima bu mantarayı tekrar ederler: 'Ha o mu?' derler. "Vardı öyle şeyler ama eskiden, o çok eskidendi. Ülkemde artık böyle şeyler göremezsiniz." (2010, s. 211).

Postmodern dönemin imajlar üzerine kurulu olduğu tezi anımsanırsa Araf romanında kendini merkezden uzaklaştırılmış, ötelenmiş, baskın Amerikan kültürü içinde ezilmiş hisseden İspanyol teyzeler (Alegre'nin teyzeleri) kendi kültürlerine karşılık gelen avuntular bulabilmektedir:

La Tia Piedad bütün güzel kadınların beyaz olduğu şu pembe dizileri seyretmekten hoşlanıyor. Esmer kadınlar ya hizmetçi ya dadı. İşte bu sebepten, Bakire Meryem Virgen de Guadalupe'nin beyaz, zengin bir adama değil de yoksul, kara derili bir yerliye görünmüş olduğunu bilmek müthiş. Hem Meryem de benim kadar esmer görünmüş o yoksula. Kimse bunu değiştiremez. Kimse Meryem Ana'yı beyaza boyayamaz çünkü o la Virgen Morena, esmer Meryem! (2010, s. 351).

Modern zihniyetin kurguladığı beyaz, batılı, zengin kişilerin muteber olduğu anlayışına postmodern çoğulculukta karşı çıkılır. Yazar böylece ırkçılığa da karşı olduğunu göstermiş olur.

İslami gelenekte önemli bir yere haiz olan kurban adamanın ve kurban ibadetinin Amerikan yaşamına entegre olmuş üniversiteli gençler arasında karşılığı yoktur. Abed'in annesi Zehra, oğlunu cinlerin belasından korumak için kurban adar. Zehra'nın kurbanı

kesilmeden mutfakta oturduğu yerden kalkacağı ve konuşacağı benzemez. İslam fıkında ise adaklık kurbanın vekâleten de olsa kesildiği bilinmelidir. Bu kadar kısa bir zamanda Boston gibi bir Amerikan şehirde kurbanın bulunup uygun şartlarda kesilmesi ise mümkün değildir. Ev ahalisinden biri kurbanı kaçak olarak kesmeye gönüllü olmadığına göre hem Amerikan standartları hem de İslam'ın gereklerine uygun şekilde mezbahada koç ve koyun kesen bir Müslüman kasap bulmak gerekecektir. Ancak bu iş biraz zaman alacaktır. Ömer, bu soruna ibadetin ruhuna aykırı da olsa ara bir çözüm bulur. Müslüman bir kasaptan bütünü tamamlayacak şekilde farklı farklı koçlara ait taze etler toplayarak eve getirir. Zehra bu durumdan şüphelenmez. Kendilerine etin çok az bir kısmını ayıran Zehra, geri kalanı yedi farklı haneye dağıtılmak üzere yedi farklı tabağa böler. Marekeş'e evine dönen Zehra'nın gözbebeğini (oğlunu) nazarlardan korumak için kurşun döktürdüğü de anlatılır (Araf, 2010).

Gail, kocası Ömer ile geldiği İstanbul'da Amerika'da hiç rastlamadığı dinsel ayrıntılara dikkat kesilir. İstanbul'daki ziyaret kültürüne dikkat etmemek bir yabancı için zaten imkânsıza yakındır. Yazar, Gail'in muhayyilesinde bu fenomenin tasvirini yaparak oryantalist bir nazarla geleneğin eleştirisini yapar. Gail artık bütün bir şehrin zamanı belirsiz sayısız türbe ile dolu olduğunu ve hepsinin belli bir konuda uzmanlaştığını keşfetmiştir:

“Kimi evliyalar koca bulmaya, kimisi bulunanı kaybetmemeye yarıyordu. Bazı türbeleri hasta ve düşkünler ziyaret ediyordu, bazılarını da gönül yarası çekenler. Bebek sahibi olmayan kadınların ziyaret ettiği türbeler vardı. Evliyalar arasındaki fark ne olursa olsun ziyaretçileri hemen her daim kadındı.” (2010, s. 370). Gail, Ömer'in kültürel havuzunda yabancılaştığı ve buyruklarını yaşamak istemediği dinini öğrenmeye çalışır. İslam dinince, ahiret yaşamındaki akıbetine ilişkin anahtar bir soru sorar: *“Sence ben de kitabı sol eline verilenlerden miyim?”* (2010, s. 371). Burada dini bir anlatının eleştirisini okumak mümkündür.

Ömer önce Türkiye'de kültürel anlamda bağını koparmış, gelenekten yabancılaşmıştır. Amerika'ya doktora eğitimi için gittiğinde mekânla da bağını koparmış olur. Yaşadığı yerin neresi olduğu onun için önemsizleşir. Zamanla da bağını kopardığı hiç saat kullanmamasından, zamanı yalnızca kulaklığının ucundaki şarkılarla ölçmesinden anlaşılabilir. Ömer'in “zamansız, yersiz, yurtsuz” bir karakter olması geleneksel olarak bilinçaltına işlemiş bazı ön kabullerinden kurtulmasına mâni olamamıştır. İstese de istemese de içinde büyüdüğü kültürel atmosferden etkilendiğini gösteren birçok kanıt vardır:

Her ne kadar zaman zaman kendini Türkiye’den uzak hissetse de Ömer içinde büyüdüğü kültürel ethosu bilerek ya da bilmeyerek içine sindirmiştir. Çok gülenin çok ağlayacağına inanan, fazla ya da yüksek sesle gülmenin iyi olmadığını, hatta uğursuz olduğunu öğütleyen, zira bu neşe sağanağını bir elem sağanağının takip edeceğinden korkan bir ethos. (Araf, 2010).

2.6. Bireysel Arayışın Özgeci Mistik Yönelimi ve Sıradışı Anlatıların Çekim Gücü

Sekülerleşme teorilerinin yeniden gözden geçirildiği, post-seküler olarak adlandırılan yeni bir süreçten bahsedildiği günümüz dünyasında insanlar yine, yeni bir gizem arayışındadır. İnsanoğlu din olmasa bile bağlanacak ve anlam dünyasını teşkil edecek fikir ve ideolojilere ihtiyaç duyar. Astroloji, falcılık, akupunktur, iç huzuru, yoga, pozitif enerji gibi mistik, ezoterik, ruhçu eğilimler gittikçe popüler hale gelmektedirler (Şahin, 2011, s. 12). İnsanın bilemediği, akıl gücünü aşan esrarengiz olaylara karşı doğal bir eğilimi olduğundan, gizem insanın merakını celbeder; açıklanamaması rahatsızlık yaratır ve kışkırtıcı bir his uyandırır. Elif Şafak’ın romanlarında sıkça yararlandığı halk anlatılarında, efsane ve menkıbelerde olağanüstü kişilere, olaylara ve durumlara rastlanır ki romanda okuyucu aradığı gizeme böylece cevap bulur. Yazar bu sıra dışı anlatıları cin, melek, keramet sahibi şeyh, ruhani varlıklar, mezar, tekke gibi dini kavramlarla ilişkilendirir. Seküler yönelimli bir arayışta yazarın bu türden metafizik öğelere başvurmuş olması tezat gibi görünse de okurun içinde bulunduğu popüler kültür ortamını iyi tanıyan popüler bir yazarın mukayeseli bir yöntem kullanarak postmodern varsayımlara alan açması normal sayılmalıdır: “...fen bilimlerinin kendine has evrensel kuralları varsa, insanın psikolojisinin de birtakım kuralları vardı. Birine ‘aman sakın kırkinci kapıyı açma’ yahut ‘asla o sandığın içine bakma’ denirse, o kapı illaki açılacak, o sandığa illaki bakılacak demektir.” (Şafak, 2016).

2.6.1. Mistik Düşünce

Mistisizm, “*ruhun aşkla Tanrı’ya veya mutlak varlığa bağlanması hali, keşif, sezgi ya da ilham yoluyla Tanrı’yla, kutsalla veya tanrısal âlemle doğrudan iletişim kurarak gerçeğe ulaşmayı ve aydınlanmayı amaçlayan akımlara verilen genel addır*” (Kirman, 2011). Mistik öğretilerin çoğu Asya’nın doğu ve güney halkları kaynaklı olsa da İbrahimi dinlerin içinden doğmuş mistik akımlar da mevcuttur. İnternet arama motorlarınca yapılacak spontane bir araştırma mistik geleneklerin başlıcalarını; *Hermetizm, Gnostisizm, Kabala, Hristiyan mistisizmi, Tasavvuf, İsihaizm, Vedanta,*

Taoizm, Telemik mistisizm, Zen olarak sıralamaktadır. (golgelerkitabi.com). Sekülerleşmenin yeniden yorumlanmasında, 21. asırda görünürlüğü daha da artan yeni dinseliliklere atıf yapılmaktadır ki bu durum, sosyal değişmeyi etkileyen mistik düşüncenin postmodern dünyada revaçta olması ile alakalı görülmelidir.

Aşk romanının mistik karakteri Şems bilgelik, metanet, gizem, etkileycilik gibi birçok özelliği ile doğu mistik akımlarının gurularını andırır. Onun ağzıyla romanda manevi arayışın evrensel bir fenomen oluşu vurgulanır: “*Arzın her yerinde insanlar bahtiyar olmaya can atıyor ve tamamlanmak istiyor ama manevi bir rehberden mahrumlar.*” (2009, s. 255). Şahin zaten var olan sufiliğin yanı sıra popüler kültür aracılığıyla daha geniş kitlelere yayılan büyü, mistisizm, nazar, fal, muska, cinciliğe işaret eder. Gaipten haber verme, ufoculuk, bireysel başarı, iç huzuru gibi çeşitli güncel akımlar ve Doğu felsefeleri de popüler hale gelmiştir (Şahin, 2011).

Metinde Aziz Zahara iyi bir internet bağlantısı bulmak ve hayatta bir gün daha yaşayacağını ummak dışında elden bir şeyin gelmeyeceğini belirtir. Böylece kendi romanında aciz insanın ölüm ve gelecek karşısında çaresizliğini yazar Zahara. Hiçlik sorunu, bir gün ölümün başa geleceği gerçeği, bu dünyada yer kaplayan maddi varlığın en büyük derdidir. Mistisizm bu kaynaktan beslenir. Maddi ve manevi boşluk bilimin hâkim olamadığı alana denk gelir ki ve metafizik boyuta geçilmiş olur. Metinde anasır-ı erbaaya ek olarak sufilerin beşinci unsur olarak adlandırdığı boşluktan, ‘*esir maddesi*’nden bahsedilir. Nitekim metne göre evrende ateş, hava, rüzgâr ve suyun yanı sıra açıklanamayan, denetlenemeyen bir alan vardır (Şafak, 2009).

Ella’ya göre internet vasıtasıyla yazıştığı ve kitabından etkilendiği Zahara’nın esrarengiz kişisel özellikleri vardır. 13. yüzyılın Şems’i ile 21. yüzyılın Aziz Zahara’sı arasında basit bir edebi kurgunun ötesinde bir psişik yakınlık olabileceğinden şüphelenmeye başlar (2009, s. 234). Şems’in romanda da belirtildiği gibi normal şekilde ölmediği, cesedinin kuyudan çıkarılamadığı düşünüldüğünde burada Şems’in halen yaşadığı⁹ ve Aziz Z. Zahara kılığında Ella’nın hayatına girdiği gizemi öne sürülmüştür. Bu durum, Uzakdoğu mistisizminden etkilenildiğini gösteren bir başka kanıttır. Zira İslam itikadında, veli de olsa bir şahsın başlangıçsız ve sonsuz olması düşünülemez.

Meditasyon, *insanda var olan saklı yaratıcılığın ve dinamizmin ortaya çıkması, böylece insanın hayattaki etkinliğinin ve başarısının arttırılması için dikkatin herkesin içinde derinlerde yatan enerji, yaratıcılık ve zekâ dolu sonsuz kaynağa açmak amacıyla*

⁹ Metnin 67. sayfasında Şems’in kendisi, ‘başlangıçsız ve sonsuz’ olma iddiasında bulunmaktadır.

yapılan bir Hint pratiği olarak tanımlanır (Kirman, 2011). Elif Şafak romanlarında meditasyon, metafizik enerjiye açılan bir kapıdır. Aşk romanında Aziz de bir çeşit meditasyon uygulamaktadır:

“Aziz Ella’nın bedeninde gittikçe genişleyen daireler çizmeye başladı. Aşağıdan yukarıya, ayak bileklerinden yüreğine doğru genişleyen çemberler... Parmak uçları sıcaktı. Dokunduğu yere tuhaf bir enerji yayıyordu. Parmakları mum gibi yanan adam...” Bu pasajda da Aziz’in Şems-i Tebrizi ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Zira Mevlâna’nın rüyalarında parmakları mum gibi yanan adam Şems’dir.

Bir anda Ella’nın avuçları, dirsekleri, omuzları ve dahi tüm bedeni yoğun bir enerji bulutuyla karıncalanmaya başladı. Sanki ılık bir havuzda suyun üstünde kıpırtısız duruyor, bedeninin ağırlığını taşıyamıyordu. Sınırları kalkmıştı. “Ben” nerede başlıyor, nerede sona eriyor, kestiremiyordu. Bir ışık içinde yüzer gibiydi. Bu hayatında yaşadığı en ruhani andı. Ve tuhaf bir şekilde cinsellik içinde hem var hem yoktu (2009:369).

Burada ise Ella’nın yaşadığı dini tecrübe, tüm varlıkla aynışma ve Tanrı’yı ruhunda hissetme olarak anlatılabilecek sonu panteist görüşe varan bir meditasyondur. Aziz Zahara’nın dini değişimini sağlayan sebeplerinden birinin de mutlak varlıkla bağlantı için kullandığı meditasyon olduğu söylenir. Ancak İslami manada namaza denk gelen meditasyon kavramının çokça kullanıldığı halde namaz sözcüğünün tercih edilmemiş olması dikkate değerdir. *“...tüm zamanını ibadet ve meditasyonla geçirir.”* (2009, s. 291).

Araf romanı mistisizmin en çok tartışıldığı Elif Şafak romanıdır. Romanın başkahramanlarından Ömer’in din görüşü ve Gail’in ruhsal bunalımları mistik arayış için olumlu bir zemin oluşturur. Her ikisi de yaşamlarındaki boşluktan, anlamsızlıktan şikâyetçidir. Ömer, arkadaşları yılbaşı kutlamalarına gittikleri halde evde kalmayı tercih eder. Yaşamında din anlayışını da değiştirecek radikal değişimler yapmanın eşiğindedir ve artık kız arkadaş edinmemeye söz vermiştir. Gail’den gelen bir e-postayı okur:

Bu aralar sağlığın için endişe etmekten kendimi alamıyorum çünkü bu hafta iki kere, önce çarşamba gecesi sonrada bugün öğleden sonra translarım esnasında seninle bağlantı kurduğumu hissettim. İlk önce seninle tepe şakramla bağlantı kurdum ve başının ağrıyıp olabileceğini düşündüm. Bugün de göbek bağı şakrasında bir ateş kıvılcımı ve sızı hissettim, midenle bir sorunun olabileceğini düşündüm... Göbek bağı şakrasındaki basınç vahim. Alkol içmeden duramıyorsan fazla aşırıya kaçma (2009, s. 250).

Fakat Ömer üst üste o kadar alkol, kahve ve sigara tüketir ki gecenin sonunda rahatsızlanır ve kan kusar. Mide kanaması geçirmiştir. Burada Gail’in mistik sezgilerini

kullanarak olacıklardan haberdar olduğu görülüyor. Metindeki bu paranormal durum,  mer'in bedeni ile kurduğu trans hali Gail'in normal birisi olmadığını ima eder.  lerde  mer'deki değişiklikler de bunun ardından gelecektir.      Gail'in hayat felsefesinin vaat ettiği “s   net ve durulma”dır (2009, s. 250). Ömer Gail'in kendisi hakkında her şey bilen olağanüstü yetenekleri olan biri olduğunu düşünmeye başlar. Dini değişimde bir başka kişinin tesirinde kalmak sık görülen bir durumdur. Hastanede ken Gail'i arayan  mer, Tai- i seansına katılmak istediğini söyler. Gail Tai- i terapisini bırakmış ve Reiki'ye geçmiştir. Ömer'in Gail'e olan ilgisi terapilere olan ilgisinden fazladır. Romanın bu bölümünden Amerika'da hızla yayılan ve çeşitlenen Uzakdoğu mistik terapi kurslarının bir pazar teşkil ettiği anlaşılmaktadır. İnsanların postmodern yaşam karmaşasında s   net ve dinginlik kazanma istekleri piyasa tarafından pazara d n şt r lm ştir.

Ömer, hayatındaki boşluk ve anlamsızlık ile ilgili Gail'e açıldığında engin bilgi ve tecrübeyle beraber çok zengin bir literatürle karşılaşır. Ruhun durulma ve s   net ihtiyacından söz eden Gail,  mer'i de din piyasası teorisini doğrular şekilde mistik seanslara çeker:

Bu alternatif diyar için söylenebilecek tek şey fazlasıyla “revaçta” ve “kalabalık” olduğuydu. Belli ki Amerika durulma ve huzur arayan insanlarla doluydu.” “Reiki diye bir şey vardı ve onu yapanlar daha dingin görünüyordu. Ama şiatsu, şamballa, Feng şui, Tibet tedavisi, Ying-Yang 8 enerji ve beş element terapisi, şen terapisi, beden-merkezli Gestalt terapisi, aura temizliği, şakra balansı, Nuji  i Gong, enerjik yeniden bağlanma terapisi, titreşim tedavisi, ruh geçişi terapisi, aromaterapi, hipnoterapi, ışık terapisi, geçmiş hayatlara dönüş terapisi, sezgisel tinsel psikoterapi, somato doğru nefes alıp verme teknikleri, Qigong, Ayurveda nabız dengesi, Rasayana terapisi, danskinetik atölyeler, Vedik müzik terapisi ve yağmur damlaları ile bedensel sıvıları dengeleme taktikleri de vardı. Zihinleri ile birlikte vücutlarını da gezdirmekle ilgilenenler için Sibiryâ, Hindistan, Moğolistan'a turlar, daha az parası olanlar içinse ABD çapında sayısız yaz kampı vardı (2010, s. 242).

Amerika serbest pazarında bir ihtiyaca cevap verdiği anlaşılan bu mistik öğretilerin Uzakdoğu'ya ilgiyi arttırdığı da anlaşılmaktadır. Konya'da Mevlâna k llyesinin batılı turistlerce bu kadar çok ziyaret edilmesini de aynı şekilde okumak gereklidir. Özellikle sanal ortamlar vasıtasıyla insanlar çok uzak ülkelerin dinlerini öğrenebilmekte ve isterlerse o dinlerden bir şeyler alabilmektedirler. Özellikle gelişmiş batı ülkelerinde başka yerlerden gelen insanların kendi dinleri ile bağlantılarını sürdürmeleri de yine medyanın sağladığı imk nlardan biridir. Ancak bununla beraber dinin yeni bir kültürde anlamlandırılması da gerekir ve medya buna bir şekilde sebep ve

aracı olmaktadır. Çok uzaklardan modern bir batı ülkesine taşınan din, doğal olarak içine geldiği bu kültüre entegre olmak zorunda kalacaktır (Şahin, 2011, s. 9).

Metinde Uzakdoğu mistik inanışlarına dayalı grupların sosyal yapısı üzerine birtakım değerlendirmeler de bulunmaktadır. Gail'i tanımak isterken Ömer durulma ve sükunete erme fenomenini kendi dünya görüşü üzerinden okur:

Gail'in onu içine çektiği bu yeni topraklarda dolaşırken, ABD'de sistematik olarak ve kendi özgür iradeleriyle, mandalar oluşturmak, taşlardan kutsal halkalar dikmek, meleklerle iletişime geçmek, kayıp akrabalarını aramak, hipnoz altında eski akrabalarını ziyaret etmek, meditasyon sepetleri örmek, parklarda transa geçmek, kutsal kanallardan gelen mesajları almak, bürolarını hayaletlerden temizlemek, dolunayda dans etmek, evcil hayvanlarıyla konuşmak için ders almak, yunuslarla çıplak yüzmek, ineklerin doğumunu birlikte seyretmek için yolculuklar tertip etmek üzere bir araya gelen insanlar olduğunu keşfedecekti Ömer. Bunların hepsini asıl benliklerini uyandırmak ve bedenlerinin meridyenlerini açmak için yapıyorlardı. Kahvaltıda amazon bitkileri yiyip adaçayı sabunları ile yıkanan insanlardı bunlar (2010, s. 256).

Ömer, Gail'in yönlendirmesiyle her ne kadar arayışlarının sonucu bu yapı içine girmiş olsa da fark ettiği çarpıklıkları kendi yaşam tarzı açısından anlamsız bulup “durulmak ve huzur bulma”yı yadırgar.

