

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**POSTMODERN TEORİLER IŞIĞINDA ŞEHİR VE KUTSAL: BİR
FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Kübra Nur KARAOĞLU**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa ALICI**

Ocak 2023, ERZİNCAN

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**POSTMODERN TEORİLER IŞIĞINDA ŞEHİR VE KUTSAL: BİR
FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Kübra Nur KARAOĞLU**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa ALICI**

Ocak 2023, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Kübra Nur KARAOĞLU

İmza



T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Program Adı : Tezli Yüksek Lisans
Tez Başlığı : Postmodern Teoriler Işığında Şehir ve Kutsal: Bir Fenomenolojik Yaklaşım

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana Bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 105 sayfalık kısmına ilişkin 02/01/2023 tarihinde IThenticate/Turnitin intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %7'dir.

Filtrelemeye alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 02/01/2023

Danışman: Prof. Dr. Mustafa ALICI
İmza

Öğrenci: Kübra Nur KARAOĞLU
İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Postmodern Teoriler Işığında Şehir ve Kutsal: Bir Fenomenolojik Yaklaşım” başlıklı Yüksek Lisans Tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Kübra Nur KARAOĞLU

İmza

Danışman

Prof. Dr. Mustafa ALICI

İmza

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Mustafa ALICI danışmanlığında **Kübra Nur KARAOĞLU** tarafından hazırlanan “**Postmodern Teoriler Işığında Şehir ve Kutsal: Bir Fenomenolojik Yaklaşım**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Dinler Tarihi Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

09/02/2023

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Mustafa ALICI	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki GÖKSU	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.../..... tarih ve..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /...../

Prof. Dr. Necdet TOZLU

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

İnsan doğasının bir ürünü olan şehirler, insanlığın tarihsel yolculuğunu ve bu süreç içerisinde geçirdiği değişimleri en iyi şekilde bize sunan mekânlardır. Çünkü şehirler, davranış ve tutumlarımızın düzenlenmesi, şekil alabilmesi açısından bir laboratuvar görevi görmektedir. Bu bağlamda şehirler içinde barındırdığı bireylerin yaşamını, kültürünü ve dinini olduğu gibi yansıtmaktadır.

Bununla beraber mekân fenomenolojisi bize öğretir ki her şehrin ardında mutlaka mikro planda bir mukaddes mekân algısı ve makro planda inşa edilmiş veya gelecekte inşa edilecek “bir teopolitik şehir” anlayışı bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın ve dinin iç içe olan bağından dolayı şehirlerde dinî unsurlar görülmektedir.

İnsanların yaşadığı mekânlar olarak tarihsel fenomenolojik bağlamda her şehir birbiriyle aynı değildir. Bazı şehirler diğer şehirlere nazaran içinde kutsalı barındıran ve sakinlerine kutsiyet bahşeden karaktere sahiplerdir. Söz gelişi Pagan Roma imparatorluğu için Roma şehri, Kadim Yunan için Atina, Müslümanlar için Mekke ve Medine ve bütün olarak Rabbani Yahudilik, Evanjelist Hristiyanlar ve Müslümanlar için Kudüs karmaşık teopolitik anlayışları ortaya koyan ve kutsallıkları yansıtan şehirler arasında sayılabilir. Bununla birlikte şehirlerde bulunan bazı mekânların kutsallaştırılması da söz konusudur.

Kutsal, her dinde var olan bir olgudur. Dindar birey kutsala meyillidir. Kutsal varlık, kutsal nesne ya da kutsal mekân dindar için önem arz etmektedir. Zira o, İlahi Varlık ile bağını kutsal atfettiği unsurlar üzerinden kurmakta ya da var olan bağı bu yolla güçlendirmektedir.

“Postmodern Teoriler Işığında Şehir ve Kutsal: Bir Fenomenolojik Yaklaşım” adlı tezimiz, postmodern düşünceye ait olan şehir ve kutsal kavramlarının ayrı ayrı ve birbirleriyle kurmuş olduğu ilişkinin incelendiği bununla birlikte postmodern din bilimcilerinin şehir ve kutsal değerlendirmelerinin işlendiği giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamız hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, çalışmanın amacı, kullandığımız yöntemler ve faydalandığımız kaynaklara yer verdik.

Birinci Bölüm’de postmodern dönemde karşımıza çıkan modern, postmodern, seküler, kutsal kavramlarını ele aldık ve bu kavramları postmodern düşünürlerin

teolojik, antropolojik, sosyolojik ve felsefi perspektifleriyle değerlendirdik. Teolog, sosyolog, antropolog ve filozofların söz konusu kavramlar hakkındaki görüşlerine yer verdik.

İkinci Bölüm’de ise posturbanizm olarak ele aldığımız postmodern dönemde şehir ve şehircilik kavramını, şehir hafızasını ve kutsalla ilişkisini, şehrin sakinini ve kutsala karşı tavrını son olarak da postmodern dönemde kutsal mekân kavramını inceledik.