Ömer Türk bir öğrencidir ve Türkiye'deki modern, eğitilmiş seküler kesimi temsil eder. Reiki terapisinden önce din ya da dinsellikle son derece mesafeli, dinlediği müzik parçaları ile anlam dünyasını şekillendiren biridir. “*Ellerini birleştir, sırtını dikleştir.*” ya da “*Hayatın yüklerini bırak akıp gitsinler.*” tarzından emirler ve tütsüler aracılığı ile Gail, Ömer'in Reiki'ye uyum sağlamasını ister. Ömer aslında “*midesi kanlı bir isyanla başkaldırıp ödünü koparmasa*” bu terapilere katılmayacaktır (2010, s. 257). Arayışın ve yeni dinsel tecrübelerin önemli sebeplerinden biri ölüm korkusu, diğer bir deyişle varoluşsal güvenlik endişesidir. Bu hikâyede müzik parçaları Ömer için gerekli sebepler arasındadır. Dini dönüşüm için yeter sebep ise sağlık problemidir. Trajik sağlık sorunları yaşayan bireylerin kalıp düşünce yargılarını terk ettiği bilinen bir gerçektir.

Ömer için “*Bu inanç meselesiydi madem, inanmayı öğrenmeliydi.*” diyen yazar, dinsel tecrübe aşamalarından kuluçka devresinin sona erdiğine işaret eder. Kendi başına meditasyon yapıp transa geçmesi onun yeni aşamaya geçtiğini gösterecektir. Ömer bağdaş kurup ellerini bileklerine çaprazlar; gözlerini kapatıp, öylece bekler ve Reikinin muhteşem enerjisinin bedenini teslim almasını bekler. Gail'in yazılı olarak verdiği talimatları uygulamaya çalışan Ömer, doğa seslerinden oluşan müzik yerine kendi bildiği müziği dinleyince transa girmeyi başarır. Korkularıyla yüzleşir. Alegre yüksek sesli müzikten rahatsız olup Ömer'in odasına girdiğinde, onu yatağının üzerinde uzun

bacakları lotus duruşunda, omuzları titreye titreye ağıyor vaziyette bulur. Bu durum Ömer'in mistik Uzakdoğu fenomenine dair bir dinsel tecrübe yaşadığını gösterir (Şafak, 2010). Dikkate değer bir başka husus müziğin dini tecrübeyi kolaylaştırıcı etkisidir. Yazar romanın birçok yerinde Ömer'in zamanı saatle değil kulaklığındaki müzik parçaları ile ölçecek kadar müzikle ilgili olduğunu anlatır. Bu yolla hiç saat kullanmayan Ömer'e umarsız, kalender bir mizaç kazandırılır. Şahin'in Cloud'dan aktardığına göre, müzik başlı başına dinsel bir aktivite olabilir. Bazı müzisyenlerin kendileri de müziklerinin mistik ve/veya dini olduğunu açıkça ifade ederler. Örneğin Sting, USA Today'e verdiği bir röportajda *“Benim dinim müziktir, ilk ilhamımı 11 yaşında ilk kez Beatles dinlediğimden aldım”* der (2011, s. 22).

Araf romanında Asya kaynaklı mistik öğretilerin piyasa şekline ciddi eleştiriler de bulunmaktadır. Yazar bu eleştirel bakışta Ömer karakterini kendine perde yapar:

“Bir de liderler vardır. Bütün bu tekniklerin kendini-iyileştirmeye, kendini doğurmaya, kendini-dönüştürmeye, kendini güçlendirmeye yaradıkları iddia edildiği halde insanın kendini başka birine, ruhani öğretmene teslim etmesiyle son bulmaları ironikti” Doğu mistisizminin piyasa yönüne ve vaat edildiği bireysel sonucu doğurmak yerine bir ruhani kişiye bağlanmakla son bulduğuna dair iki önemli eleştiri metinden okunmaktadır. El ilanlarında egzotik doğuya yapılan ziyaretlerden bahsedilmektedir.

İddia edildiği üzere bu gezilerde “Ben kimim?”, “Evrendeki yerim ne?” ve “Bana ne olacak?” temel sorularına cevap bulunduğu yazılıyordu. “...oraya cevabı olmadığından emin olduğunuz sorularla gidip sorularınızı anlamsızlaştıran cevaplarla geri dönüyordunuz.” şeklinde yazarın sorgulayıcı rasyonel tavrı ile karşılaşır okuyucu. *“Rüzgârın Efendisi Marla diye bir kadın vardı, bir de Ağrı Kesici Betty, Gecelerin Prensesi, Siyah Gül ve Gizemkuyusu Abby. Ömer bu ruhani öğretmenlerin kendilerine seçtikleri isimlerin heavy metal şarkı adlarına benzediğini fark etmiş ama bunu neye yoracağını bilememişti* (2010, s. 255).

Araf romanının üç kişilik öğrenci evinde gözleri iyi görmeyen ama koklama yeteneği çok iyi olan Piyu'nun köpeği Arroz mistik âleme dair yetenekleri olan bir canlı olarak anlatılır. Arroz'un geceleri uyumadığı söylenir ve yaşamın başka boyutlarına vakıf olduğuna dair bir ima cümlesi dikkati çeker: *“Bütün gece evde devriye geziyor, dalgın dalgın pencerelerden dışarı bakıyor; ulaşabildiği yenebilir her şeyi yiyor, saatlerce durup derin uykudaki ev sakinlerini seyrediyor, bedenleri buraya çakılı kalmışken kendilerinin nereye gittiğini koklamaya çalışıyordu.”* (Şafak, 2010). Böylece yazar aynı zamanda insan ruhuna uykuda iken ne olduğuna dair temel bir metafizik problematiğe değinmiştir.

Yazarın Uzakdoğu mistik yaşamlarını iyi etüt ettiği ve bunu başarılı şekilde esere aktardığı kullandığı sembolik dilden anlaşılmaktadır. Örneğin Alegre'nin teyzelerinden aldığı çelişkili kültürel benlik, yingyang sembolü ile açıklanır (2010). Buda'nın öğretilerinin kitap için ne denli önemli bir referans ve anlam kaynağı olduğunu bilmek için Amerika'da gündelik hayatın zorluklarının bahsedildiği bir pasajın ardından verilen şu örnek dikkat çekicidir: *"Buda'nın temel öğretileri dünya çapındaki yabancıların sorunları için de geçerli olsa gerek. Zira burada da Buda'nın dediği gibi 'en basiti başarmaktır en zor olan.'"* (Şafak, 2010).

Romandaki mistik Tanrı inancı tanımlanacaksa, Gail ile Abed'in diyalogu açıklayıcı olacaktır. Gail, Abed'e cehennem bahsini sorar. Abed onu dinsiz, hatta inançsız tanıdığı için tepkisel yaklaşır. *"Yaradılışın gizemiyle, öte dünyayla ilgili birisi"*nin neden Tanrı'ya inanmadığını sorar. Gail'in cevabı mistik Tanrı inancını felsefeye yaklaştırır: *"Ama ben Tanrı'ya inanıyorum! Tanrı'nın merkezi her yerde, çeperi hiçbir yerde olan bir çember teşkil ettiğine inanıyorum, çok çok eskiden bir simyacı filozofun dediği gibi."* (2010, s. 324).

Araf romanında falcılık fenomenine eş değer bir tarzda çevredeki eşyalardan, insanlardan, renklerden günlük yaşama ve insan yazgısına ilişkin anlamlar çıkarılır. Romanın mistik arayış yönelimli kadın karakteri Gail, içine kapanık, dengesiz bir ruhsal seyre sahiptir. Yaşamının nihai anlamına dair alametler aramak, bulduğu alametleri okuyup yorumlamak paranormal bir durum olarak birkaç örnekte gösterilebilir:

"(Dilenci) Kadın bazen yoldan geçenleri, ama sadece kendi seçtiklerini durduruyor ve her zaman aynı cümleyi sarfediyordu: 'İsa bana fazladan bir dolarınız olduğunu söyledi...' Bunun dışında hemen hemen hiç konuşmazdı kimseyle." Yazarın Gail ile dilenci kadın arasında ruhsal bir yakınlık kurduğunu şu cümlelerden anlıyoruz. *"...evsiz kadın bir kez bile başını çevirip dükkânının içine bakmadığı halde, onun her gün buradan geçerken çaktırmadan kendisine, ruhunun ta derinliklerine baktığını düşünmekten kendini alamıyordu Gail."* (Şafak, 2010). Eşyalara dair örnekler vermek gerekir ise Gail, çayının üzerinde yüzen bir nane çöpünü seyrederek ve nanenin saat yönünün tersine yüzdüğünü fark eder. Bunu iyi bir işaret olarak görür. Başka bir örnekte Gail, Ömer ile konuşurken bir bankta unutulmuş eldivenler dikkatini çeker. Eldivenlerin şeklinden bir alamet çıkarır hayırlı bir şeyler yaşayacağına hükmeder.

Araf romanı mistisizm konusunun daha fazla işlendiği fakat Aşk romanına göre sıra dışı karakterlerin az görüldüğü bir romandır. Başına musallat olan bir cinle uğraşmak zorunda kalan Faslı öğrenci Abed sayılmazsa romanın tek mistik karakteri Gail'dir

denilebilir. Gail'in obsesif kompulsif bozukluk olarak intihar düşüncesinde takılı kaldığı anlardan biri buna örnek gösterilebilir. Bir film sahnesini andırır şekilde tuhaflıklar yaşayan Gail, beklediği anın geldiğini düşünür:

Topaz rengi arabanın içinde olanları kendi penceresinden seyreden Gail bir iki saniye tekinsiz bir hisle, baktığı kızın aslında kendisi olduğu ve tam şu anda geçmişi ile şimdisinin birbirine paralel hareket ettiği ama benzer şekilde tıkanık bir yolda takılıp kaldığı hissiyle ürperdi (2010, s. 380).

Burada yazarın metinler arasılık yöntemiyle postmodern dönemde rağbet gören gizemli Hollywood filmlerinden esinlediği söylenebilir.¹⁰

Araf romanını psikolojik çözülmenin romanı olarak vasıflandırabiliriz. Romanın son bölümünde kahramanların hepsinin kutsal kozmoslarına darbe aldığı ya da kurdukları yaşam dengesinin trajik şekilde sarsıldığı görülür. Bunlardan biri de acılarla dolu sevgilisi tarafından terk edilen Piyu'dur:

Alegre'ye karşı ne kusur işlediğini bilemeyen Piyu, kalbi ümitsizlikle sızlayarak odasına dua etmeye çıktı." Duasının ortasında gaipten bir ses duyar. "El Salve'nin ortasında birden içi titredi. Korku dolu bir kalp atışı ve "Koş seni terk ediyor" diye bir ses duyduğuna yemin edebilirdi. (2010, s. 383).

Alıntılanan bu dini tecrübe İsevilik'in Katolik ve Ortadoks mezheplerinde yaygın olan dini hikâyeleri çağrıştırır.¹¹

Aşk romanında 40 sayısının da mistik bir değeri vardır. Ella'nın kitap okuyarak yaşadığı dini değişim onun kırkıncı doğum gününe denk gelir. Yazar Aziz Zahara'nın sözleri ile 40 sayısının gizemine vurgu yapar. "*Hazreti İsa kırk gün kırk gece çölde çile çekti. Hazreti Muhammed peygamberlik çağrısını kırk yaşında işitti. Buda ıhlamur ağacının altında kırk gün tefekküre daldı.*" (2009, s. 151). Roman boyunca aralara serpiştirilen ve sayıca kırka varan ahlaki ilkeler sayılır. Bu kurallar temel olarak aşk için düşülen yolda aşkı mutlaklaştırır. "*Gönlü geniş ve ruhu gezgin sufi meşreplilerin kırk kuralı*" olarak adlandırılan kurallar yer yer kişisel gelişim düsturlarını çağrıştırır:

Beşinci Kural: Aklın kimyası ile aşkın kimyası başkadır. Akıl temkinlidir. Korka korka atar adımlarını. "Aman sakın kendini" diye tembihler. Hâlbuki aşk öyle mi? Onun tek dediği: "Bırak kendini, ko gitsin!" "Akıl kolay kolay yıkılmaz. Aşk ise kendini yıpratır, harap düşer. Hâlbuki hazineler ve defineler yıkıntılar arasında olur. Ne varsa harap bir kalpte var!"(2009, s. 95).

¹⁰Son dönemde Hollywood prodüksiyonlarının genç izleyici arasında da popülerlik kazanan sıra dışı tecrübe anlatılarına örnekler için bkz: "Son Durak", "Kelebek Etkisi"

¹¹ Bu Hristiyanlık anlatılarından etkilenen Rus yazar Tolstoy'un "İçimizdeki Şeytan" adlı kitabına bakılabilir.

2.6.2. Bireysel Dinin Özgeciliği

Özgecilik Türkçenin bir diğer güzel kelimesi diğerkâmlık ile anlatılabilecek, kendi varlık gereksinimlerini aşmış diğer insanların ve hatta tüm mevcudatın varlığının farkında olarak kendini aşma durumudur. Elif Şafak'ın diğer eserlerinde olduğu gibi ele alınan üç romanında da toplum dışına itilmişleri, fakirleri, düşkünleri, hastaları gözetken bir maneviyat anlayışı vardır. *Havva'nın Üç Kızı* romanında yazar, Profesör Azur'un düşünceleri aracılığıyla özgeciliğin ön koşulu olarak özgürlüğü belirler: “özgürlük yoksa aşk da yok. Özgür olmanın ise tek yolu var: Alışıp kanıksadığımız, kolayımıza gelen Ben'i terk edebilmek! Göze alabilir misin?” (2016, s. 179). Kendi önceliklerini aşmaktan, âlemşümül bir benliğe ermekten, süper egodan bahsedilmektedir. Özgürlüğün özgeciliğe çıktığı bir yol tarif edilir. Romanın başka bir yerinde Peri, 1980 darbesi ile mahpus olan insanların acılarını yüreğinde hisseder (2016, s. 145).

Aşk romanında Şems'in bencil dindarlığa karşı özgeci maneviyat duruşunu şu sözler gösterir: “*Sufiyem canım pahasına savunurum canı; yeminimdir karıncaya dahi kıyamam. Kuş görsem Süleyman gelir aklıma, balık görsem Yunus. Kollamaktır vazifem, yaşatmaktır.*” (2009, s. 52). Yine Mevlâna ile beraber namaz kılar dua ederlerken özgeci istekte bulunur. “*Namaz sonrası dua ederken sadece kendimiz için değil, bütün insanlık için güzellikler diledik.*” (2009, s. 255).

Araf romanının kendi arzuları için yaşamaktan çok başkalarını düşünen karakteri hispanik kökenli Allegre'dir. O, başkaları için yemek yapmayı ve yemek yedirmeyi hayat felsefesine dönüştürmüş biridir. Ruhunu altüst eden sıkıntılardan bu özgeci davranışı ile kurtulur.

“*Ruhunun inşaatı dur durak bilmeden devam ederken ona gerçekten faydası dokunan bir şey vardı: başkalarını beslemenin zevki. Kate'in Çorba Evi'ndeki evsizleri beslemekten memnundu, lastias, yani teyzeler ve halalar için sık sık yemek yapardı, Piyu'yu doyurmayı her şeyden çok severdi, tabii daima aç olan ev arkadaşları ve elbette Arroz vardı bir de.*” (2010, s. 135).

2.6.3. Doğa Üstü Varlıklar

Havva'nın Üç Kızı romanında diğer romanlara göre daha az paranormal anlatıya rastlanmıştır. Romanın akışına merak unsuru katan ve başkişiyi diğer kişilerden ayırma-öne çıkarma işlevi gören bir hayalet karakter, romanda kritik anlarda Peri'nin gözüne görünür ve böylelikle öte dünya ile bir bağlantı kurulmuş olur:

İşte tam o sırada gözünün ucu ile bir gölge gördü geride. Yumuşacık, ipek gibi, meleksi süzülüyordu havada. Hemen tanıdı Peri. ‘Sisin içindeki bebek’ti bu... gerçek bir bebeğe benziyordu ama değildi. Belki bir cin, belki bir hayalet yahut

bir halüsinasyon. Gerilmiş, korkularla dolu hayal gücünün bir ürünü de olabilirdi tabii – gerçi bu onu ilk görüşü değildi (2016, s. 59).

Peri'nin dumanlar içinde gördüğü bu bebek dört yaşında boğazına takılan erik yüzünden boğularak ölen ikiz kardeşinden başkası değildir ve yazarın saydığı ihtimallerden en çok “gerilmiş, korkularla dolu hayal gücünün bir ürünü” olmaya yakındır. Bu hayalet, okuyuculara metinlerarasılık kuramına örnek olarak, sihirli lambadan dumanlar içinde çıkan ve dilekleri gerçekleştiren Alaaddin'in cinine çağrışım yaptırır. Onun kurtarıcı özelliği Peri'nin başından geçen tehlike ve bunalım anlarında ortaya çıkıp onu çoğunlukla “sözsüz-sessiz” şekilde uyarmasıdır. Çocukluğunda yavru kediler gösterme bahanesiyle kendisini takip etmesini isteyen berduştan ve eserin ilk sayfalarında rastlanan bali müptelası hırsızdan onun sayesinde kurtulur. İntihara karar verdiğinde ise “sisin içindeki bebeği” Peri'nin karşısında tıpkı ölümlükten olduğu gibi morarırken bulur okuyucu. Fiili bir etkiden, maddi bir varlıktan söz edilmez. Bebeğin olumlu etkisi, Peri'ye sağladığı yoğun bir statik enerji olarak yorumlanabilir. Bu durumu anoloji yoluyla, Tarikatta müritlerin sıkıntılı anlarında şeyhini yanında hissetmesi ve ondan himmet istemesine, böylece manevi bir güç kazanmasına benzetmek de mümkündür.

Hikâyedeki bebek hayalet kurgusu, eserin gizem kazanması ve elbette okuyucu merakını kamçılama yönüyle işlevseldir. Bu konuya Freud'un psikoanalitik yaklaşımıyla bilinçaltının bir oyunu olarak bakılabilir. Zira Peri küçük bir çocukken ikiz kardeşin boğularak ölümüne tanık olur. Kardeşine yeşil eriği peri vermiştir. Erik onun boğazına durup soluğunu kestiğinde çocuk makul hiçbir şey yapmamış adeta donakalıp onun ölmesini izlemiştir. Annesi de yardım çağırmadığı için onu suçlayacaktır. Bebeğin ölümünden sonra baba tam anlamıyla alkol müptelası olacak, Selma ise sofı dindarlığı tecrübe edip bir tarikat şeyhine bağlanacaktır. Aynı uyarıcı, aynı ailenin fertleri arasında farklı tepkiler doğurmaktadır. Peri'de ise hadise utanç, pişmanlık, keder, değersizlik hissi ile beraber obsesif bozukluğa dönüşür. O anın hatırası, ikiz kardeşinin hayaleti, sisler içinde görünüp ona eşlik etmeye başlar (2016, s. 390). Öyle görünüyor ki bastıramadığı, bilinç düzeyine çıkan bu bebek hayaleti, kendini suçlamasından ötürü Peri'nin benliğinin bir parçası olmuştur.

“Sisin içindeki bebek” babaya ilk anlatıldığında materyalizmin altın kuralı ile uyarılır: “...Gözünle görmediğin, kulağınla duymadığın, elinle dokunmadığın ve akla mantığa sığmayan hiçbir şeye asla inanma.” (2016, s. 52). Anneye anlatıldığında Peri içindeki cinin çıkarılması için üfürükçü bir hocaya götürülür ve Arapça dualar yazılı bir

kâğıt yutturulmak istenir. Peri diyalektiğin bu iki ucuna tepkisini güncesine yazdığı şu sözlerle ortaya koyar:

“Ne mutlak dindarlığa ne de mutlak akılcılığa dâhil olmak isteyenler için bir başka yaklaşım, yeni bir varoluş şekli yok mu acaba? Bir üçüncü yol mesela? Kim bilir?” Oxford Üniversitesi’ne doğru yola çıkmadan önce güncesine yazdığı bu satırlar (Şafak, 2016) onun ideolojiler dâhilinde arafta kaldığını ve entelektüel bir arayış içinde olduğunu gösterir. Peri üçüncü yolu romanın sonunda bulacaktır.