Son bölümümüz olan Üçüncü Bölüm’de postmodern filozoflardan olan Johan Huizinga, Michael Foucault, Jacques Derrida, William Paden ve Peter McKenzie’nin hayat hikayelerinin, çalışmalarının yanı sıra onların şehir konusundaki teorilerini kutsalla ilintili olarak ele aldık.

Çalışmamızın bu noktaya gelmesinde maddi manevi hiçbir desteğini esirgemeyen fikir ve tavsiyeleriyle daima yolumu aydınlatan, vaktinden bolca feragat ederek tezime çokça emek harcayan, bilgisinden her zaman istifade ettiğim ve öğrencisi olmaktan daima gurur duyduğum, kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mustafa ALICI hocama şükranlarımı sunuyorum. Her soruma sabırla cevap veren desteğini, yardımını hiçbir zaman esirgemeyen ve daima yanımda hissettiğim Arş. Gör. Duygu METE’ye teşekkürü borç bilirim. Maddi ve manevi her zaman yanımda olan ve bu süreç boyunca her anlamda beni destekleyen kıymetli aileme, özellikle tezimin son düzenlemelerinde sıkça yardım aldığım sevgili abim Cafer YILDIZ’a teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak yine daima desteğini hissettiğim, çeviriler konusunda zaman zaman yardımına başvurduğum, kıymetli eşim Burak KARAOĞLU’na gösterdiği sabır ve anlayış için teşekkür ederim.

Kübra Nur KARAOĞLU, ERZİNCAN, 2023

POSTMODERN TEORİLER IŞIĞINDA ŞEHİR ve KUTSAL: BİR FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Kübra Nur KARAOĞLU

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi,

Danışman: Prof. Dr. Mustafa ALICI

ÖZET

Şehirler, özellikle kutsal ile bağlantıları göz önüne alındığında farklı anlamlar ifade etmektedir. Bu bağlamda her dinî topluluk için şehir ve kutsal din mensupları tarafından kendine has perspektiflerle değerlendirilmiştir. Nitekim şehir hafızası söz konusu değerlendirmenin yapılmasında önemli katkı sunmuştur. Zira şehirler hafızasıyla var olmaktadır. Bununla birlikte filozoflar, din bilimcileri mekânı ve kutsal ile ilişkisi bağlamında kutsal mekânı kendilerine özgü teorilerle ifade etmişlerdir. “Postmodern Teoriler Işığında Şehir ve Kutsal: Bir Fenomenolojik Yaklaşım” isimli tezimizde öncelikle kavramları ve zaman içerisinde değişen ve zenginleşen anlamlarını ve kutsal mekân kavramını ele aldık. Sonrasında şehircilik, şehir hafızası, şehir sakininin kutsala karşı tavrına değinerek söz konusu şehir başka bir deyişle mekân ve kutsalı farklı perspektiflerle ele alan Johan Huizinga, Michel Foucault, Jacques Derrida, William Paden, Stewart Guthrie ve Peter Rutherford McKenzie’nin postmodern teorilerine değindik.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Şehir, Kutsal, Postmodern, Alem, Mekân.

THE CITY AND THE SACRED IN THE LIGHT OF POSTMODERN THEORIES: AN PHENOMENOLOGICAL APROACH

Kübra Nur KARAOĞLU

Erzincan Binali Yildirim University,

Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, January 2023

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa ALICI

ABSTRACT

Cities especially linked with the term sacredness hold several meanings. Every religious group has analysed the concepts city and sacred in their own perspective and evaluated them in their own way. As a matter of fact, the city memory made a significant contribution to the evaluation in question. Cities exist with their memory. The philosophers and the scholars of religion have also assigned places especially ‘sacred places’ a specific meaning according to their distinct theories. In this paper named “The City and The Sacred in the Light of Postmodern Theories: An Phenomenological Aproach” we have approached the relating terms according to their transformation in time and their enriching meanings. Subsequently we touched upon the postmodern theories of Johan Huizinga, Michel Foucault, Jacques Derrida, William Paden, Stewart Guthrie and Peter Rutherford McKenzie, who deal with the city in question, in other words space and the sacred, with different perspectives including urbanism, city memory and the attitude of the citizen towards the sacred.

Keywords: History of Religion, City, Sacred, Postmodern, Realm, Space

İÇİNDEKİLER

POSTMODERN TEORİLER IŞIĞINDA ŞEHİR ve KUTSAL: BİR FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR

1.1. Modern, Modernlik ve Modernizm.....	4
1.2. Postmodern, Postmodernlik ve Postmodernizm	8
1.3. Seküler, Sekülerlik ve Sekülerizm	10
1.4. Kutsal, Kutsallık ve Mukaddes	14
1.4.1. Kutsalın Kelime Anlamları.....	14
1.4.2. Dinlerde Kutsalla İlgili Kavramlar.....	15
1.4.3. Dinler Tarihçilerine Göre Kutsal'ın Rasyonel ve İrrasyonel Karakteristiği.....	18
1.4.4. Kutsal Mekân Kavramı.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