İslamiyet’te günlük hayatın pratiği dışında paranormal bir inanç olarak cinlere inanç vardır. Kuran-ı Kerim’in 72. suresinin adı da “*Cin*” olarak geçer. Modern zihniyetin rasyonel ampirik bakışına ters gelen bu inanca Elif Şafak, romanlarında sık yer verir. *Havva’nın Üç Kızı* romanında doğrudan bir cin hikayesi anlatılmasa da “*sis içindeki bebek*” metaforundan dolayı cinlere dair malumatın kültürel bir fenomen olarak anneden kıza aktarıldığı görülür. Peri’nin annesi, halk kültüründe zenginleştirilerek farklı işlevler de kazandırılan cinlerle ilgili tafsilatlı bilgiler aktarır:

...Cin taifesi muammadır. Bazıları iyi bazıları fenadır. Kuran cinlere karşı bizi uyarır. Bir insanı ele geçirmek için yapmayacakları şey yoktur; bilhassa biz kadınlara musallat olurlar. Bizim daha dikkatli olmamız lazım.”“ ...dumansız ateşten mamul bu yaratıklar, daha Âdem ile Havva cennet bahçesinden atılmadan çok evvel gelmişlerdi buralara, yani tarihsel açıdan konuşmak gerekirse, şu fani dünya aslında cinlere aitti. Cinler uzaklarda –sarp dağlarda, dipsiz mağaralarda, çorak tarlalarda- yaşarlardı. Ama sık sık şehirlere iner, leş kokulu tuvaletlerde, loş kilerlerde, karanlık mahzenlerde takılırlardı. Ortalıkta istedikleri gibi dolaştıkları için dikkatli olmak gerekiyordu (2016, s. 72).

İnsanın merakını celbeden onu arayışa iten bir unsur olarak gizemcilik cin anlatılarında mevcuttur. İnsan muhayyilesinin tasvirini yapamadığı cinler ve onlara dair sıra dışı anlatıların kültürümüzde karşılığı olduğu modern, eğitimli, seküler bireyler tarafından dahi şüphe ile yaklaşılacakla beraber itibar edildiği anlaşılmaktadır.

Aşk adlı romanda Mevlâna’nın karısı Kerra’nın ağzından halk inanışında yeri olduğu söylenen bir cin anlatılır. Mevlâna gibi öncü bir şahsiyetin kitaplığında, kitaplarını bu cinden korumak için tedbir alıyor oluşu, kurgusal da olsa Müslümanlardaki Mevlâna imajını deforme edici olarak görünmektedir.

“Bu yörenin inanışına göre kitaplara dadanıp sayfalarını kemirmekten zevk alan haylaz bir cin varmış. İsmi Kebikeç! İşte bu cini def etmek için her kitabın başına muhakkak bir uyarı yazmak gerekirmiş. Ya Kebikeç! Bu kitaptan uzak dur! Sana göre değil bu sayfalar! Ben de her bir kitabı sildikçe bu yazıya bakıp gülümsüyordum.” (2009, s. 214).

Mevlâna'nın evlatlık kızı Kimya ile Şems evlendirilecekken yapılan hazırlıklarda cinleri uzak tutmak için tütsü yakılır:

“Yeni evlilerin yatacağı odayı tabandan tavana donattılar. Cin taifesini uzak tutmak için tütsüler yaktılar. Onların şahı burada. Şems'ten ala cin mi olur?” Yazar bu sözleri Mevlâna'nın oğlu olan ve Şems'i rakip olarak gören Alaaddin'in iç sesinden söyler (2009, s. 273). Görüldüğü üzere hem gelenekte hem de roman kahramanlarının gözünde cinler olumsuzlanmış kötülüğün kaynağı olarak yansıtılmıştır.

Araf romanında Faslı öğrenci Abed, çocukluğundan beri rüyalarına giren bir kadının verdiği rahatsızlıktan mustarıptır. Zehra Abed'e hamileyken kendilerine musallat olan bir cindir bu. Rüyasına bir kadın kılığında giren cin, eskiden olduğu gibi her gece görünmeye başlamıştır. Çoğu geceler uykusuz, gergin, tetiktedir Abed. Kadının ziyaretleri her gece bir bölümünü seyretmeye mecbur tutulduğu bir korku filmine dönüşmüştür. Uykusundan kan ter içinde uyanır ve gün ağarana kadar da uyumaz (Şafak, Araf, 2010). Abed'in psikolojisini etkileyen bu paranormal durum, Türk halk kültüründeki “*alkarısı-karabasan*” olarak anılan bu ruhsal tecrübe (Ozan, 2015) metinde şu şekilde tasvir edilir:

Ölgün beyaz yüzünde kömür gibi iki göz parlıyordu, bir kardanadamın donuk bakışı gibi, gözleri iki karanlık, dipsiz deliğe gömülmüştü. Abed panikle uyandı. Ne var ki bu sefer rüyasındaki kadını göğsünde oturur buldu. Daha yakındı, daha amansız. Rüyadan, ne menem bir gerçeklikse bu gerçekliğe ışınlanırken müthiş küçülmüş, oyuncak bebek boyutuna inmişti. Korkutucu, uğursuz bir Barbie, sıkıştırılmış dehşet... annesini, birini, herhangi birini çağırmak için ağzını açtı ama sadece bir soluk çıkabildi ağzından. Kadın onu hareketsiz, sessiz, neredeyse baygın tutuyordu, göğsünü eziyordu... Abed bir daha bağırırmaya çalıştı... (2010, s. 214).

Yazarın cinlere ilişkin anlatımı muhtemeldir ki anneannesinin aktardığı geleneksel anlatımlardan beslenmiştir. Gelenekte “*Onlarla ne kadar ilgilenirsen onlar da senle o kadar ilgilenir*” şeklinde yaygın bir inanç olduğu romanda şu şekilde yer bulur:

Ama dumansız ateşten yaratılanlar, adlı adınca ‘cin’ diye bilinenler için durum böyle değildir, onların sizinle kuracağı münasebet önceden tanınmalarına bağlıdır. Diplomasinin temel kuralları insan-cin ilişkileri için de geçerlidir aslında: Burada ötekinin varlığının ayrı bir mevcudiyet olarak tanınması iki taraf arasındaki ilişkilerin gelişmesi için elzemdır (2010, s. 215).

Cinlere dair bu zenginleştirilmiş anlatının meşruiyet problemi yoktur. Romanda kaynak olarak tüm Müslümanların itibar ettiği kutsal kitap Kuran zikredilir ve fantastik edebiyatın muhayyileye özgü unsurları ardı sıra gelir. Dikkat çeken husus cinlerin kişileştirilmesi, tıpkı insanlar gibi romantik hayatlar yaşayabilmesidir:

“Bazıları adildir” der Kuran, “bazıları başka türlü”. Aslında içinde kem olsa da erdemli izlenimi vermeye muktedirdir her cin. Daha da beteri zamanla taraf değiştirebilmeleridir. Başta erdemliyen sonradan kem olabilirler ya da tam aksi. Üstüne üstlük tıpkı insanların dünyasında olduğu gibi cinlerin dünyasında da belirleyici etken cinsiyettir. Dişi cinlerin erkeklerden daha kaprisli dolayısıyla da daha değişken olduğu söylenir. Hayran olunmak, iltifat görmek, el üstünde tutulmak isterler. Bunu gerektiği adabıyla yapmayı başaramayanlar dişi cinlerin öfkesini çekerler üstlerine, öte yandan bunu gerektiği gibi adabıyla yapanlar da dişi cinlerin aşklarının nesnesi olabilirler ki uzun vadede hangisinin daha kötü olabileceğini kestirmek zordur... Cinler belirsizlikle maluldür... İnsanlar da belirsizlikten duydukları korkuyla (2010, s. 216).

Elif Şafak her kitabında cinlere ilişkin geniş bir malumatla çıkar okurun karşısına. Yazar cinleri kişileştirerek hem muğlaklığı gidermekte hem de hikâyeyi okuyucunun özel alanına yakınlılaştırarak merak hissini kamçılar. Yazar cinleri kişileştirerek hem muğlaklığı gidermekte hem de hikâyeyi okuyucunun özel alanına yakınlılaştırarak merak hissini kamçılar.

“Hamileliğin bu kadar erken bir döneminde olmasa evde yalnız bırakılmazdı. Ne de olsa gebe kadınlar cinlerin, özellikle de dişi cinlerin en gözde avları arasındadır ve asla yalnız bırakılmamalıdır.” (2010, s. 217). Yazar Faslı öğrenci Abed ve annesi Zehra ile ilgili anlatacağı hikâyenin zeminini bu sözlerle oluşturur. Beslendiği kaynak yine gelenektir: Zehra Abed’e hamiledir, mutfakta reçel kaynatmakta iken kapı çalınır. Kapıyı açan Zehra, kapıda yiyecek isteyen bir dilenci kadın görür. Zehra kadının ağzının olduğu yerde koyu kırmızı bir boşluk olduğunu görünce korkudan kapıyı kadının yüzüne kapatır. *“Abed onun ya korkunç bir kaza ya da cüzam gibi ölümcül bir hastalık geçirdiğini tahmin ediyordu. Sebep her neyse kadının ağzını koparıp atmıştı.”* Zehra bu olayı aklından çıkarır doğuma kadar. Ta ki Abed göbeğinde belirgin bir şekilde ağza benzeyen koyu kırmızı bir lekeyle doğana dek. Anne, o dilencinin aslında cin olduğuna inanmaktadır ve cin, bir dilim ekmekten mahrum bırakıldığından beri Abed’e musallat olmuştur. Bu sebepten oğlunun tehlikede olduğunu düşünür. Zehra şimdiye kadar cinin zarar verememesini verdiklere sadakalara, kestiklere kurbanlara bağlar. Bunlar cinin gücünü zayıflatmış, yani onu gençleştirmiştir. Çünkü inanışa göre cinlerin tehlikesi yaşlandıkça artar. Tasadduk etmekte geciktikleri için dişi cin anbean yaşlanmış ve gücü artınca da Abed’in rüyalarını ele geçirmeye başlamıştır (2010, s. 219-220). Sadakanın belaları def edeceği inancı bir sadaka aritmetiğine dönüştürülür ve bu sıra dışı anlatı fantastik bir film sürekliliği kazanır romanın seyri içinde. Yazar kutsal alan ile seküler yaşamı birbirine sosyal bir fenomen olan sadaka marifetiyle bağlar. İnsanlar muhtaçlara yardım etmeyi öte dünyada başlarına gelecek olanı iyileştirmek adına araçsallaştırırlar: *“Sadaka aritmetiği, aklın, salt aklın kılavuzluğunu tanıyanlar bu rakamsız matematiği anlamakta zorluk çekseler de öte dünyayla uzlaşmada artılarla eksilerin hesaplanıp denkleşmesi elzemdir. Hayattan*

olumlu bir gelişme bekleyebilmek için denklemini dengelemek, karşılığında bir şeyler vermek gerekir.” (2010, s. 221).

2.6.4. Fal, Büyü ve Medyumluk

Postmodern dönemde dinin yerini alan dinseliliklere verilecek diğer bir örnek kökeni Şamanizm ve Totemizme kadar indirilebilecek fal ve medyumluk fenomenleridir. Kurumsal dinlerden uzaklaşan insanların maneviyat yönelimli piyasa pratikleri ile anlam ihtiyaçlarını doyurdıkları, gelecekte ne olacağına dair endişelerini azalttıkları görülür. Modern, eğitilmiş, seküler insanın arayış yönelimine geçici bir çözüm, bir ara form olarak falcılık ve medyumluk en bariz şekilde Havva'nın Üç Kızı romanında tartışılır ve bu trendin sebepleri de işaret edilir:

“Son zamanlarda toplumda medyum ve falcı merakı iyice artmış gibi geliyordu Peri'ye. İstikrardan ziyade belirsizliğin kaide olduğu bir ülkede, kehanet ve tahminlere düşkünlük tesadüf değildi belki de... Kronik politik gerginlik ortamında ve kurumsal şeffaflık yokluğunda, kristal kürelerine bakıp kehanette bulunan bu kişiler – ister gerçek ister sahte olsunlar- muğlâklığı netliğe çeviriyorlardı, tıpkı simyacılar gibi. Bir nevi sosyal ihtiyacı karşılıyorlardı.” (2016, s. 79).

Pasajda yazar sosyolojik bir tespitte bulunmaktadır. Modern kentlerde yaşayan teknolojiye bağımlı modern Türk insanı zihni bir muğlâklık yaşamaktadır. Bireyin bu karmaşayı netliğe kavuşturmak ve tabiatına uygun hale getirmek istemesi sosyal bir ihtiyacı doğurur. Başkasına danışmak, sorularını ve sorunlarını azaltmak için dindarların din adamına başvurma gibi; seküler kesim de fal, burç ve medyumlarla ihtiyacını gidermektedir. Şahin'in Warner'den aktardığına göre yine aynı şekilde modern kentlerde oldukça lüks ortamlarda boy gösteren mistik, ezoterik, ruhsal terapi ve pratikler uygulayan işletmelerin sayısı gittikçe artmaktadır. Bunlar İslam'daki tasavvuf gibi belirli bir dine ait mistik öğretiler ve kurumlar olmaktan ziyade, bütün insanlığa hitap eden boş zaman aktiviteleri gibidirler. İnsanlar belirli bir dine bağlanmaktansa otonom bir şekilde yeni ruhsallıkların sunduğu alakart menüden istediklerini alırlar (Şahin, 2011, s. 21). Romandaki iş adamı, hisse senedi almadan önce medyumlara danışan borsa simsarlarından bahseder. Mesela nazar boncuğu, her toplum kesiminin itibar ettiği bir inanç göstergesidir. Peri'nin kocası Adnan, malikâneye üst üste yaşanan talihsiz olaylar nedeniyle nazar boncuğu asılmasını tavsiye etmiştir.

Aşk romanında gizil güçleri olan bir süper karakter olarak Şems'in İslam dini tarafından yasaklanan ve ayette ‘şeytan işi bir pislik’ diye anlatılan (Maide 5/90) fala

baktığını görüyoruz. Şems için yazarın biçtiği kurgusal rol, insanların ellerinden geleceği değil geçmiş okumasıdır. Metinden alıntılanan epizot Şems'in monologudur:

“Gel, el falına bakayım.” Hancıya doğru yürüdüm, kor alevler saçan gözbebeklerinden ayırmadan gözlerimi. İstemsizce, güvensizce irkildiyse de, sağ elini elime alıp avucunu açtığımda bana karşı koymadı. Falcı, büyücü kısmı insanların ellerinden geleceği okuduğunu iddia eder. Ben ise sadece geçmiş okurum. İnsanın geçtiği, geçip de bir türlü geride bırakamadığı yolları...

... “Sevdiğin bir kişiyi kaybetmişsin” dedim. Bu sefer hancının sol avcunu elime aldım.

... “Bir değil, iki kişi kaybetmişsin” diye düzelttim. “Karın ilk çocuğunuza hamileymiş o zamanlar.”

... “Biliyorum ki teselli olmayacak ama söylemem gereken bir şey var” dedim yavaşça. “Karını öldüren ne yangındı, ne duman. Tavandaki tahta kalaslardan birisi üstüne düştü. Hemen o an, yani hiç acı çekmeden can verdi. Sense hep korkunç acılar çektiğini vehmetmiştin. Öyle olmadı.” (2009, s. 53-54).

İnsanlar, belli kodlarla yapılandırdıkları ve belli bir şemaya yerleştirdikleri kişi ve olayların zihinsel forma uymadığı durumlarda kendi gerçekliklerine göre açıklamaya yönelirler ve *“olsa olsa büyüdür bu”* tepkisini verirler. *Araf* romanında Abed, Gail'in Ömer'i normal olmayan yollardan kendisine bağladığından şüphelenmektedir. Böylece büyücülerin ipler bağlayarak insanların kaderlerini bağlayabileceğine dair batıl inanışa gönderme yapılır: *“Senden bir ip falan düğümlemeni istedi mi? Şimdiye kadar istemediyse bundan sonra dikkatli ol, eğer senden bir şey bağlamanı, düğümlemeni falan isterse sakın yapma!” şeklinde tepki gösterir.* (2010, s. 258).

2.6.5. Bir Süper Kahraman: Şems

Aşk romanında Şems'in kurgusal dünyanın imkânı içerisinde sahip olduğu olağanüstü özellikleri dikkat çeker. Mevlâna'yı dönüştüren, ona aşkı öğreten kimsenin normal standartlarda birisi olması sıradan bir durum meydana getirir zira. Okuyucuya bu sıra dışı dinsel dönüşümün, sıra dışı bir karakter marifetiyle mümkün olabileceği anlatılmak istenir. Elif Şafak bu sıra dışı özellik anlatımı, tarikat literatüründe yer alan kutsal bir anlayış derinliğini haiz, nadir bulunan bir rehber anlamında *“Gavs”* kavramını çağrıştırmaktadır: *“Şems'in Allah vergisi insanüstü yetenekleri vardı. Duvarların, kapıların ötesini görebiliyor, dilediğinde kendini görünmez yapabiliyordu.”* (2009, s. 267).

Romanda ilahlaştırılan özellikleri ile Şems bir süper kahraman olarak tasvir edilir. Bu durumu yazar, Şems'in kendi ağzından hikâyesini anlattığı çok sayıdaki paragrafta dışa vurur:

Çocukluğumdan beri öteki âleme ziyaretlerde bulunur, keşifler yapar, gaipten sesler işitirim. Rab ile konuşurum. O da bana karşılık verir. Anlatır, açıklar. Gün olur, bir fısıltı kadar hafifler, arşın yedinci katına süzülürüm. Sonra ağırlaşarak arzın en derin çukurlarına iner; meşelerin, kestane ağaçlarının, kayınların altına gömülü kayaların sırlandığı toprağa sızarım. Kâh orada kâh buradayım. Kendimi O'nda yok ettiğimden beri, ölmeden evvel öleli, başlangıçsız ve sonsuzum (2009, s. 62).

Bu ifadelerde başlangıçsız ve sonsuz olma durumu ancak Tanrı ağzıyla söylendiğinde normal karşılanabilir. Esasında tasavvufta fenafillah mertebesine erdikten sonra devri tamamlayamayıp orada takılı kalan meczuplara has, Hallacvârî bir söylemdir bu.

Bir şehre varmadan önce hiç şaşmadan tekrarladığım kadim bir âdetim var: Şehrin kapılarından geçmezden evvel bir müddet durur ve oradaki tüm velileri selâmlarım içimden. İster ölü olsun ister diri, ister meşhur olsun ister meçhul, o şehirde yaşamış ya da yaşamakta olan tüm velilere bir selâm yollarım önden. Destur isterim onlardan. Bunca senedir hiçbir şehir, kasaba yahut köy yok ki velilerinden destur almadan ayak basmış olayım. Varacağım yerde ağırlıklı olarak Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler yahut Mecusîler ikamet etsin, hiç fark etmez. Her yerde muhakkak bir veli vardır ve onlar, dinî, cemî ve cîsmânî farklılıklardan öteye geçmiştir. Veli dediğin tüm beşerin rehberidir (2009, s. 132).

Yukarıdaki paragrafta dikkat çeken iki önemli husustan ilki Şems'in ölü ya da diri tüm velilerle telepatik bağ kurabildiği, üstelik bunun “kadim” bir âdeti olduğudur. Kadim sözcüğü çok eski zamanlar anlamına gelir ki, Şems'i insani doğallıktan uzaklaştırır ve ona mistik bir hava katar. İkinci husus yazarın dünya görüşünü yansıtan dinler arasılığıdır. Bu pasajın devamında Şems'in yalnız insan ruhları ile değil rüzgâr gibi cansız varlıklarla da kontak kurabilmesi söz konusudur. Konya şehrine geldiğinde velilerinden destur almak ister. Fakat cevap gelmez. Zira yazar bu iyi ruhların Şems'in başına gelecek fenalığın veya sebep olacağı kederlerin farkında olduklarını hissettirir. Sonra rüzgâr animik inanca uygun şekilde şahsileştirilerek sesi taşıyan elçiye dönüşür. Kelimeleri dört bir yana taşısın diye rüzgâra seslenir ve “*Ey Konya'nın velileri, neden destur vermezsiniz bu yolcuya?*” der (Şafak, 2009).

Karalar giyinen derviş Şems, Mevlâna'nın karşısına geçip kollarını açar. Önce at ürker, arka ayaklarını üzerine şaha kalkar. “*Tam o anda derviş gözlerini atıma odaklayıp yaklaştı ve atımın kulağına bir şeyler fısıldadı. Anında at duruldu, sakinleşti; burun deliklerini geniş geniş açarak solumaya başladı. Etrafını saran kalabalık gözlerinin önünde cereyan eden hadiseyi nefesini tutarak izlemişti.*” Halk ise itibar ettiği bir âlimin çevresinde olup bitenleri kendi kültürel birikimine göre değerlendirir. Açıklayamadığı bu

durumu büyü sözcüğü ile açıklama yoluna gider. Halka göre derviş ata büyü yapmıştır ve aslında o derviş değil büyücüdür (2009, s. 199).

Şems'in zamansız ve mekânsız olduğu iddiası ile Aziz Zahara'nın Fas'ta tekkede yaşadıkları örtüşmektedir. Zahara şeyh ile konuşurken Şems'in ruhunun da onlarla olduğunu ima eder. Hatta nefes gibi bedene özgü bir öğeyle bu iddia kuvvetlendirilir: *"Baba Samed'in Şems'i ilk defa anlattığı akşam oda da bizden başka biri daha vardı. Cismani olmayan bir beden, füsunkâr bir ışık huzmesi... birinin nefes alış verişini duydum, duvarda bir gölge seçtim."* (2009, s. 209). Yazar romanın sonunda Şems'in cismani bedenini adeta buharlaştırıp mistik bir varlığa dönüştürür. Katiller tarafından kuyuya itilir. Onun suya düşme sesini beklerler. Ama o ses gelmez (2009, s. 398). Yazar Yunus Emre'nin *"âşıklar ölmez"* sözünü onu sır ederek somutlaştırmış olur.

Havva'nın Üç Kızı romanında Peri'nin *"sisler içindeki bebek"* metaforuna benzer işlevde Şems'in yanında çocukluğu boyunca hep bir koruyucu melek olduğu yazılır:

"Öteki âleme gidip gelmemi yadırgayan, keşiflerimden ürken ve bana bu konuda peşin hükümle yaklaşan ilk kişi öz babamdı. Takriben on yaşındaydım. O zamanlar koruyucu meleğimi hemen her gün görmeye başlamıştım." (2009, s. 61). Şems'e Bağdat'a gitmesi gerektiğini de bu melek söyler. Kaldığı odaya meleğin gelişi şöyle tasvir edilir:

O anda odanın ortasına ılık bir su gibi solgun bir ışık doldu. Öyle ki döşeklerde yatan yolcuların yüzlerinin maviye çaldığına kendi gözlerimle şahit oldum. Artık ter ü taze kokuyordu, hayat doluydu... Bir ilahi terennüm edercesine bir nağme çalındı kulağıma, baldan tatlı tüyden hafif.. Tanıdım onu. Çocukluğumun koruyucu meleğiydi (2009, s. 64).

Yazar Şems'in yaşadığı *"keşif"* denilen paranormal durumların kurgusal düzlemde rüya olmadığını şu sözlerle vurgulamak ister:

En sonunda Allah'tan bir daha rüya görmemeyi talep ettim. Böylece ne vakit bir alametle karşılaşsam ya da öteki âlemi keşfe çıksam, bunun bir rüya olmadığını kesinkes bilecektim. Allah razı geldi. Rüya melekesini benden çekip aldı. İşte bu yüzden asla rüya görmem (2009, s. 84-85).

Ayrıca metinde Şems'in bir mesele üzerine Allah ile mutabakat yaptığı iddiası vardır:

... "Ama ben rüya görmem" diye tekrarlardı Şems. "Allah'la mutabakatımızın parçasıdır. Çocukken kâinatın kimi sırlarının bir bir önüme serildiğine şahitlik ettim. Bunu anneme babama anlattığımda hiç hoşlarına gitmedi, hayal gördüğümü söylediler. Sırrımı arkadaşlarıma açayım dedim, onlar da 'ya hayalcinin ya yalancının tekisin' dediler. Hocalarıma danıştım ama onların tepkisi de farklı olmadı. En nihayetinde anladım ki insanoğlu fevkalade bir hâl işitti mi ona 'hayal ya da rüya' der, geçer." (Şafak, 2009).

Bu metindeki Allah ile pazarlık yapma iddiası, İslami literatürde ancak meczuplukla açıklanabilecek bir vakadır.

Şems'in sıradışı halleri romanın birçok yerinde zikredilir. Baba Zaman tekkesinde Şems'i kapı ardından gözetleyen aşçı çırağının diliyle bir kerameti şöyle aktarılır:

Bunu duyunca Şems tekrar kapıya baktı. Bakışlarını yine tâ kemiklerimde hissettim. Sanki duvarları delip geçiyor, sadece kapının ötesini değil, ruhumun en dipte ve en saklı hallerini inceliyor, benden bile gizli sırlarımı tanıyordu. Bir korku bürüdü içimi. Belki de kara büyü biliyordu. Kuran-ı Kerim'in sakınmamızı tembihlediği Babil'in iki meşhur meleği Harut ile Marut eğitmişti Tebrizli Şems'i. Ya da bir başka hüneri vardı da duvarların ötesini görebiliyordu. Her halükârda korkutuyordu beni (2009, s. 87).

Bu pasajda dini metinlerde geçen “gaybı bilen yalnız Allah'tır” düsturuna ters düşen bir durum söz konusudur. Tasavvuf'ta “Allah ile var olmak ilkesi”, Allah olmak şeklinde değiştiğini düşündürecek ifadelerdir bunlar.

Sıra dışı yeteneklere sahip Şems, el falında yalnız geçmişti gördüğü söylenirken aşağıdaki pasajda geleceği de gördüğü belirtilmiştir:

Ayakta dikilmiş sessiz sedasız onu izlerken öteki âleme çekiliverdim birden, keşfe çıktım. Mevlâna'nın bundan seneler sonraki hâlini gördüm. Daha yaşlı, daha zayıf, daha hüznünlü ama daha bir heybetli ve vakur oturacaktı gene aynı noktada, aynı bal sarısı ışığın altında. Koyu yeşil bir cüppe olacaktı omuzlarında; âlicenap bir nazarla bakacaktı etrafına ama kalbinde dinmeyen bir sızı olacaktı daima. Benim yokluğumu bir yara izi gibi üzerinde taşıyacaktı. O an iki şeyi anladım: Birincisi, Mevlâna bu evde yaşlanacak ve ömrünün son demlerini gene bu şehirde geçirecekti. Ve ikincisi, ben gittikten sonra yokluğumla açılan yara kapanmayacaktı (2009, s. 292).

Mevlâna'nın kitaplarına olan tutkusunu bilen Şems bir gün yüzlerce kitabı dışarı çıkarıp onun gözleri önünde kitapları şadırvandan akan suyun içine atar. Yazar bununla Mevlâna'yı ilimle aşk arasında seçim yapmak zorunda kalan ve aşkı seçen biri olarak gösterir. Hep ilimle meşgul olmuş âlim bir babanın evladı olan Mevlâna'nın sınıandığı anlaşılmaktadır. Karısı Kerra'nın sözleri ile olayın vahameti şöyle anlatılır: “*Vaktiyle sırf kitaplarının tozunu aldım diye beni azarlayan adam gitmiş, onun yerine tüm kütüphanesini mahveden deliyi kenardan izleyen biri gelmişti.*” Ardından Mevlâna'nın ses etmediğini gören Şems bir keramet daha gösterir: “*Cüppesinin yenini sıvadı, kollarını suya daldırdı. Ve başladı tek tek şadırvandaki kitapları çıkarmaya. Hayretten küçük dilimi yuttum, zira sudan çektiği her kitap kupkuruydu.*” (2009, s. 154).

Mevlâna'nın yanına evlatlık olarak verilmek istenen Kimya, ölü ruhlarla konuşmak gibi doğaüstü yetenekleri olan mistik bir kız çocuğudur. Bu yönüyle ilerde

evlendirileceği Şems'e benzer. Kimya, Mevlâna'ya hayatta olmayan eski karısından bahseder:

“Rahmetli eşiniz burada, yanımda. Elimi tutuyor, beni konuşmaya teşvik ediyor. Koyu kahve badem gözleri, çillenmiş yüzü, uzun sarı bir elbisesi var...” Genç kadın terliklerini işaret edince, onu da anlattım. “Terliklerinden bahsetmemi istiyor. Parlak turuncu ipekten yapma, üstünde ufacık al çiçekler işli. Çok güzeller.” Mevlâna'nın gözleri doldu. “O terlikleri Gevhere Şam'dan almıştım. Pek severdi rahmetli...” (2009, s. 220).

2.6.6. Anlam Arayışı ve Tasavvuf

Tasavvuf, kişinin dünya ile ilgisini kesmek ve nefsi yenmek suretiyle manevî kirlilerden arınarak ruhî kuvvetleri harekete geçirme ve böylece Allah'a yaklaşma, kavuşma yoludur (Kirman, 2011). Müslümanların tasavvufu sistemleştirirken Hint ve İran mistisizminden etkilendikleri iddia edilir. Aziz Zahara; Fas'ta sufilerin dergâhına vardığında Baba Samed, onun yardım teklifini kabul eder: *“Ama sen egonu şımartasın diye değil, olur da çıkacağın yolu içsel bir yolculuk olarak yaşarsın diye yardım edeceğiz... İnşallah nasip olur, sonunda şan şöhret için değil, aşk için gidersin Kâbe'ye. Kendi içindeki Kâbe'ye. Yani kalbine.”* (2009: 288) der. Kitabın tümünde çok sayıda örnekte olduğu gibi tasavvuf öğretisini yazarın kendi dünya görüşüne göre güncellediğinin anlaşıldığı bir alıntıdır bu.

Tekke'nin şeyhi yapacağı iç yolculuk sonucunda Kâbe'yi dışarıda değil, kalbinde aramasını salık verir muhatabına. Dışarıdaki Kâbe'nin gerçek âşıkların gözünde önemsizleştirildiği, en azından manevi arayışın menzili olmadığı anlatılmaktadır. Aşk mutlaklaştırılmakta, Allah'ın dışarıda değil kalplerdeki aşk ile iç içe olduğu belirtilmektedir. Şems'in iç konuşmasından bu anlaşılmaktadır. *“Yaradan'ın gökyüzünde, tepede bir yerlerde olduğunu sanırlar. Kimileri de onu Mekke'de, Medine'de arar! Ne gaflet! O tek bir yeredir ancak. Âşıkların gönüllerinde.”* (2009: 228).

Aziz Zahara'nın tasavvufu ve aşkı öğrendiği tekkedeki izlenimlerine göre insanların ruhen olgunlaşması için açıkça uyum sağlayamadıkları topluma yabancılaşmaları önerilmektedir:

İlk bakışta burada da bir nevi komün hayatı yaşanıyordu. Tüm dervişler beraberce yiyor, içiyor, aynı anda dua ediyor (namaz kastediliyor), zikir çekiyor, uyuyordu. Ama asıl beklenen herkesin yalnız kalıp, kendi içine yönelmesiydi. Sufiliğe merak salan kişi evvela kalabalık içinde yalnız kalmayı öğrenmeliydi (Aşk, 2009, s. 289).

İnsanların neden inancın peşinde koştukları, romanda Fahişe Çöl Gülü'nün sözlerindeki iki sözcükle özetlenebilir. Çocukluğundan itibaren yalnız bırakılmış, aile

şefkati tadamamış, ahlakın iflas ettiği yerlerde alınıp satılmış birinin en çok ihtiyaç duyduğu şey sevgi ve maneviyat olmalıdır. Bu tezdeki yakın anlamlı isimleri ile “aşk ve inanç”tır. Şemsin irşadı ile yaşamını değiştiren manevi yönelişe dair kesin kararı verdiği an, romanın kadın karakteri şunları söyler: “Ömrümden kalan kaç sabah varsa hepsini Tanrı’ya adayacaktım. Şems-i Tebrizi haklıydı: İnanç ve aşk, insanı normal şartlarda olduğundan çok daha cesur kılıyordu. Her ikisi de kişinin yüreğinden evhamı, vesveseyi söküp atıyordu.” (2009, s. 286).

Sokrates’a atfolunan “kendini bil” ve hadis olarak aktarılan “nefsini bilen, rabbini bilir” sözleri tasavvufi arayışa temel teşkil eder. Yazar bu minvalde, insanın içindeki cevherin ortaya çıkması gerektiğini salık veren evrensel bir arayış teorisi sunar okuyucuya: “İster fahişe ol, ister bakire, ister düşmüş ol, ister itibarlı, Allah’ı bulma arzusu hepimizin kalplerinde saklıdır, sırlıdır. Doğduğumuz andan itibaren aşk cevherini içimizde taşıyız. Orada durur, keşfedilmeyi bekler.” (2009, s. 148).

Allah’ı arayan bir abdal olan Şems, aradığının hep kendisiyle beraber olduğunu idrak etmiştir ki yukarıdaki arayış teorisine uyar. Ferîdüddîn-i Attâr’a ait Mantıku’t Tayr adlı eserde alegorik şekilde anlatılan, Zümrüdü Anka’nın arayanın kendisi olma durumu tasavvuf metinlerinde sıkça değinilen bir durumdur ve bu metinle ortak kültürel havuzu paylaşma konusunda bağlantılıdır. Aradığının bizzat kendinde olduğunu anladığı halde yolundan dönmez Şems, çünkü bizatihi bu mistik arama eylemi onun maneviyatını diri tutmaktadır: “Mevla aramakla bulunmaz, bu doğrudur amma Mevla’yı ancak arayanlar bulabilir.” sözü, “felsefe yolda olmaktır” tarifine de uyumludur.

Şems’in yirmi birinci yüzyıl versiyonu sayılabilecek Aziz Zahara’nın da tasavvuf yolcusu olduğunu şu satırlardan anlayabiliriz: “Mizacındaki ve hayatındaki ana mihver tasavvuf olmuş, ömrünü aşk inancına ve başka insanlara faydalı olmaya adanmış, gittiği her yerde, baktığı her ayrıntıda Tanrı’nın alametlerini aramıştı.” (2009, s. 388).

Aşk romanının çeşitli bölümlerinde literatüre uygun şekilde tasavvuf malumatı bulunmaktadır. Şeriat-tarikat-marifet-hakikat dörtlemesi, nefsin seyr-ü süluku sayılan emmare-levvame-mutmainne-raziye mertebeleri okuyucunun bilgisine sunulur (2009, s. 211). Yazar kendi dünya görüşüne de uygun şekilde tasavvuf öğretisini araçsallaştırır ve dinin şeriatı temsil eden fıkıh gibi zahiri ilimlerinin yerine batini mistik yanlarına odaklanılmasını ister. O yüzden aslında bir fakih olan Mevlâna’dan bir gönül adamı, aşk insanı çıkarır.

2.7. İnanç Çıkmazına Çare Olarak Postmodern Kültür ya da Seküler İlgisizlik

1960'larla birlikte gençlik hareketlerinde belirginleşen yeni anlam arayışları dini sahayı da şekillendirmiş; yeni dinselilikler, ruhsallıklar ve bunlarla birlikte yeni semboller, ritüeller, mitlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Dini geleneğin yadsıyan ancak aynı zamanda maneviyat boşluğunu şiddetle hisseden, bir inanç krizi yaşayan çağdaş dünya vatandaşı; çoğulcu, özelleşmiş, özgürlükçü, göreceli postmodern ortamda bir nebze nefes alma imkânı bulmuştur. Bu büyük karmaşanın içerisinde (Taylor, 2014) modernitenin öngörüsüne zıt şekilde rafa kaldırılmış, eskimiş ezoterik inançların raftan indirilip tozunun alındığına tanıklık edilmektedir.

Postmodeniteyi daha iyi anlamak için Baudrillard'ın açıklamalarından ve kavramlarından yararlanmak faydalı olabilir. Onun postmodern zamanlar için öngördüğü, gerçekliğin şeklinin bozulacağı ve simüle gerçekliğin onun yerini alacağı kehaneti, genel anlamda roman sanatında görülmektedir. Sinemada olduğu gibi kurgu karakterler, gerçek kişilerin yerini alır.¹² Sanat eserlerinde gerçek kişilerin, yaşadığı dünyadan farklı bir dünyada var olmaları sağlanır. Kurgu dünyaya yaratıcı zihin her türlü müdahale eder. Ancak onun da beslendiği yine toplumsal varoluştur. *Aşk* adlı romandan mistik bir anlatı örneği verilecek olursa: Ella'nın önünde Zahara'nın fotoğrafı vardır. Ella zaten kurgusal bir gerçeklikken, o da bir başka simülasyondan etkilenmektedir:

Ama işte tam karşısında duruyordu hakikat: Kuvvetli, kışkırtıcı, kural tanımaz bir çekim gücü. Ella fotoğraftaki adama baktıkça onu ne kadar arzuladığını gördü. Öyle beklenmedik, o kadar rahatsız edici bir arzuydu ki bu, dizüstü bilgisayarını çarçabuk kapadı. Mutfaktan uzaklaştı. Yoksa fotoğraftaki adam hayatına sızacak ya da daha beteri, elinden tutup onu da kadraja çekecekti sanki (Şafak 2009: 235).

Hermenötik bilimin önemini ortaya koyacak şekilde “*Anlamalıydım ki resmin tamamını kavrayabileyim...*” diyen herhangi biri öncelikle sunulanla yetinmeyen entelektüel bir kavrayışın peşindedir. Göremeyeceği ancak kavrayabileceğini ya da sezebileceğini bildiği bir resmin varlığına inanmaktadır. Özetle “*yolda olmak*” gibi metaforik bir dille anlatılabilecek bir uğraşı söz konusudur. Bu sayılanların özeti olarak “*aramak anlama gayretidir*” denilebilir.

Toplum karşısında özerkleşmiş, rasyonel yaşam pratiklerini tecrübe etmiş bireyin dini metinleri anlamlandırma konusunda fikir ve vicdan özgürlüğüne yaslanması ve kendi anlam evrenini geliştirmesi, postmodern dönemin karakteristik bir özelliğidir. Modern-

¹²Baudrillard'ın simüle gerçeklik teorisini anlamak için roman sanatından Jostein Gaarder imzalı “Sofie'nin Dünyası” ve beşinci sanat sinemadan Wachovski kardeşlerin “Matrix” adlı filmini incelemek aydınlatıcı olacaktır.

seküler bireyin kendi yapabilecekken ya da yapabileceğine inanırken bir başkasından anlam devşirmesi beklenmemelidir. Hele manevi arayış yolculuğuna çıkmış birisi, din adamlarının tebliği ile yetinmeyen kişidir. Bireysel özelliklerin dikkate alınması gerekliliği ile beraber, çevresinde kutsala ilişkin açıklamalarından tatmin olduğu birileri olsa kişinin zaten bir arayış yoluna girmeyeceği bilinmelidir. *Aşk* romanının mistik karakteri Şems, evlendiği kadın Kimya'ya anlamlandırmanın dereceleri olduğunu söyler. Herkesin idrak derecesinin farklı olduğu ve bunun yansımalarının toplumsal hayatta görülebileceğini belirtilir. Romanda Kuran'ın da kendi idrak derecesine göre okunduğundan bahsedilir (2009, s. 274). Kişilerin kendi idrakine göre hiper-göreceli bir okuma yapmasının uzantısı olarak anlaşılabilecek medrese hocasıyla yapılan tartışmada, dinden hüküm çıkarmak için din adamlarının rehberliğinin mecburiyetinden bahsedilince, Şems itiraz eder:

“İrfan sahibi olanlar Kuran ayetlerinden ayrı bir lezzet alır. Onlara ulemanın rehberliği gerekmez... Şeriat hakikat denizinde yüzen bir gemidir. Âşıklar er ya da geç gemiyi bırakıp ummana dalar.” Bu tartışmanın kadim bir tartışma olduğu yine Şems'in ağzından şöyle aktarılır:

Bugün şahit olduğunuz atışma, ta Hazreti Muhammed sallallahü aleyhi ve selem zamanına dayanan eski bir fikir ve üslup ayrılığıdır aslında. Ama bu ikilem yalnızca İslam alemine özgü değil; İbrahimi dinlerin hepsinde mevcuttur. Ulema ile sufilerin, akıl ile yüreğin, kural-temelli din ile aşk-temelli-dinin atışmasıdır bu. Seçim sizin (2009: 321)!

Dinin alternatifler içinden seçimi yapılabilir bir olgu olduğu çok net vurgulanan bu pasajda ulemanın temsil ettiği açık ve net vaaz edilmiş şeriat yerine, sufilerin temsil ettiğine inanılan belirsiz, mistik yoruma davet vardır. *“Din adamları belki çok şey biliyorlar, ama inanç denilen şey aklen ve naklen mi anlaşılır yoksa birebir kalben yaşıyarak mı?”* (2009:226) sorusu böylece cevap bulmuş olur.

Romanlarda gözlemlenen zaman ögesi, postmodernitenin rölativist anlayışına uygundur. Kendinden önceki toplumların yaşam standartları ve tarihi tecrübeleri hakkında aydınlanmış birey, kişisel zaman olan ömrü de toplumsal zaman olan tarihi de sorunsallaştırır. Doğru mistik anlayışların da zaman çıkmazının çözümü olarak şimdiye odaklanması salık verilir: *“‘Mazi bir girdaptır. Fark ettirmeden içine çeker.’ ‘Halbuki sana lazım olan bir tek şu andır. Şu anın hakikatini yaşamaktır aslolan.’”* (Şafak, 2009, s. 177). Okuyucusun aşk olayını mistik bir dinselilik tarzında algılama eğiliminde olduğu *Aşk* romanında, Aziz için zaman şu an demektir. *“Şimdi dışında her şey bir yanılgıdan*

ibaretti. Aynı sebepten ötürü, aşkın 'ne gelecek planları' ne de 'dünyün hatıraları' ile ilgili olduğuna inanıyordu. Aşk şimdi ve buradaydı.” (Şafak, 2009, s. 205).

Erol Göka, materyalizmden maneviyat üretmeye çalıştığı iddiasındaki Eagleton’ı bireyin yalnızca insani ilişkilerine odaklanmak ve oradan mutluluk çıkararak hayatı anlamlandırmak konusunda eleştirir. Oysaki Eagleton’ın metafizik dışında bulduğu anlam, hayat ile değil ömürle alakalı olmalıdır. Hayatı yalnızca tek bir birey yaşamaz. Eski Yunancada tek tek canlılar için “*bio*”, tüm canlı varlıklar için “*zoe*” kavramı kullanılırdı. Dolayısıyla sadece birey için ömür, tüm bireylerin yaşamları için hayat doğru bir ifadedir ve anlam, bireyin ömrü ile sınırlı olmamalı, kendisi dışındakileri de kapsayan tüm canlı evrendeki hayatta aranmalıdır (Göka, 2018). İşte modern çağın seküler insanının çoğu zaman ıskaladığı ve belki de bilerek ilgisiz kaldığı durum kendisi dışında da hayata dair anlamlar olmasıdır. Elif Şafak roman kahramanları da yolculuğa çıkmadan önce bu minvalde hareket ederken yavaş yavaş kendi yaşamları dışındaki bütünlüğün farkına varırlar.

2.7.1. Sosyo-Ekonomik Statünün Belirleyiciliği

Romanlarda öne çıkan karakterlerden *Aşk*’ta “Ella”, *Araf*’ta “Ömer” ve *Havva’nın Üç Kızı*’nda “Peri” karakterlerine bütüncül bir bakışla bakıldığında birtakım ortak yanlar görülür. Bunların başında ise sosyo-ekonomik statü (SES) göstergelerinin benzer olması gelir. Diğer önemli özellik eğitim olarak karşımıza çıkar. Bu iki gösterge birlikte ele alındığında Karl Marks’tan mülhem “*sınıf*” kavramının kullanılabileceği ekonomi temelli bir kültürel kategori karşımıza çıkar ki yazar Elif Şafak’ı da bu evrene dâhil etmek mümkündür. Bahsi geçen roman kahramanları Türk toplumunun çoğunlukla orta ve üst tabakasında bulunan bazı bireylerin metne yansıması olarak gerçektirler.

Gazeteci Ufuk Güldemir’in, Anglo-Sakson kökenli Protestan Amerikalı beyazları tanımlamak için kullanılan WASP’tan (White Anglo-Saxon Protestant) mülhem türettiği “*Beyaz Türk*” kavramı (Oyvat, 2014) bu çalışmada bahsedilen roman kişilerinin ekonomik ve kültürel sınıfına karşılık gelebilir. Kavram sonraları sosyoloji literatürüne Nilüfer Göle tarafından kazandırılır. Beyaz Türk kavramının bilimsel anlamı, kavramın değer yüklü olması ve Türkiye’deki çeşitli siyasi kesimlerce farklı anlamlarda kullanımı dolayısıyla sorunlu olagelmıştır. Bu kişileri modern-eğitilmiş-seküler sıfat terkihi ile tanımlamak daha doğru olacaktır. Modernlerdir, çünkü modernitenin sunduğu maddi imkânlarla erişmekte zorluk çekmezler. Eğitimlidirler, çünkü muhtemelen eğitilmiş ya da

eğitime önem veren ebeveynlerin çocuklarıdır. Sekülerdirler, zira din yaşamlarında birincil referans kaynağı değildir.

“*Havva’nın Üç Kızı*” adlı roman diğer iki romana göre, modern-eğitimli-seküler sınıf üzerinde daha fazla durur. Peri’nin katıldığı yemekli bir toplantı vardır ve davet sahibi İstanbul’un en zengin iş adamlarındandır. Boğaziçi’ndeki *malikâne evden ziyade korunaklı bir saray gibidir. Dilencilerin, satıcıların, hırsızların, istenmeyen şahısların girmemesi her türlü güvenlik tedbiri alınmıştır* (2016: 76). Alver’in tabiriyle “*site-ril hayatlar*” için kurgulanmış, insanlar kendini şehrin kalabalık hayatından uzaklaştırmıştır. Kitapta bu bölümün adı “*Türk Burjuvazisinin Son Akşam Yemeği*” olarak geçer. Davetliler az sayıda fakat seçkin kişilerdir. Toplum içinde kendilerini ayrıcalıklı kılan statülere sahiptirler. Mesleklerine göre mimar, iç mimar, emlakçı, iş adamı, İş adamının karısı, fon yöneticisi (Amerikalı), gazeteci, reklamcı bir kadın, medya patronu mekânda göze çarpan kişi kadrosudur. Sosyo-ekonomik açıdan üst tabakanın üst sınıfından olmaları muhtemeldir. Yalnız İstanbul’un değil Türkiye’nin eğitilmiş, varlıklı, kültürlü, bürokratik erke yakınlık açısından ayrıcalıklı sınıfını oluştururlar. Türk tipi burjuvaziyi temsil ederler ve Elif Şafak’ın İstanbul’daki çevresi ile ilgili fikir verecek mahiyettedirler.

Elif Şafak bölüm başlığında burjuva olarak nitelediği bu insanlardan metin içinde başka bir yerde “*elit kesim*” diye bahseder ve toplumsal kimliklere dair dikkat çekici şöyle bir analiz yapar:

Kamusal kimlikleri ile özel hayattaki benlikleri arasında kapanmayan bir mesafe vardı elit kesimin –özellikle de iş dünyasının elitleri söz konusuysa. Hep tetikte, hep temkinli, hep katmanlı yaşarlardı. Toplum içinde düşüncelerini kendilerine saklar, mecbur olmadıkça siyaset konuşmaktan kaçınırlardı. Ama evlerinin duvarları arasında tamamen başkaydılar, bambaşka. Kamusal alandaki duyarsızlıkları evdeyken cesarete, fısıltıları haykırışa, itidalleri gözü karalığa dönüştürdü. Dışarıdaki sessizliği telafi etmek istercesine, ev partilerinde, özel davetlerde siyaset konuşmaya doyamazdı İstanbul burjuvazisi (Şafak, 2016: 147).

Peri’ye göre tıpkı din geleneği gibi devlet geleneği de ailede öğretilir. Bahsi geçen toplumsal sınıfın sosyalleşmenin bu yönünden uzak olmadığı görülür.

Romanda esas zamanın geçtiği yer, bu yemekli toplantıdır. Alt zaman olarak Perinin o akşama kadarki yaşamı akış halindedir. İstanbul’un varlıklı, çoğu sermaye sahibi kişileri yemektedir ve Türkiye’nin sorunları hakkında sesli düşünülmektedir. Din ve siyaset üzerine fikirleri dikkat çekicidir. Zira yaşanan gerçeklikle kurgusal gerçeklik burada da iç içe geçmiştir. Muhafazakârlarla içki içenlerin yan yana bulunması Peri’ye Şirin’in sözlerini hatırlatır. “*Biraz ondan, biraz bundan... Muslimus modernus.*” Zira Peri kutsalın ve profanın birlikte var olabildiğine Türk toplumundan birçok örnek sayar:

Din ve inanç bir nevi kolaj olagelmışti bu memlekette. Bütün sene içkisini içip Ramazan'da oruç tutarken badeyi bırakan, böylece dini vecibeleri yerine getirmek hem de “'detoks yapmak' isteyen pek çok kişi tanıyordu. Bu melezlikler kültüründe en akılcı olanlar bile cinlere inanır, bir yerlerde nazar boncuğu bulundurulardı. Bu arada en mütedeyyinler bile yeni yıla televizyon karşısında, dansöz seyrederek girerdi (2016: 114).

Bu tespitler yazarın Peri'ye söylediği subjektif değerlendirmeler olup, Türk toplumunda yaygınlık durumu tartışılrsa da sosyal gerçekliği belli oranda yansıttığı düşünülebilir.

2.7.2. Dinler Arasılık & Dinler Üstülük

Elif Şafak Fransa'da doğmuş, ilk ve ortaöğrenimi İspanya'da ve Türkiye'de tamamlamış; kültürler, uluslar, diller arası ortamlarda bulunmuş biri olarak eserlerinde bu çoğulluğu göstermesi olağandır. Farklı mekân unsurlarını kullansa da eserlerinin orijini olan Anadolu'yu da çoğulcu bir zihniyet yapısı ile algılar. Esas itibariyle sosyolojik anlamda ortaya çıkan resim, Türk Edebiyatının ilk kez Sinekli Bakkal romanında etüt ettiği dinler arasılıktır:

İsa peygamberin adını taşıyan Müslüman bebekler bilirim, Müslüman sütannelerin emzirdiği Hristiyan bebekler de. Su gibi berrak ve akışkandır Anadolu, burada her hikâye birbirine karışır. Şayet Hristiyanlıkla Müslümanlık arasında bir sınır kapısı varsa, bunun her iki taraftaki bağnazların iddia ettiği gibi geçilmez bir hudut olduğunu sanmıyorum... Anadolu'da yaşayan sıradan Hristiyanlarla sıradan Müslümanların ortak yanları o kadar çok ki. Aynı toprağın çocuklarıyız biz. Aynı göğün altında... (2009, s. 226)(2009: 226).

Aşk romanında Şems karakteri için de dinler arasılık söz konusudur, yazar onun dili ile tüm dinlerin aynı olduğunu vurgular: “*Hristiyan, Yahudi, Müslüman... Zahiride anlaşılamazlar ama batınide birdir yolları. Sufi dış kabukla ilgilenmez. Özdeki cevherin peşindedir... Bütün dinler, aynı denize akan ırmaklardır.*” (2009, s. 355).

Şems Konya'ya varacağı sırada ölü ya da diri tüm ermişlere selam verir. Selam verdiği velinin dinine bakmaz:

“Varacağım yerde ağırlıklı olarak Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler yahut Mecusiler ikamet etsin, hiç fark etmez. Her yerde muhakkak bir veli vardır ve onlar, dini, cemi, cismani farklılıklardan öteye geçmiştir. Veli dediğin tüm beşerin rehberidir.” Burada veli kültüne farklı bir bakış getirilmektedir. Küreselleşmenin etkisiyle tüm dinler bir potada eritilip velilerin yani Allah'a yakın kişilerin her dinden olabileceği söylenmiştir (Şafak, 2009). Dindar bir kişiden yalnız kendi dininin azizini tanıması diğer dinlerin

azizlerini yadsıması beklenirken burada velilik türü kutsallığa bütüncül yaklaşıldığı gözlemlenir.

Şems Konya'yı terk edip Şam'a gittikten sonra Mevlâna büyük oğlunu, onu bulup geri getirmesi için gönderir. Sultan Veled onu bulduğunda, Şems satranç oynamaktadır:

Fransis isimli bir Hristiyan kesişle satranç oynuyordum. Fransis iç ahengi kolay kolay bozulmayan, teslimiyetle gelen huzurun ne demek olduğunu bilen, tüm canlıları aynı gören bir adamdı. Bana göre o kendine Müslüman deyip de İslam'ın ne anlama geldiğini bilmeyen ve düşünme gereği dahi duymayan onlarca insandan daha Müslüman'dı. (2009: 357).

Şems'in bu sözleri iki kritik iddiayı taşır. İlki, adı Müslüman olup ahlaken Müslüman olmayanlardan Şems (aslında yazar), İslam'ı daha iyi bilmektedir. İkincisi farklı bir dinden de olsa görece ahlaklı ve vicdanlı birisi İslam inancından sayılmalıdır. Tüm dinlerin bir potada eritilip evrensel bir anlayış kazandırıldığı postmodern din algısına oldukça uygun bir görüş. Dürüst ve insafli bir Hristiyan din adamı övülüyor ve onun Müslümanların bazılarından daha muteber olduğu söyleniyor.

Aşk romanında geçen şu şiir, yazar'ın ele alınan eserlerindeki din anlayışının özetidir: “*Ben ne Hristiyan'ım / ne Musevi, ne Farisi, ne de Müslüman / Ne Doğu'danım, ne de Batı'dan / İkiliği bir kenara koydum /iki âlemin bir olduğunu gördüm.*” Burada ise Mevlâna diliyle yazarın vurgulamak istediği dinler üstülüktür (2009: 231). Aşk romanının alt kurgusunda Şems ve Mevlâna karakterleri üzerinden dinler arasılık vurgulanırken, üst kurguda ve diğer iki romanda kurumsal din anlayışını aşan, postmodern kültürle uyumlu, bireysel arayış temelli dinler üstülük vardır ki bu durumu dine değil inanç kavramına dâhil edebiliriz. Buradan çıkarılabilecek sonuç çoğulcu bir dinler galerisi değil, mistik açıdan doğru anlaşıldığı iddia edilen yeni bir din algısına geçit verilmesidir.

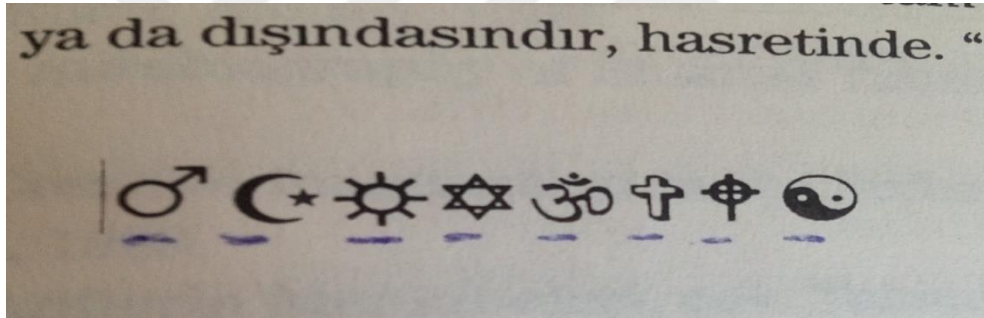
Anlaşıldığı kadarıyla Elif Şafak romanlarında kadın karakterler problemlerin anlatılması için merkezde yer alan anahtar roller üstlenirler. Bunlardan birisi de Aşk romanında Mevlâna'nın karısı olarak tanıtılan Kerra'dır. Dara düştüğünde eski dinindeki Meryem figürünü özler ve bunu yalnız kendine saklamak ister:

“Benim için esas zorlandığım husus Meryem'i terk etmek oldu. Bunu kimseye söyleyemedim, Mevlâna'ya bile. Ama bazen Meryem'in o müşfik, kahverengi gözlerini özliyorum. Yüzü hep huzur verirdi bana. Anaç, merhametli, sevecen, kadife bakışlı Meryem.” (2009, s. 227). Kendini Meryem'in huzurunda görür, onun dertlerini daha iyi anlayacağını düşünmektedir. Bunu “*Meryem'e dua etme arzusun önüne geçmekte zorlanıyorum.*” cümlesiyle bilinçaltına ittiği bir inancın, bilincini baskılaması olarak gözlemlenmektedir. Bir defasında mutfakta hamur işi yaparken hamurdan Meryem figürü

çizer. Buna şahit olan Şems'e göre Kerra Müslüman oldu diye Meryem'i unutmak zorunda değildir. İslam'da da Hatice, Fatıma gibi örnek kadınlar olduğunu söyler. Fakat metnin analizi yapıldığında anlaşılmaktadır ki, üst kurgudaki Ella'nın iç konuşmalarında ortaya çıktığı gibi, İslam'da kadının ötelendiği, Hristiyanlarda olduğu gibi güçlü bir Meryem imajının eksikliğinin ön plana çıkarıldığı görülür.

Aşk romanında Şems özelinde yansıtılmaya çalışılan “dinlerin aşkın birliği” düşüncesi Çınar tarafından eleştirilir:

Doğrusu dinleri ya plüralizm ya da dinlerin aşkın birliği gibi bir başlık altında birleştirmeye çalışmak kültürel ve geleneksel yapının dahası insanın somut zenginliğini tırpanlamak anlamına gelecektir. Tek biçimliliğe hapsedilen din, varoluşun farklı boyutlarının gelişmesi miyar olma işlevini yerine getiremeyecektir. Dinleri bir formül altında birleştirmek insanın varoluşsal boyutunu da indirgemeyi talep eder. Bu olsa olsa özcülüğe hizmet edecektir (Çınar, 2009, s. 275).



Resim 2. Yazarın en çok satan Aşk romanının son sayfasına koyduğu işaretler, romanın dinler arasılık misyonunu gözler önüne sermiş, somutlaştırmıştır. Buradaki sembol kümesinde Hinduizm, İslamiyet, Yahudilik vb. sekiz din ve dinsel simgesi yer almaktadır.

2.7.3. Kültürel Çoğulculuk

Kirman'ın aktardığına göre Doytcheva, çok kültürcülüğü (Multiculturalism) “birçok toplumda görülen kültürel bütünlük ve evrensellik eğiliminin tersine kültürel çeşitliliği ve çoğulculuğu onaylayan ve teşvik eden yeni bir kültür anlayışı” olarak tarif eder (2011, s. 66). Elif Şafak ve roman kahramanlarının bu kültürel anlayışın temsilciğini yaptıkları, metin analizinden ortaya çıkan bir diğer husustur. Tek ve evrensel bir hakikat anlayışına dayanan kadim zamanların din olgusu ve modern zamanların milliyetçilik olgusu romanlarda ötekileştirici fonksiyonda işlenir. Buna karşıt olarak postmodern dönemde yükselen değer bir arada yaşanan, eklektik tarzda kültürel çoğulculuktur.

“Dinler insanları kutuplara ayırıyor: ‘bizden olanlar-bizden olmayanlar’, ‘cennetlikler-cehennemlikler’. İşte bunun sonucu tahammülsüzlük, onun sonucu nefret ve şiddet.” (Şafak, 2016). Postmodern çok kültürcülüğün dini kültürler arası tahammülsüzlüğe sebep olmak yönünden eleştirmesi, Elif Şafak romanlarının genel geçer özelliğidir. Farklılıklara tahammülün ve çok sesliliğin Müslüman toplumlarda olmayan ancak arzulanan olgular oldukları Şirin’in isyanına yansır:

“Müslüman toplumların kendi içinden ilerici, yenilikçi yorumlar çıksa daha iyi değil mi? Ama birisi farklı bir ses etti mi hemen susturuluyor işte.” (2016, s. 362).

Havva’nın Üç Kızı romanında Profesör Azur’un amacı, sınıfını çoğulcu bir yapıda kurgulayıp, kültürler ve dinleri sınıyabileceği bir laboratuvar oluşturarak yeni bir Tanrı algısı yaratmaktır. Seminer dersinde belli başlı kültürel renklerden oluşan bir yelpaze gözlemlenir. Ders için özel seçilmiş öğrencilerin kimliklerine dair özellikler şu şekilde listelenebilir:

- **Mona:** Mısırlı Müslüman, başörtülü, aktivist.
- **Ed:** Dinsiz, Agnostik, temkinli ve tarafsız.
- **Olivia:** Katolik, İspanyol
- **Kevin:** California’lı, ateist
- **Avi:** Yahudi, dindar
- **Sujatha:** Hintli, Hindu
- **Kimber:** Mormon, maneviyatçı
- **Adam:** Yoga ve meditasyon yapan, sevgi odaklı
- **Elizabeth:** Radikal feminist
- **Peri:** İstanbullu, arafta (kararsız)
- **Bruno:** İslamofobik, aydınlanmacı (2016, s. 260)

Oxford Üniversitesi romanda adeta postmodern çoğulcuğun simgesi, çok kültürcülüğün kalesidir. Üniversite beyaz, siyah, Asyalı, Avrupalı her ırktan öğrencinin yan yana resmedildiği çok kültürlü bir ortam olarak anlatılır. Nitekim Peri’nin en yakın arkadaşları Şirin, İran doğumlu İngiliz vatandaşıyken; Mona Mısır asıllı Amerikan vatandaşıdır. Peri ise tıpkı yazar Elif Şafak gibi İstanbul orijinli olup İngiltere’de ikamet eder. Oxford, metinde yalnız çoğulculuğun değil, özgürlüğün de kalesi olarak lanse edilmiştir. Çoğulculuk esasında bireysel özgürlüğün toplumsal yansımasıdır. İkisi

birbirinin mütemmim cüzüdür. Peri'nin çocukluğunda annesi ve babasının din anlayışlarının sebep olduğu kişilik bölünmesi ya da parçalanması, üniversitede yazarın şaşkınlıkla tanımladığı bir boyuta evrilecektir.

Peri ve ailesi, Oxford'ta birçok fakültenin dini kurumlardan çevrildiğini ve duvarlara dini mesajlar yazıldığını görürler. Selma, Türkiye'de böyle olsa kocasının laiklik refleksi ile itiraz edeceğini belirtir. Oysa Kemalist baba Mensur'a göre burada “*dinin doğası*” farklıdır. Din her şeye hükmetmeye çalışmaz. Karışan yoktur; bilim, akademi özgürdür (2016, s. 129). Bu tutum Türkiye'deki Kemalist elit kesimin çifte standartlı davranmakla eleştirilmesine sebep olur ki (Borça, 2016) Elif Şafak'ın da kendi çevresine yönelttiği bir eleştiri olarak okunabilir. Ancak yazar Baba Mensur aracılığıyla bu tutumun göreceli meşruiyetini de dile getirir ve postmodern zihniyete uygun şekilde İstanbul'daki din olgusu ile Londra'daki din olgusunun aynı algılanmadığını vurgular.

Peri, Londra'da Şirin'in evine misafir olduğunda inançlı bir anne ile karşılaşır. Kendine has kudretli bir maneviyatı vardır kadının. Böyle geleneğine saygılı inançlı bir annenin asi ruhlu inançsız bir kız büyütmüş olması alt metinde ince bir mesaj içerir. Manevi arayıştaki Peri, dindar ve tutucu bir annenin kızıyken; münkir Şirin ise inançlı ve hoşgörülü bir annenin kızıdır. Aile faktörü sonraki nesillerin dinden uzaklaşmasına engel olamamaktadır: “*Ne garip şeydi, aynı evin çatısı altında bile nesilden nesile, kişiden kişiye nasıl da değişiyordu inanç meselesi. Aynı hadiseleri yaşayan aile fertleri bu tecrübelerden bambaşka sonuçlar çıkarıyor, aynı hatıraları aslında herkes farklı hatırlıyordu.*” (2016, s. 337).

Aynı çatı altında bir ömür paylaşan eşlerin dahi farklı din ve ahlak anlayışlarına sahip olabildiğini isteyen yazar bunun giderek Türk toplumunda azaldığından yakınır: “*Karıkocadan birinin daha dindar, berikinin daha laik olduğu evliliklere –kendi anne babası gibi giderek daha az rastlanıyordu. Toplum gözle görülmeyen camdan gettolara ayrılmıştı.*” (2016, s. 114). Yazarın tabiriyle “*camdan gettolara bölünmüş*” olan toplumun bir arada yaşamasını sağlayan dinamiklerden biri de farklı toplumsal katmanların benzer epistemojik olguları yaşaması ve bilmesidir. “*Para ile iman kimde olduğu belli olmaz*” diyen bir toplumun bilinmezci bir duruş sergilemesi de doğaldır.

2.7.4. Din Dışı Maneviyat

Romanlarda dindar denilirken ahlakın değil ritüelin referans alındığını görüyoruz. Nitekim maneviyat da etik bir mesele olarak okunmaktadır. Yukarıdaki yorumlardan Peri'nin ve dolayısıyla yazarın bakışıyla dindar denilen birisinin inançsız-imansız

olabileceği, beynamaz görülen bir sarhoşun inançlı-imanlı olabileceği sonucu çıkar. Romanın bütününden anlaşıldığı üzere Tanrının varlığından doğan vicdani ahlak öğretisinin namaz, oruç gibi ritüellere bağlı olmadan var olacağı iddia edilir. Yazarın temel tezi, Fuller’e ait olan “**dindar değil ama inançlı**” tarzına uygun olarak din dışı maneviyat, ya da diğer bir deyişle öbür dünyayı dikkate almayan “*spiritus*”un yalnız bu dünya için yaşadığı seküler maneviyattır.

Romanın sonlarında romanın ve bu çalışmanın özü niteliğinde bir ifade karşımıza çıkar: “*Oxford’da üç Müslüman genç kadın! Bir günahkâr, bir inanan, bir de şaşkın.*” (2016: 356). Havva’nın kızlarından Şirin günahkârın, Tanrı’nın yeryüzündeki otoritesini tanımayan ateist kişinin (kadının) simgesidir. Mona, Tanrıya inanan dindar kadın tipinin modern versiyonudur. Peri ise manevi yönünü bulamamış, arayış yoluna çıkmış, kararsız, şaşkın ve din motivasyonu düşük seküler bireydir. Postmodern dönemde insanlar, tinsellik aralarındaki mesafe yahut kutsala tavır alış yönüyle kaba hatları ile bu üç kategoriye dâhil edilebilir. Metinlerin analizinden ortaya çıkan sonuçlardan belki de en değerlisi Batson’un “*Arayış yönelimli dindarlık*” olarak adlandırdığı Peri’nin kararlı olmayan inancının günümüz dünyasında bir dinsel göstergesi olarak yükselişte olmasıdır. Menziline varmayan arayışın postmodernitenin zihniyet yapısı ile de uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Elif Şafak romanları ve benzeri tinsellik ile ilgili eserlerin okuyucu kitlesindeki artış bu iddiayı doğrular niteliktedir.

Peri’nin manevi kararsızlığının sebeplerinden biri de medeniyetler arası sıkışmışlıktır. Arafta kalmışlık, Batı tarzı entelektüel aydınlanma yaşayan Doğu kökenli bir kadının varoluşsal sancılarını beyan eder. Daryush Shayegan’ın deyimiyle söylersek “yaralı bilinç”i (Shayegan, 2013): “*Birden fazla kültüre maruz kalmış olanlar hem Doğu’yu hem Batı’yı tanıyan ama bu ikisi arasında köprü kuramayanlar! Arada sıkışmış kalmışlar. Jean-Paul Sartre çatlasın mezarında! Asıl varoluşsal kriz bizde yahu!*” (2016, s. 357).

Diğer romanlarla beraber *Havva’nın Üç Kızı* romanında dinin tercih edilebilir bir olgu olması talep edilir. Alternatifi olan, yeri geldiğinde esneyen ve dönüşen, belli bir sunum tarzı barındıran dini, postmodern kültür içinde değerlendirmek gerekir. Postseküler tariflerinde din piyasası olarak adlandırılan kavram günümüz insanı için sosyal bir gerçeklik hüviyeti kazanmıştır:

Denemişti Peri dindarlaşmayı, inançlı olmayı, annesine yakınlaşmayı denemişti bütün kalbiyle. Ama nüfus kâğıdında yazılı dinle arasında kapanmayan bir mesafe vardı. Kimliklere din hanesi koymak hangi akla hizmetti ki zaten? Yeni doğan bir bebeğin Müslüman mı, Hristiyan mı, Yahudi mi yoksa inançsız mı olduğuna kim

karar verebilirdi? Bebeğin kendisi değil herhalde. Bebekken verilmeyen konuşma hakkı, büyüyünce de verilmiyordu aslında. Hep başkaları dolduruyordu bilgileri bizim adımıza (2016, s. 106).

Bu eleştiriyi yaptıktan sonra Peri, elinde olsa kimlik kartındaki din hanesine “Arafta”, “Henüz karar vermemiş.” “Halen sorgulamakta.” yazdıracağını söyler. Ardından bir inanç tarifi yapar: “İnanç dediğin bireysel, kişisel, içedönük ve ömür boyu süren bir seyrüsefer değil miydi?” Aslında Peri inancın hiç bitmeyen bir seyrüsefer olduğunu düşünür. Aynı zamanda postmodernizmin din yolunun geçici, kaygan bir zeminden oluştuğunu da kanıtlar mahiyettedir: “Ben galiba hep araftayım, belki aynı anda çok fazla şeyi düşünüyor ama hiçbirini tutkuyla istemiyorum.”

Mona “Ben varoluşsal bir kriz içinde değilim.” diyerek netliğini beyan ederken Şirin; romanın özgür, asi ve vatansız kişisini oynar. Günah ve utanç kavramlarına uzaktır. Mensur da kızın bu aşırı özgüvenli, aşırı özgür hallerinden korkmuştur. Bu ruh hali ile Peri’nin tutucu annesinin zıttı bir kişilik arz eder.

“...Selma’nın başörtüsüne, uzun, biçimsiz pardösüsüne bakmıştı Şirin, Başkalarının enerji seviyelerini hissetme konusunda algıları hep açık ve keskin olan Peri anladı ki, Şirin annesinden hoşlanmamıştı. İran asıllı İngiliz kız başörtüsünden hazzetmiyordu besbelli” (2016, s. 126). Şirin’in çocukluk ve gençlik yıllarında birçok ülke gezmesi, kendini bir yere ait hissedemeyişi, yazarın kozmopolit kişiliği ile uyumludur.

Şirin’in desteği ile Azur, farklı fikir ve inanç yapılarındaki bu üç kızı aynı öğrenci evinde buluşturur. Peri 80 darbesi ile anılan karıştır-barıştır mantalitesine benzeyen bu uygulamayı “*empati laboratuvarı*” olarak öngörür. Fakat Mona ile Şirin’in din algıları o kadar farklıdır ki evdeki ilk günlerde tartışmaktan geri duramazlar (2016, s. 357). Özgürlük ile dini yan yana getiremeyen, tanırtanımaz bir karakterin ortalama Müslüman tipine dönük eleştirileri art arda sıralanır:

Yarı geleneksel, yarı modern. Domuzun görüntüsüne tahammül edemez ama şaraba –ya da votka, tekila- kesinkes ‘hayır’ demez... Anladın işte. Ramazana gelince gevşektir, orasında burasında oruç tutar, bazen atlar. Dinden vazgeçmez, zira ölümden sonra hayat varsa işini sağlama almak ister. Ama özgürlüklerden feragat etmek de istemez. Azıcık ondan, azıcık bundan. Çağımızın müthiş birleşimi, Latince ismiyle, Muslimus Modernus... (2016, s. 139).

Bu özellikler Türkiye’deki seküler kesim ile beraber romandaki Kemalist baba ve manevi kişilik bunalımı yaşayan Peri’nin arayış ruh haline de denk gelir.

2.7.5. Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişim

Metinlerde karşılaşılan diğer önemli husus, kadınların haklarının gündemde tutulmasıdır. Önceleri genel anlamda hümanizma içinde yer bulan, sonradan hak savunuculuğu anlamında kadın kavramının ön plana çıkarılması ile kitle hareketlerine ilham veren feminen bakış Elif Şafak romanlarının değişmez özelliğidir. Feminizm postmodern düşüncede de tartışmasız önemli bir yere sahiptir. Araf romanında lezbiyen ilişki yaşadığı düşünülen iki arkadaş Debra ve Gail ile feminizm'in teorisi ortaya konulur. Aşk romanında ise Fahişe Çöl Güllü ve Kimya toplumsal cinsiyet algısı nedeniyle mağduriyet yaşayan kadınlardır.

Kurgusal düzlemde Mevlâna'nın kadın konusuna ilişkin bakışı yazarın görüşüne paralel olarak geleneksel düşünceden ayrılmaktadır. Özellikle trajik bir şekilde ölen, talebesi ve evlatlığı Kimya'ya duygusal bir vurgu vardır. Mevlâna kadınların da sufi olabileceğini sema yapabileceğini söyler:

Ben de onun ruhuna hürmeten sadece erkekler için değil, kadınlar için de sema ayinleri düzenliyorum ve Sufî bacılara bu âdeti devam ettirmelerini salık veriyorum. Sakın ola bir kadının erkekten geri yahut eksik olduğunu sanmasınlar! Ayrımcılık yapıp insanı insana üstün tutmak biz kullara özgüdür; yoksa Allah'a değil (2016, s. 405).

Havva'nın Üç Kızı'nda Mona'yı idealleştiren yazar, bir müslümanın da feminist olabileceği mesajını vermiş olur. Yazar Peri'yi okula yeni gelenlerin uyumunu sağlayan bir etkinlik haftasında Mısır asıllı, Amerikan vatandaşı bir Müslüman aktivistle, Mona'yla, tanıştırır. Başörtülü olan kızın Peri'ye ilginç gelen yanı aynı zamanda bir kadın hakları savunucusu olmasıdır. Peri başörtülü bir feminist ne görmüş ne de duymuştur. Mona, örtüyü bir tercih sonucu kullanmaktadır. “*Annemler tabii ki bana tercih hakkı verdiler. Başörtüsü şahsi kararım, inancımın ifadesi. Bana iç huzuru ve güven veriyor.*” (2016, s. 155) diyerek özgürlük vurgusu yapar. Mona adanmışlığı ile Peri'nin annesini hatırlatsa da sosyal-adaletçi duyarlılığı ile görülmek istenen dindar tipini temsil eder.

Postmodern dönemde teknolojik devrimin ardından imajın, izlenimin hiç olmadığı kadar öne çıkarıldığı, kürselleşmenin de bu olguya yardımcı unsur olduğu bilinmektedir. Öyle ki Peri'nin abisi ile evlenecek başörtülü, dini bütün kız, modayı yakından takip etmektedir. “*Dubai tarzı denilen şekilde bağliyordu. Konuyu araştırmıştı. İstanbul tarzı meğer yuvarlak yüzlere daha iyi gidiyormuş; Dubai tarzı oval yüzlere, Körfez tarzı da köşeli yüzlere. Devasa bir İslami moda endüstrisi gelişmişti.*” (2016, s. 186).

Dinin koyduğu kuralların esnetildiği, postmodern kültüre uygun olarak dindarların da sekülerleştiği ve metalaşma temayülleri gösterdiği anlatılır. *Havva'nın Üç Kızı*'nda geçen lüks akşam yemeği toplantısında işkadını, toplumda dindar kadınların değişimine tanık gösterilir:

Eskiden köpek sahipleri neredeyse birbirinin aynısı olurdu –modern, şehirli, laik, batılılaşmış. Muhafazakâr Müslümanlar, köpekleri mekruh gördüklerinden yaşam alanlarını onlarla paylaşmaya meraklı değillerdi... Neyse işte, veterinerine gittiğimde bekleme odasında başörtülü kadınları gördüğümde şaşırdım, ayaklarının dibinde köpekleriyle! Chihuahua'lar, shih-tzu'lar, kanişler. Benden daha meraklılar köpeklere! Belli ki dindar hatunlar değişiyor (2016, s. 271).

Toplantıya katılan plastik cerrah da dindarların değişimi konusunda işkadınıyla hemfikirdir. *“İnsanlar daha çok para kazandıkça yeni yaşam tarzları edinmek istiyorlar. Benim bir sürü başı kapalı hastam var. İş kırışıklıklara, gıdılara gelince bütün kadınlar aynı” (2016, s. 273).*

İş adamının ise dindar kadınların sekülerleşmesine verdiği tepkiyi ekonominin zihniyete etkisiyle açıklanabilir. Ancak Marksizm'in öngördüğü sonucun zıttı yönündedir:

“İşte bu da benim teorimi ispatlıyor. Sorunlarımızın tek çözümü kapitalizm! O cihatçı fanatiklerin tek panzehiri serbest piyasadır. Eğer kapitalizm kendi yolunda ilerleyebilse, en bağınazları bile sisteme dahil eder.” (2016, s. 273). Bunu söylerken, kapağının içinde Fidel Castro'nun resmi olan, kök cevizden yapılmış şık bir puro kutusu açması ve göz kırparak meşhur gazeteciye uzatıp *“Bak bunlar az bulunur, Beyrut DuttyFree'inden”* demesi de oldukça ironiktir, postmodernitenin karmaşasına uygun tarzdadır. Castro ve kapitalizmin aynı pasajda geçmesi, yazarın sermayedarların bilinç durumunu alaya aldığını da gösterir. Bu diyalog Özbolat'ın 2015 yılında kitaplaştırdığı, dindarların da tüketim kültürü ve gündelik pratiklerle kapitalizme eklemlenebileceğine dair yaptığı çalışmayı doğrular niteliktedir (Kapitalizme Eklemlenme).

2.7.6. Postmodern Yaşam Tarzı

Sezgin'e göre aşk'ın bir strateji oyunu gibi düşünülmesi ve bu oyun için kurallar taktikler belirtilmesi, tüm bu mücadelede de metarlardan faydalanılması, meta mantığının insan ilişkilerini ve insani değerleri egemenliği altına almasını gösterir (2013, s. 118). Peri, lüks malikânede gördüğü metalaşmanın duvarlara yansımalarını izler ve ayrıntıları şu şekilde anlatır: *“İtalyan mobilyalar, İngiliz avizeler, Fransız perdeler, İran halıları, Osmanlı motifleri ile süslü bir yığın aksesuar; ortalamadan çok daha şatafatlı ve lüks olmakla birlikte nice İstanbul evi gibi bu ev de kültürler ve zevkler senteziydi: yarı Doğulu, yarı Avrupalı.” (2016, s. 113)* Pasajda sıfat olarak kullanılan ulus isimleri

metalaşmanın vardığı küresel boyutu ve dolayısıyla kültürel kapitalizmi gösterir. Postmodern dönemde hâkim olan kozmopolitlik ve kültürel senkretizm de metinden okunmaktadır.

Batılılaşmanın mecburi bir yansıması olarak bireyselleşme ve onun devamı olan özel hayat vurgusu dikkat çeker. Reklamcı kadın özel hayatın gizliliğini ihlal eder. Peri'nin geçmişini kurcalamaya çalışan, Profesör Azur ile olan bağıını merak eden kadını, yazar bir zaafıyla öne çıkarır ve onu bally müptelası adamla eşitler: *“Ayrıcalıklı konumu ve parasına rağmen bu kadın da ondan daha az bağımlı değildi. Kendi hayatından bir süreliğine kaçabilmek için, başka insanların mahremiyetini deşiyor; sırlar ve dedikodularla dolu bir torbanın içine burnunu sokup soluyor, soluyordu.”* (2016, s. 201).

Eğitime verilen önem ve hayat boyu öğrenme çabası kurgulanan yaşam tarzının ve onun gerçek hayattaki izdüşümünün bir başka özelliğidir. Koca sülalede Peri'den başka yurtdışında üniversite okumaya hak kazanan olmaması yazarın roman kahramanını farklılaştırmak istemesinin sonucudur. Üstelik Oxford gibi dünyanın en saygın üniversitelerinden birinde eğitim görecektir. Onun İngiltere'ye geldikten sonra değişim göstermesi, sosyal hareketliliğin temel bileşenlerinden olan eğitimin dönüştürücü etkisini gösterir. Sadece eğitim görenler statüsel saygınlıklarını kişisel saygınlığa dönüştürebilmektedir. Özellikle eğitime bağlı statü edinen kişilerde iyi ahlaklı olmak için dindar olmanın şart olmadığı düşüncesi (Özbolat, 2017, s. 236) Peri örneğinde de görülür. Dil bilmek, teknolojiyi kullanabilmek, bilimsel gelişmeleri takip etmek, kariyer yapmak, yaşam tarzını eğitim durumundan referansla açıklamak; postmodernitenin, modernizmden devraldığı ama ona kendi özgür kimliğini kattığı aksiyonlardır. Eğitimsiz olanın küresel yarışta geri kalacağını tecrübe eden toplumlar, kitlesel eğitimi ilerlemenin üretim ve tüketim ile beraber üç sacayağından biri olarak görürler.

Postmodern kültürün yaşam tarzlarına ilişkin ortaya koyduğu, eğitim yolu ile değişim olgusunun diğer bir yönü kişisel gelişim trendidir. Kitlesel eğitime alternatif kurgulanan, rahatlığı ve özgürlüğü kişisel beklentilerle birleştiren bir eğitim modeli olarak kişisel gelişimin ele alınan romanlarda maneviyata zemin hazırladığı görülür. Aşk romanında aşkın kutsallaştırılmasına hizmet eden kırk kural dizgesi bir kişisel gelişim rehberinden başka bir şey değildir. *“Bu kurallar benim için tabiat kanunları kadar evrensel, onlar kadar temeldir.”* diyen Şems'in sufilerin yollarında rehber edinmeleri gereken kuralları mutlaklaştırdığı yazarın da böylece anakronik yanılgıya düştüğü düşünülebilir. Kuralların bazıları çağdaş yaşamın argümanlarından sayılacak kişisel stratejileri hatırlatmaktadır: *“Yaşadığım hayatı değiştirmeye, kendimi dönüştürmeye*

hazır mıyım?’ diye sormak için hiçbir zaman geç değil. Kaç yaşında olursak olalım, başımızdan ne geçmiş olursa olsun, tamamen yenilenmek mümkün.” (2016, s. 400).

2.7.7. Katı Dindarlık Yerine Çoğulcu Dinsellik

Düşünüp soru sormanın insan olmanın gereği olarak anlatıldığı, aklın yüceltildiği Elif Şafak eserlerinde; buna tenakuz oluşturacak şekilde aşk yolunda aklın rolünü yadsıyan, duyguları öne çıkaran sözlerle, aklın ötesine geçmenin gerekliliği vurgulanır. Rasyonalite var olan düzeni yıkmak için bir basamaktır. *“Eskiden vaaz veren akıl idin. Artık yüreğin şarkı söyleyecek.”* (2009, s. 255) diyen Şems çoğulculuğun temsilcisidir. Mevlâna yaşadığı değişimin ardından farklı dini düşüncelere dergâhını açar. Yazar her dinden her meşrepten insanın bir arada olabileceği bir mekân tasarlar.

Çoğulculuğun hâkim olduğu bir ortamda dinlerdeki keskinlik, ötekine karşı tahammülsüzlük ve katı dindarlık yaşayamaz. Gökkuşağının her rengine yer açılmalı, herkes kendini ifade edebilmelidir. Kendini yeterince özel hissetmeyenler için dahi her zaman bir yol vardır postmodern çağda: *“Akışkandı hayat. Çoğuldu insan. Hiçbir yönünü bastırması, gizlemesi gerekmiyordu.”* Hayatın akışkan ve çoğul olması postmodern zihniyetin ürünüdür. Dış cepheden bakıldığında taraflar, sınıflar, cepheler, görüşler, katmanlar belirsizdir. Nitekim kesinlik beklentisi Profesör Azur’un dersinde illet olarak görülür. *İnançsızlara bir doz inanç, inananlara ise bir doz şüphecilik aşılacak istenir* (2016, s. 281). Orataya çıkan karışıklık nimet olarak görülür. Şüphe, merak, kafa karışıklığı ve eleştiri toeloji profesörü Azur’un bireysel öğretisinin maddeleridir.

“Hepimiz farklı çevrelerden geliyoruz ama ortak bir noktamız var. Okumayı, düşünmeyi, felsefeyi, araştırmayı sevmek. Senin inançlı olup olmaman beni zerre kadar ilgilendirmiyor. Benim seminerimde yegâne günah tembelliktir.” (2016, s. 237). Bu sözlerle, düşünce ve ifade özgürlüğünün evrensellik iddiasındaki bu hiper-göreceli ahlaki öğretinin temel mottosu olduğu da anlaşılır. Derste diğerinin yaşamına, fikrine, inancına tahammül etmeleri; herkesi olduğu gibi kabullenmeleri istenir:

“Tanrı felsefesine merak duymak illa da olmak demek değildi. Bu konuyla ilgilenmeyen bir sürü dindar olabileceği gibi, ilgilenen nice ‘liberal’, ‘laik’, ‘agnostik’ insan vardı. Kimse kimseyi kategorilere sokmaya çalışmamalıydı.” (2016, s. 261). Burada Tanrı karşısında sınıfsız, katmansız bir insanlık talebi vardır. Bu postmodern öğretinin mottolarından bir diğeri de eşitliktir. Bir siyasi ideoloji olarak liberalizmin sol versiyonunun yazara ve dolayısıyla metne olan tesiri açıktır.

Romanda kesin, katı zihniyete karşı görsel muğlaklık bir çözüm olarak sunulur. Mesela anne ile babanın tartışmasını durdurmak isteyen Peri, Noel ağacını İslamileştirir. Baba Mensur'un aldığı Noel ağacının dalları kavga çıkmasın diye tesbihlerle cami tablosu ile süslenmiştir. Abdullah Özbolat'ın *“Kapitalizme Eklemlenme”* kitabına esin kaynağı olan Noel babanın yanında fotoğraf çektiren başörtülü kızlar görmek artık sıradanlaşmıştır.

Peri karakteri aracılığıyla yazarın içselleştirdiği tutumlardan birisi de içgüdüsel olarak toplumca dışlananların yanında yer almaktır. Farklılıklara tahammülsüzlüğü başlıca toplumsal rahatsızlık olarak addeder ve hoşgörüyü empoze edilmek istenen yaşam tarzıyla açıklar. Aynı zamanda maneviyatı özgecilik biçiminde yaşayan bir anlayıştır bu: *“Ben galiba bir yerde her kim azsa, azınlıksa, dardaysa, yani her kim öteki konumundayla ona meylediyorum hemen... Başörtülüler ezliyorsa onları, mini etekliler ezliyorsa onları desteklemek istiyorum...”* (2016, s. 361).

“Bir başkasının itikadının sağlamlığını sınamak biz insanlara düşmez ki. Bu Allah'tan rol çalmak olur. Kulun imanını ölçüp tartmak kul harcı değildir, bilmez misin?” Postmodern durumun imkânı için en elzem şart belki de çoğulculuktur. Çoğulculuğun imkânı ise yukarıda ifadesini bulan ötekinin sınanmamasıyla irtibatlıdır.

Toplumun kıyısında köşesinde kalmışlar, toplumun ortodoks anlayışına göre marjinaler Şems'in bağ kurduğu kimselerdir. Romanda onların halinden hareketle toplumun geri kalanının zihniyeti okunmaktadır: *“Her inançtan her meşrepten insan tanıdım. Kimseyi kimseye üstün tutmadım. Yaratılanı sevdim, Yaratandan ötürü. Sefalet çekenleri de gördüm, sefahat sürenleri de”* *“Fildişi kulelerinde âlimler, medreselerde şeyhler, makamında şıhlar, tahtında sultanlarla değil; aforoz edilmişlerle, kalbi incinmişlerle, kenara itilmişlerle yarenlik yaptım.”* (Şafak, 2009)

Buraya kadar anlatılmaya çalışılan postmodern yaşam tarzı ve zihniyetin modern, eğitilmiş, seküler bireyin Tanrı algısında neden olduğu değişimin izleri, Elif Şafak'ın tüm eserlerinde okunabilmektedir. Özellikle son eseri olan *Havva'nın Üç Kızı* din felsefesi ders notlarını andırır teorik savlarla doludur. Herkesin kendi içinde kutsal kozmosunu barındırdığı ve Tanrı inancının bir inşa süreci olduğu, metinlerin temel savı olarak ortaya çıkmaktadır ki Peri, bunu günlüğüne yazdığı şu sözlerle belirtir: *“Galiba Rab rengârenk, binlerce parçası var. Kimine sorsan sevgi, merhamet, rahman dolu; kimine sorsan öfkeli, mesafeli, kahredici. Bence Tanrı bir lego seti. Herkes kendine göre inşa ediyor sanki.”* (2016, s. 56).

Profesör Azur'un ders planında Spinoza'dan bir alıntı yer alır. *“İnsanın gerçekleştirebileceği en yüksek eylem anlamak amacıyla öğrenmektir, çünkü anlamak demek özgürleşmek demektir.”* İdrak derecesinde anlamayı özgür olmakla bir tutan zihniyet kodları gerçeği aramayı kendine vazife bilecektir. Zira diğer türlü özgürlüğün bir yanılgıya eşit olma ihtimali oldukça yüksektir. Roman kişilerindeki arayış olgusu da buradan gelmektedir. Öncelikle sosyal baskıdan kendini kurtarmak için ihtiyaç duyduğu araçları edinebilen ve bunları bireyselliğin gereği özgür bilinç uğruna kullanabilen, modern bireyin varacağı ilk durak sorgulama, sonra yabancılaşma ve elbette sonunda arayış olacaktır.

Profesör Azur'un derslerinde yapılan Tanrı tartışmasında Hafız'dan yapılan bir alıntı dinler ve kimlikler üstü bir mistisizme işaret eder:

Ben Tanrı'dan o kadar çok şey öğrendim ki / Artık kendimi ne Hristiyan ne Hindu ne Müslüman ne Budist ne Musevi addediyorum.../ Hakikat bana o kadar çok açıldı ki / Artık kendimi ne erkek ne kadın ne melek ne de hatta saf bir ruh sayıyorum (2009, s. 231).

Aşk romanında Mevlâna'a ait olduğu söylenen dizelerde de nerdeyse aynı doğrultuda dinler üstü bir bakış vardır: *“Ben ne Hristiyan'ım / ne Musevi ne Farisi ne de Müslüman / Ne Doğu'danım ne de Batı'dan / İkiliği bir kenara koydum /iki âlemin bir olduğunu gördüm.”* (2009, s. 231).

“İnsanın insan olmak için hem kuşkuya hem de inanca ihtiyacı var. Onlar mutlaklık arıyor; bense diyorum ki mütereddit olmak nimettir.” (2016, s. 212) şeklinde konuşan Azur, bu sözleri ile Peri'nin ilgisini çekse de onun arayış yoluna bir menzil tayin etmez. Perinin Tanrı arayışı dışarıdaki gerçekliği keşfetmek için değildir. Aşkın olan hedeflenmez, içkin olana çare aranır. Entelektüel bir arayıştır bu:

“Peri'nin acilen Tanrı üzerine okumaya ihtiyacı vardı. Yüce bir varlıkla ilgili yepyeni hakikatler keşfetmek için değil, kendi içindeki belirsizliklerle yüzleşmek, esas kendini keşfetmek için.” (2016, s. 250). Bilişsel psikolojide zihnın belirsizlikleri kabul etmeyeceği ve düşünceyi kalıba sokarak düşüneceği bilinen bir gerçektir. Bu yüzden Peri, mesela Tanrı'nın ne olduğu üzerine ciddi problematik oluşturmuştur. Tanrı'nın olup olmamasından ziyade ne olduğu ile ilgilenir o.

“Şayet Tanrı her şeye kadirse, bu onun zayıflığı da kapsadığı anlamına mı gelir? Tanrı mutlak iyiye, kötülük ona dâhil olmayan dışsal bir güç müdür?” (2016, s. 263). Azur'un dersinde taşları yerinden oynatmak için sorduğu sorulardır bunlar ve öğrencilerinin Tanrı üzerine düşüncelerini şekillendirmektedir. Ed adlı bir öğrenci,

Profesör Azur’u coşkuyla desteklemekte onun fikirlerine aşırı derecede güvenmektedir. Ed’in coşkusunda, bir müridin ustasına ölçsüz güvenini bulan Peri’nin kendi sosyo-kültürel zihin kodlarına referansla konuyu değerlendirdiği görülür (2016, s. 269). Sorgusuz sualsiz sonuna kadar birine itaat etmenin arayışın ve değişimin önünde engel olduğu belirtilmektedir.

Tanrının sanat ve bilim uğraşlarıyla da bilinebileceği ve farklı disiplinlerden hareketle tanrı üzerine düşünme faaliyetinin de bir ilim haline geldiği anlatılır:

“Farklı disiplinleri sentezleyin. Merak ediyorsanız Tanrı’yı, ne olur yalnızca dine odaklanmayın artık. Dinsel kavgalar ve çekişmeler insanlığı böler, zihinlerinizi mühürler. Matematiğe, fiziğe, müziğe, resme, şiire, dansa başvurun. Sanat özünde bir arayıştır. Tanrı ilmi de bir arayıştır. Demek ki Tanrı’ya inansanız da inanmasanız da konuya yaratıcılıkla yaklaşabilirsiniz.” (2016, s. 279). Bu pasajda profesör, teolojiiyi arayışa indirgeyen bir yaklaşım sergiler. İnsanın ontolojik bütünlüğünün dinler ile sağlanamayacağını sonucu çıkar ki bunun diğer bir adı deizmdir. Üç romanda da Tanrı düşüncesi ile meşgul olan roman kahramanlarının dinin kurumsal yapısıyla aralarındaki mesafe gözden kaçmaz.

Profesör Azur’un Spinoza adında bir köpeğinin olması ve ünlü teologdan sık sık alıntılar yapması, panteizm düşüncesinin de yazar Elif Şafak’ın ontolojik dünyasında karşılığı olabileceği anlamına gelir. *Aşk* romanında Şems’e söylenen şu cümleler bu tür bir varlık düşüncenin bire bir yansımasıdır:

“Onlar diye ayrı bir varlık yok, tıpkı ‘ben’ diye ayrı bir şey olmadığı gibi. Kâinata ne varsa birbirine bağlı. İnsan, hayvan, nebat, cemad... Yüzlerce binlerce farklı ve ayrı mahlûk değiliz. Hepimiz Tek’iz.” (2009, s. 176). *“Yirmi altıncı kural: Kâinat yekvücut, tek varlıktır. Her şey ve herkes görünmez iplerle birbirine bağlıdır...”* (2009, s. 255). Deizm ve parçada anlatılan panteizm beraber düşünülebilir mi? Son tahlilde deist olan biri kendini tüm bir varlığın parçası addediyorsa din felsefesinde bunun da karşılığı vardır ve adı panenteizmdir. İslam tarihinde İbn Arabî’de izleri bulunabilecek panenteizm düşüncesi bu iki ontolojik görüşü birleştirir ki eserlerde hem deizm hem de panteizmin varlığı söz konusudur.

Postmodern döneme uygun tarzda manevi arayışın yadsınamaz bir fenomen haline geldiğini gösteren pek çok araştırma sonucu vardır (Kirman & Baloglu, 2012). Fuller’in *“dindar değil ama inançlı”*, Davie’nin *“ait olmadan inanma”*, Luckmann’ın *“görünmeyen din”* kavramları ile anlatmaya çalıştıkları, sekülerleşen dünyada dinin aldığı farklı biçimler bu çalışmada ele alınan metinlerde de ortaya çıkmaktadır. *Aşk* romanında

Aziz Zahara'nın tecrübe ettiği din değil ama dinsel olarak açıklanabilecek mistik tavır buna örnektir:

Bugün tıpkı modernite öncesinde olduğu gibi, maneviyata ilgide patlama yaşanıyor. Tüm dünyada giderek daha fazla sayıda insan, hızlı ve meşgul yaşamlarında maneviyata yer açmaya çalışıyor. Ne var ki ruhaniyet yeni bir 'hobi' değil. Hayatımızda ve kişiliğimizde temel değişiklikler yapmadan vakıf olabileceğimiz bir şey değil (2009, s. 188).

Burada Aziz Zahara'nın maneviyat arayışının mecburiliği belirtilir ve ardından ruhani temelli değişim şartlara bağlanır ki maneviyat edinimin hafife alınır bir uğraşı olmadığı anlatılmak istenir.

Yazar “*dindar değil ama inançlı*” mefhumunu, sebebi ile beraber Aziz Zahara'nın Ella'ya yazdığı mektuplarda aşikâr eder. Bu alıntıdan postmodern kavrayışta salt akılla yetinilmediği, yanında ruhaniliğe de yer olduğu anlaşılmaktadır:

Beni dindar biri saymışsın. Hâlbuki değilim. Dindar olmakla inançlı olmak aynı şey değil. Bu iki kavram arasındaki fark hiç bugün olduğu kadar açılmamıştı. Modern dünyada git gide büyüyen bir açmaz var. Dinden, devletten ve toplumdan bağımsız olarak “akılcı birey”in özgürlüğünü temel alan bir sistem kurduk. Öte yandan insanlık maneviyat arayışından vazgeçmedi. Aklın ötesini bilmek istiyoruz. Bunca zaman akla dayandıktan sonra zihnimizin sınırlı olabileceğini kabullenmeye başladık (2009, s. 187).

Bu pasajda modernitenin din anlayışı yadsınırken eleştirilen hususların postmodern kültürün doğuşunda rol aldığı bilinmektedir. Din, devlet ve toplum karşısında özerklik kazanan birey, kutsal kozmosunda yaşadığı boşluğu alternatif ve çoğunlukla yapay dinseliliklerle kapatmaktadır. Özbolat'ın tabiri ile postmodern dönemde “*yüzeyselleşen dindarlığa karşın yaygınlaşan dinselilik*” paradoksu yaşanmaktadır (2017).

SONUÇ

Romanlar, yazarları tarafından sosyal gerçekliğin yeniden inşası anlamında kurgu niteliği taşısa da dile yansıyan olguların kullanılış biçimlerinden anlaşılacağı üzere, yazıldığı dönemin olaylarından ve toplumun zihniyetinden ayrı düşünülemez. Romanın geri planındaki kültürel yapıyı çözümlmek; söz konusu toplumsal kesitin farklılıklarını, sorunlarını, umutlarını, tutumlarını bilmek sosyal bilimcinin inceleme nesnesi olan fenomenleri daha iyi tanımlamak için eşsiz bir fırsat sunar. Her bir insanın manevi dünyasının toplamından oluşan toplumsalın dini görünümü, yazar aracılığı ile roman unsurlarına aktarılır. Sekülerleşme, rasyonelleşme, modernleşme gibi dini değişim üzerindeki bireysel ve toplumsal süreçlerin izi, bu roman unsurları üzerinden takip edilebilir. Bu çalışmada ise postmodern dönem içerisindeki kültürel değişimlerin seküler bireyin kutsala dair algısında yol açtığı farklılaşmalar Elif Şafak roman kahramanları üzerinden analiz edilmiştir.

Modernitenin zihniyetine eklemlenen ve onu dönüştüren yeni arayışlar sonucunda postmodern olarak adlandırılan yeni bir dönemin başladığı genel kabul görmüştür. Bu süreçte dini geleneklerin yeniden keşfedilmesi, yeni dini formların ortaya çıkması ve bireyselleşmiş dini yaşantıların kamusal alanda bir aradalığı sonucu dinden beklentilerde farklılaşmalar olmuştur. Dinden beklentiler eskiye oranla azalsa da post-seküler toplum dinden vazgeçmemiş, dini kurumların yerine geçen dinimsi yapılarla maneviyat ihtiyacı karşılanmaya çalışıldığı görülmüştür. Bilim ve teknolojinin imkânları, üretim-tüketim ilişkileri, demokratik söylemler, demografik hareketler gibi çok sayıda etkenin bileşimiyle postmodernizm kültürel sahayı işgal etmiş, zorunlu olarak din kurumu değişime uğramıştır. “*Dindarlığın yüzeyselleştiği, dinselliğin yaygınlaştığı*” postmodern dönemde bazı insanlar bütün karmaşaya rağmen mikro kozmoslarının bütünlüğünü korumak adına kendilerini zahmetli bir yola girmek zorunda hissetmişlerdir. Bu çalışmada iç yolculuğa çıkmaya namzet insanların ruh halleri “*maneviyat arayışı*” ile tanımlanmıştır. Postmodern düşüncenin anahtarı olan çoğulculuşma ve öznelleşme, küreselleşme süreci ile beraber “*yeni bir dindarlık biçimi*”ne yol açmaktadır ki hiç bitmeyen bir aramayı, arayışın kendisini hedef haline getiren bir kutsallık yolunu gözler önüne serer.

Bu çalışmanın inceleme nesnesi olan Elif Şafak romanları, Türk edebiyatında manevi arayış konusunu işleyen diğer romanlardan ve İslami cereyanların hidayetçi örneklerinden farklılaşan, postmodern olguları okuyucunun beklentileriyle birleştirme başarısı gösteren özgün eserlerdir. Modern, eğitilmiş, seküler bireyin ve benzer özelliklere

sahip elit toplum kesiminin din algısı, dini yönelimi bu eserlerle analiz edilmiştir. Halk kültürünün geniş imkânlarından yararlanılmış olduğu anlaşılan roman anlatılarında dikkati çeken husus, ‘*arayış yönelimli*’ yeni dindarlık tipinin kurumsal dini içselleştirmiş kitleden ayrışmasıdır. Farklı düşüncelere önyargılı, dini kabullerinde kesin inançlı, taassup içinde resmedilen halk kesimlerinin karşısına sorgulayan, yeni fikirlere açık, insan haklarına saygılı, özgeci birey çıkarılır. Roman kahramanı çeşitli sınavlardan geçmiş maneviyatını, dinin dışında inşa eder. Zamanlardan kişinin yaşadığı çağa, mekânlardan bu dünyaya ait olma arzusu, hızlanan zamanın ve daralan mekânın sonucu oluşan yeni dinselliklere kapı aralar. Popüler kültürün sekülerleştiren yönüyle “*din dışı maneviyat*” rağbet görür. Elif Şafak’ın roman kahramanları uhrevi dinle çatışarak inşacı, eklektik ve en önemlisi seküler maneviyatı savunurlar.

Davie’nin kavramları kullanılırsa romanlarda kültürel müslümanlık bağlamında “*inanmadan ait olma*”, modernleşme ve sekülerleşmeye ilişkin Batılı zihin kodları çerçevesinde ise “*ait olmadan inanma*” olgularına rastlanmıştır. Bu durum, dini kimliklerin önemsendiği Türk toplumu için “*içerde yabancı (öteki), dışarda ise yerli (bizden)*” gibi bir paradoks algısının açılımıdır. Ayrıca yine Eric Fromm da entelektüel karşılığı görülen “*Tanrısız dindarlık; hümanistik din anlayışı*”na anoloji olarak Tanrıyı kabul eden ama dinlerin geleneksel yorumlarını kabul etmeyen “*dini/dinsel olmayan bir ruhsallık*” tespiti yapılabilir.

Dindarlık kelimesinin kabul görmediği ve kurumsal dine özgü bir kavram olarak algılandığı, seküler bireyin bu kavramdan uzak durduğu dikkate alınırsa Elif Şafak roman kahramanları için *inançlı* kavramı daha doğru olacaktır. Nitekim romanlarda dindar denilirken ahlakın değil, ritüelin referans alındığı gözlenmiştir. Öyle ki maneviyat da etik bir mesele olarak okunmaktadır. Yazarın bakışı ile dindar denilen birisinin inançsız-imansız olabileceği, beynamaz addedilen bir sarhoşun inançlı-imanlı olabileceği sonucu çıkmaktadır. Romanların bütününden anlaşıldığı üzere Tanrı’nın varlığından doğan vicdani ahlak öğretisinin namaz, oruç gibi ritüellere bağlı olmadan var olabileceği iddia edilir. Yazarın temel tezi, Fuller’e ait olan “*dindar değil ama inançlı*” (believing but not religious) tarzına uygun olarak din dışı maneviyat ya da diğer bir deyişle öbür dünyayı dikkate almayan “*spiritüs*”un yalnız bu dünya için var olduğu seküler karakterde maneviyattır.

Zaman zaman nihai hedef olarak dinler üstütlüğe evrilen dinler arasılık olgusu, Elif Şafak romanlarında örnekleri çokça görülen postmodern bireysel din anlayışının bir tezahürüdür. Buradan çıkarılabilecek sonuç çoğulcu bir dinler galerisi değil, eserlerde

mistik açıdan doğru anlatıldığı iddiasında ve mevcut dinleri aşan yeni bir din algısına geçit verilmesidir. Comte'ın ütöpik pozitivist dinine benzer şekilde hümanistik, senkretik, eklektik, evrensel bir dünya görüşü üzerinden yeni bir din inşası söz konusudur. Yer yer naif, romantik, doğaüstü öğelerle bezenmiş, aşk'ın aşkınlaştırılması tarzında, yaşanan gerçekliğe ters bir İslam anlatısı, okuyucunun beklentilerini karşılamak üzere kurgulanmıştır.

Ele alınan romanlarda aşk duygusu işlevsel bir niteliğe sahip olup kişilerin dönüşümüne yardımcı unsur olarak katkı yapar. Her üç romanda da imkânsız, çetrefilli, toplumsallığı reddeden aşklar anlatılır. Aşkın da yüksek gayeler uğruna var olabileceği, cinsiyet meselesine indirgenemeyeceği tezi alt metinden okunur. Ancak romanlarda kahramanların yönelimlerine kendi rengini katan aşk teması, değişimin belirleyici unsuru değildir. Aşk ile manevi dinamizm kazanan modern birey, sorgulamaları neticesinde ulaştığı isyanıyla kimlik kazanır. Her üç romanda da dingin, düzenli, makul bir isyan duygusunun tedricen yükseltildiği görülür. Hem isyan hem de dinginlik olması postmodernitenin zıtları bir arada tutan, hiyerarşiyi reddeden rizomatik ilişkilerine bir örnektir. Aşk, toplumsal bütünlüğe zıt addedilecek bu yadsıyıcı, yadırgatıcı, yakıcı isyan halini yumuşatan paratoner vazifesi görür.

Batı(cı) akıl ile Doğu(lu) sezginin birleşimi, “din dışı bir maneviyat” sentezini doğurmuştur. Doğu medeniyetlerinin kadim tarihlerden bu yana nakış nakış işlediği dini gelenekler, Batı'nın demokrasi, insan hakları, kadın insiyatifi, liberalleşme, bireyselleşme söylemleri altında yeni görünüm kazanmış ve modern rüyalar gören insanlığı uykusundan uyandırarak “*spritüel dönemeç*” olarak da adlandırılan yeni ve daha ruhani bir dönemi başlatmıştır. Ortaya çıkan dinsel söylem ve eylemler, çalışmamızda ele alınan edebi anlatılarda örnekleri analiz edildiği gibi, gittikçe artan ölçüde rağbet görmektedir. Gerek sinemanın gerekse edebi ürünlerin dünyanın girdiği postmodern kültür atmosferinden büyük ölçüde etkilendiği, araştırmacıların yanı sıra bu ürünlerin tüketicileri (okuyucu ve izleyicileri) tarafından da anlaşılabilir. Zira toplumu etkileyen küreselleşme olgusuna benzer hızlı ve etkili bir değişken daha önce yaşanmamıştır. Entelektüel meraka sahip insanlar yaşanan dini değişimin farkındadır.

Yazarın son romanında anlatılan burjuva yemeği epizodu, Türk toplumunun sosyo-ekonomik ölçütlere göre üst tabakasında bulunan kişilerin dini sembol ve kavramlara karşı aldıkları tutumları net olarak gösterir. Yazarın ortaya koyduğu tasvirlerden elde edilen sonuca göre, toplumun üst ve aydın kesiminin dini duygu, düşünce ve yaşayış açısından postmodern dönemde zayıflama eğilimi gösterdiği

söylenebilir. Buna karşın medyumluk örneğinde olduğu gibi farklı dinseliliklere itibar edilmekte, popüler hale gelen tasavvufi öğeler yazarın da içinde bulunduğu bu toplumsal kesim tarafından yeniden yorumlanmaktadır. Uzakdoğu kaynaklı mistisizm cerayanlarının ise “*dini pazar*”da belli bir piyasa değeri elde ettiği ve alternatif bir dini tüketim nesnesi haline getirildiği anlaşılmaktadır.

Dinin özel yaşama hasredilmesi ve bazı gizil fonksiyonlar kazanması neticesinde insanın doğasında bulunan engellenemez anlam duygusu ile kutsalın kıyafet değiştirerek yaygınlığını sürdürdüğü; dinselilik kamuflajıyla cinsellik, müzik, eğitim, aile, politika gibi seküler kurumlara sızdığı iddia edilebilir. Gündelik hayatta karşılaşılan spor, beslenme, arkadaşlık gibi kavramlar yaşam tarzı bağlamında kişisel gelişim fenomeninin içkin boyutlarına dönüştüğü görülmüştür. Mevlâna ile Şems arasındaki ilişki, vejetaryen kültürü, müziğin trans için kullanılması kitaplardan verilebilecek birkaç örnektir. Manevi olgunlaşma için savaşım içinde bulunan roman kahramanlarının genellikle zayıf, sağlıklı, zinde vücutlara sahip olmaları popüler kültürün imajinasyonunda karşılık bulan bir durumdur. Öyle ki bir meşrubat markasının eski bir reklamında yer alan “*imaj hiçbir şeydir, susuzluk her şeydir*” sloganı, postmodern dönem için tersine çevrilmiştir. 21. yüzyıl insanı, aç susuz kalsa da imajsız yapamamaktadır. Şüphesiz sibernetik ortamların sanal kimlikler inşa edebilmek için elverişli enstrümanlar sunması bu tutumu kolaylaştırmaktadır.

İncelenen eserlerde vitrine çıkartılan karakterler yaşamlarını huzursuz, anlamsız uyumsuz şekilde sürdürürken içten ve dıştan gelen birtakım saiklerin etkisiyle arayışa çıkarlar. Peşinde oldukları mana, büyük ölçüde modernitenin neden olduğu enfüsi ve afaki evrenin yabancılığını giderecek, varoluşun sırlarını kendilerine ayan kılacak bir aydınlanma olmalıdır. Bunun sonucunda farklı dini anlayışlara sahip kahramanların hayat hikâyeleri bir yerde kesişmekte ve sonrasında bu kahramanlar birbirini dönüştürmektedir. Ayrıca romanda işlevsel olan fiziki yolculuklar, kişileri olgunlaştıran içsel yolculuklar halini alır. Tüm insanların ortak vicdani özelliklere sahip olduğu düşüncesinden hareketle, yolda rastlanılan insanların acı ve sevinçleri içselleştirilir, ötekini anlama konusunda çaba sarf eden özgeci kişilikler oluşur. Roman kahramanları, dünya görüşlerinin kutsala yönelmesini gerektirecek ölçüde iyiliğe dair güçlü içgüdüler taşırlar. Vicdanları doyurabilmek adına toplum dışına itilmişleri, fakirleri, düşkünleri, hastaları gözetken bir maneviyat arayışı ortaya çıkar. Çalışmada “*özgeci maneviyat*” olarak kavramlaştırılan bu durum, arayış yönelimli bireyin kutsala dönük pratiğini oluşturmaktadır. Her ne kadar dini ritüellerden uzak, modern, kentli, seküler bir hayat

yaşıyor olsa da kendi maddi varlık gereksinimlerini tatmin edip diğer insanların hatta tüm mevcudatın varlığını merhametle hissederek kendini aşabilmek, romanlarda özgecilik olarak karşımıza çıkar.

Halk kültürü bağlamında tasavvuf anlatılarının popüler yazında çokça kullanıldığı ve postmodernitenin muğlak, akışkan, yüzergeçer mantalitesine uygun şekilde yeni formlar aldığı bir vakıadır. İncelenen romanlarda batılı literatürde liberal değerler sayılan özgürlük, hoşgörü, bireysellik uğruna tasavvufun meşrulaştırma için kullanıldığı, Türk okuyucusunun yabancı olduğu hikâyelerin seküler ideoloji ile birleştirilerek araçsallaştırıldığı iddia edilebilir. Örneğin Mevlâna'nın yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ortamı da dikkate alınarak kadın konusunda ayrıcalıklı bir hassasiyetin olmadığı bilinmekle beraber, incelenen romanlarda tarihi mutasavvıf şahsiyetlere kadın hakları savunuculuğu yaptırılır. Yine 1980 darbesinin gençleri ayırıştırıp onulmaz yaralara yol açtığı ortamın anlatıldığı bir epizot, yanlış ideolojik bakışa örnek gösterilebilir ki, iki kardeşten sağcı olan gazetelerde yazı yazabilecek kadar hürken sol görüşe sahip ağabeyi dayanılmaz işkencelere maruz kalıp hayatı zindan olur.

Liberal feminen bakışın hâkim olduğu Elif Şafak romanları, dine bakış ve kutsalın yaşanması anlamında tarafsız değildir. Bireysel dünya görüşünü aşan, içinde bulunduğu sosyo-kültürel kesimin ideolojik anlayışının postmodern rölativiteye uygun düşecek şekilde okuyucuya sunulduğu bir teoloji ile karşılaşmıştır. Mutasavvıfların hareket noktası bilindiği kadarıyla insandır ancak Tanrı'ya doğru bir yol gider ki buna tasavvuf yazınında "*seyrisüluk*" denir. Hümanizmin etkisindeki bir mistisizmin gözlemlendiği Elif Şafak romanlarında ise herkese göre farklılaşan postmodernist bir Tanrı algısından hareketle mükemmel insana doğru hiç bitmeyen bir yolculuk vardır. Metaforik bir dille ifade edilecek olursa, yola çıkan ruhsal arayış insanı menzile varamamakta, arayış halinden oluş haline çıkamamaktadır.

Dogmatik görüşler, tutucu geleneksel anlayışlar, soğuk maddecilik ve modern yaşamın tekdüzeliği ve toplumsal cinsiyet algısı romanda yadırganan, sorgulanan fenomenler olarak dikkati çeker. Kişiler genellikle bir kaçış (fırar) psikolojisinden hareketle manevi arayışa girerler, yer değiştirirler, yeni insanlarla tanışır. Anlam dünyalarının çölleştiği anda din pazarında kendilerine sunulan ruhsallıkları seçerler, memnun olunmadığında piyasadan yeni dinselilikler edinebilirler.

Son tahlilde incelenen eserlerde, Tanrı'nın herhangi bir dine, görüşe, kültüre hapsedilemeyeceği ve ne kadar aranırsa aransın mutlak hakikatin bulunamayacağı tezi savunulmaktadır. Yüceltilen aşk imgesi ise huzura erme, dinginlik kazanma amacından

çok bireyin yadsıyamadığı maneviyat ihtiyacının karşılanması, seküler yaşamda kutsalın tamamıyla yitirilip yaşamın anlamsızlaşmaması için tecrübe edilmesi gereken bir unsur olarak eserlerde yerini almıştır.



KAYNAKÇA

- Akpınar, E. (2011). *Elif Şafak'ın Romanlarında ve Kitaplaşmış Eserlerinde Din-Tasavvuf ve İnançlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aktay, Y. (2013). *Din ve Toplum*. Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Aktay, Y. (2016, Eylül 31). Bir İnsanlık Durumu Olarak Sekülerlik Ve Dinsellik. *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Akyol, M. (2012). *Modern Ezberlerin Sonu*. İstanbul: Etkileşim yayınları.
- Arslan, M. (2011). *Paranormal İnançlar*. İstanbul: Bilsam Yayınları.
- Arslan, M. (2011). *Paranormalizm ve Din*. İstanbul: Bilsam Yayınları.
- Atay, O. (2016). *Tutunamayanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bahadır, A. (2011) *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları
- Batson, D. (2017). *Sosyo-psikolojik Bir Yaklaşım: Din ve Birey*. (A. Kuşat, & A. Taştan, Çev.) Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Battal, G. (2011). *Elif Şafak'ın Romanlarında Mistik Öğeler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tez, Fatih Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din ilişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, s. 149-190.
- Bayer, B. (2016). Kutsal ve Profan Diyalektiğinde Eliade'nin Din Anlayışı. E. Okumuş. C. Özyurt içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 309). Ankara: Hece yayınları.
- Berger, P. (2015). *Kutsal Şemsiye (The Sacred Canopy)*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınlar.
- biyografi.net*. 8 8, 2017 tarihinde <http://www.biyografi.net.tr/elif-safak-kimdir/> adresinden alındı
- Borça, G. (2016, Eylül 22). *medium.com*. Ocak 28, 2017 tarihinde [medium: https://medium.com/@guvenborca/beyaz-t%C3%BCrk-kimdir-93f43384c02](https://medium.com/@guvenborca/beyaz-t%C3%BCrk-kimdir-93f43384c02) adresinden alındı
- Bölükbaşı, A. (2016). Postmodern Tanrı Misafiri:Popüler Tasavvufçuluk. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 150-170.
- Canatan, K. (2016). Ü. Özyurt, & E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride* (s. 587). İstanbul: Hece Yayınları.

- Çakır, V. (2007). *Elif Şafak'ın Romanlarının Tematik Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Çayır, K. (2015). *Türkiye'de İslamcılık ve İslami edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları.
- Çınar, A. (2009). *Sosyolojik ve Antropolojik Açısından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları.
- Ecevit, Y. (2001). *Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Ecevit, Y. (2012). *Aile, Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar*. Nisan 2, 2018 tarihinde dergipark.gov.tr: <http://istanbul.dergipark.gov.tr/iukad/issue/729/7871> adresinden alındı
- Ertuğrul, H. (1997). *Kendini Arayan Adam*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- felsefe.gen.tr*. Mart 8, 2017 tarihinde http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_akimlari/senkretizm_bagdastirmacilik_nedir_n_e_demektir adresinden alındı
- Giddens, A. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- golgelerkitabi.com*. Mayıs 18, 2017 tarihinde Gölgele Kitapı: <http://www.golgelerkitabi.com/forum/index.php?imode&topic=341.0> adresinden alındı
- Göka, E. (2018, Mayıs 27). Maneviyat ve Hayatın Anlamı. *Yenişafak Gazetesi*.
- Göle, N. (2002). *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel Aşınan Sınırlar*. (E. Ünal, Çev.) İstanbul: Metis yayınları.
- Heyeti, H. N. (2001). *Kur'an-ı Kerim Meali ve Muhtasar Açıklaması*. İstanbul: Hayrat Neşriyat.
- Hilmi, F. A. (2007). *Amak-ı Hayal*. (A. Gürtaş, Dü.) Pozitif Yayınları.
- Hofer, E. (2007). *Kesin İnançlılar*. İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Karacoşkun, D. (2016). Erich Fromm ve Din. C. Özyurt, & E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 92). Ankara: Hece Yayınları.
- Karacoşkun, M. D. (2012). *Tanrısız Bir Dindarın Hümanistik Din Anlayışı: Erich Fromm ve Din*. İstanbul: İz Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2016). *Kiralık Konak*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Keskin, İ. (2014). *Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya: Din ve İslam*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Yayınları.
- Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Kirman, M. A. (2011). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Yayınları.
- Kirman, M. A., & Baloglu, B. (2012). New Forms of Religiosity within Secularization Process in Modern Turkey. *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2(3);, s. 158-168.
- Kirman, M. A., & Sarı, H. (2018, Mayıs 10-12). Yola Çıkmak, Yolda Olmak Veya Menzile Varmak: Post-Seküler Dönemde Tasavvuf ve Anlam Arayışı. *Uluslararası Din sosyolojisi Sempozyumunda Sunulan Tebliğ*. Aksaray: Muhafazakar Düşünce Dergisi.
- Kısakürek, N. F. (2013). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kuran-ı Kerim ve açıklamalı Meali, Heyet, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Livaneli, Z. (2013). *Kardeşimin Hikayesi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*. (A. Coşkun, F. Aydın, & O. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Macit, M. (2015). *Elin Korelisine El Salladım*. Kitap & Kafe Serüven.
- Marty, M. E. 2003, "Our Religio-Secular World", *Daedalus*, 132: 42-48. Türkçesi: Marty, M. 2014, "Dinî-Seküler Dünyamız", çev. M. A. Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (10): 131-138
- Ocak, A. Y. (2008). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oyvatt, C. (2014, Aralık 19). *sendika62.org*. Nisan 12, 2018 tarihinde sendika.org: <http://sendika62.org/2014/12/tuhaf-bir-sinif-kavrami-olarak-beyaz-ve-siyah-turkluk-cem-oyvat-235107/> adresinden alındı
- Ozan, M. (2015). Düünden Bugüne Türk Halk Kültüründe "Kara İyeler". *Kültür Evreni* (23), 41-51.
- Özbolat, A. (2015). *Kapitalizme Eklemlenme*. Adana: Karahan.
- Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din:Yüzeyselleşen Dindarlığa Karşı Yaygınlaşan Dinsellik. *Journal of Islamic Research* 2017; 28(3), s. 265-278.
- Özbolat, A. (2017). *Statü ve Din - Göç ve Eğitim Yoluyla Statü Edinme ve Dindarlık*. Adana: Karahan.

- Özdoğan, M. A. (2017). *Çağdaş Türk Romanında Mevlana'nın Postmodern Bir Tüketim Unsuru Olarak Kullanılması*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Pala, İ. (2012). *Od*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Pamuk, O. (2013). *Kara Kitap*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Poloma, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (H. Erbaş, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Ritzer, G. (2016). *Büyüsü Bozumuş Dünyayı Büyülemek*. (F. Payzın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G., & Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki yayınları.
- Safa, P. (2017). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sazyek, E. (2002). Elif Şafak'ın Romanlarında Çok Kültürlülük Aracı Olarak Tasavvuf. *Bilig*, (66), s. 205-208.
- Shayegan, D. (2013). *Melez Bilinç*. (H. Bayrı, Çev.) İstanbul: Metis yayınları.
- Şafak, E. (2007). *Siyah Süt*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2009). *Aşk*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2009). *Pinhan*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2009). *Şehrin Aynaları*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2010). *Araf*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2011). *İskender*. İstanbul: Doan Kitap.
- Şafak, E. (2012). *Baba ve Piç*. (A. Biçen, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2012). *Bit Palas*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2012). *Mahrem*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2012, 8 1). *Youtube.com*. 11 25, 2016 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=mMpKvffl38M> adresinden alındı
- Şafak, E. (2013). *Ustam ve Ben*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2016). *Havva'nın Üç Kızı*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, E. (2018). *elifsafak.com.tr*. Nisan 11, 2017 tarihinde Elif Şafak: <http://www.elifsafak.com.tr/anasayfa> adresinden alındı
- Şahin, O. (2011). Popüler kültür ve Mistisizm.

- Şahin, O. (2014). *Popüler Kültür ve Mistisizm (Seminer)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şenler, Ş. Y. (2000). *Huzur Sokağı*. İstanbul: Timaş yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2005). *Huzur*. İstanbul: Dergah yayınları.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (D. Körpe, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.
- Toptaş, H. A. (2017). *Bin Hüzünlü Haz*. Everest Yayınları.
- Tunç, H. (2018, Mayıs 10-12). İslamcı Feminizm: Kavramsal bir Tartışma. *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumunda Sunulan Tebliğ*. Aksaray: Muhafazakar Düşünce Dergisi.
- Tural, A. (2006). *Elif Şafak Romanlarında Şahıs Kadrosu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- turkedebiyati.org*. (2007). Ocak 11, 2018 tarihinde Türk Edebiyatı: <https://www.turkedebiyati.org/ronesans-humanizm.html> adresinden alındı
- Turner, B. S. (2012). Post Seküler Toplumda Din. (Ö. Güngör, Dü.) *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(13), 199-224.
- Ümit, A. (2008). *Bab-ı Esrar*. İstanbul: Everest yayınları.
- Williams, M. (1999). *Kutsal Fahişeler*. (M. B. Çelikus, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- www.onlineterapiler.com*. (2015, 03 23). 07 10, 2018 tarihinde online terapiler: <http://www.onlineterapiler.com/bulimia-nervoza-hastaligi-nedir-tedavisi-vaka-ornekleri-zararlari.html> adresinden alındı
- Yapıcı, A. (2017). Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme. H. Kayıklık içinde, *Arayış, Değişim ve Din* (s. 189-238). Adana: Karahan.
- Yapıcı, A. (2018). Eşlerin Dinsel Algı ve Yaşayışına Göre Evlilikte Dindarlık ve Maneviyat. *Turkish Studies Volume 13/2*, s. 84.
- Yıldız, A. G. (2016). *Boşluk*. İstanbul: Timaş Yayınları.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı ve SOYADI : Hasan SARI

Doğum Yeri-Tarihi : Kozan, Adana-08.08.1981

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Kozan Anadolu Lisesi - 1999

Yüksek Öğretim : Ankara Üniversitesi. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, 2003

Selçuk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi (Tezsiz Yüksek Lisans), Konya, 2004

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir,2014

Tez Konusu : Postmodern Dönemde Maneviyat Arayışı: Elif Şafak Romanları

Yabancı Dil : İngilizce

İş Deneyimi : Milli Eğitim Bakanlığı'nda Öğretmenlik ve Yöneticilik (13 yıl)

Çalıştığı Kurumlar : MEB

E-Posta : hasanalperen0133@gmail.com