POSTURBANİZM; POSTMODERN TEORİLERİN IŞIĞINDA MEKÂN VE ŞEHİR ANLAYIŞLARI

2.1. Postmodern Şehir ve Şehircilik: “Urban ve Urbanizm”	27
2.2. Postmodern Şehir Hafızası Kavramı ve Kutsal ile İlişkisi	31
2.3. Postmodern Şehir Sakini ve Kutsala Tavrı.....	33
2.4. Postmodern Kutsal Âlem ve Mekân Kavramı	34

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERN TEORİLERDE MEKÂN ve ŞEHİR

3.1. Postmodern Şehrin Sakini Olarak “Homo Ludens” (Oyun İnsanı) Teorisi: Johan Huizinga Örneği.....	37
3.1.1. Johan Huizinga’nın Hayatı	37
3.1.2. Postmodern Filozof Olarak Huizinga’nın Oeuvre’si (Çalışmaları)	39
3.1.3. Ludens Homo Postmodern Şehrin Sakininin Odağındaki Oyun Kavramı	40
3.1.4. Oyun Şehrinin Oyun Dini.....	45
3.1.5. Şehir Sakini Olarak Homo Ludens’in Karakteristik Özellikleri.....	47
3.2. Michel Foucault ve “Öteki Mekân” (Heterotopia) Teorisi.....	49
3.2.1. Michel Foucault’un Hayatı	49
3.2.2. Oeuvre: Michel Foucault’un Çalışmaları	50
3.2.3. Michel Foucault: Öteki Mekân Teorisi “Heterotopya” (Heterotopia)	52
3.2.4. Öteki Mekân “Heterotopya”nın Altı Prensibi.....	55
3.3. Jacques Derrida’nın Ütopyası İltica Şehirler ve Konukseverlik “Hospitality”	58
3.3.1. Jacques Derrida’nın Hayatı.....	59
3.3.2. Oeuvre: Jacques Derrida’nın Çalışmaları.....	60
3.3.3. Jacques Derrida: Mülteci Şehirler ve Konukseverlik Teorisi	63

3.4.Yeni Mukayeseci Yaklaşımına Göre Dinî Bir Sistem Olarak Alem ve Alem İnşası: William Paden	68
3.4.1. William E. Paden'in Hayatı ve Yeni Mukayeseli Din Çalışmaları.....	68
3.4.2. Paden'in Alem Algısını Anlamamıza Yarayan Yeni Mukayesecilik Yaklaşımı ..	68
3.4.3. Dinî Bir Sistem Olarak Âlem.....	70
3.5. Stewart Elliott Guthrie: Antropomorfik Âlem Teorisi	79
3.5.1. Stewart Elliott Guthrie Hayatı ve Çalışmaları	80
3.6. Postmodern Çağda Teolojik Fenomenoloji Yaklaşımıyla Kutsal Mekân: Peter Rutherford McKenzie	84
3.6.1. Peter Rutherford McKenzie Hayatı ve Çalışmaları	84
3.6.2. Peter Rutherford McKenzie: Teolojik Fenomenoloji Yaklaşımıyla Kutsal Mekân	85
3.6.3. Hristiyan Geleneğinde Kutsal Mekân	95
3.6.4. Kutsal Varlık ile “Özdeş” veya Kutsalın “Kendisi” Olarak Gökyüzü	99
3.6.5.Kutsal Mekâna Uyum.....	99
3.6.6. Kutsal Mekân ve Kutsal Yol.....	100
SONUÇ.....	102
KAYNAKÇA.....	107
ÖZ GEÇMİŞ	115

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

yy.	: Yüzyıl
ö.	: Ölüm Tarihi
ed.	: Editör
çev.	: Çeviren
H.z.	: Hazreti
M.Ö	: Milattan Önce



GİRİŞ

Dinler tarihi perspektifinde mekânlar olarak şehirler sadece insanlar, sokaklar ve binalardan oluşan yaşanabilir barınma alanları veya medeniyet sunan mekânlar olarak anlaşılmaz. Bunlara ilave olarak aynı zamanda mabetleriyle ve ibadetleriyle teolojik bir alan dogmatik teoloji sunan teopolitik bir mekân hükmündedir. Bu yönleriyle hem sekülerliği hem de kutsallığı aynı anda içerebilen mekânlar olarak kentler, seküler açıdan ilim, eğitim ve kültür sunarken kutsallık açısından inanç, ritüel ve irfana ev sahipliği yaparak aynı zamanda seküler alandaki mukaddes fenomenlerin tezahür ettiği (hiyerofani) alanlar sayılabilirler.¹

Şehir, içinde barındırdığı insanların yaşam tarzları, kültürleri ve inançları doğrultusunda şekillenen aynı zamanda belirli özellikleriyle de bireyleri mizaç gibi farklı noktalarda etkileyen kırsal mekândan sosyolojik, kültürel ve ekonomik anlamda ayrıışan ve belli bir nüfus yoğunluğuna ulaşan sosyal bir ortamdır. Bir başka deyişle şehri, insan ilişkilerinin daha yoğun olduğu, maddi ve manevi olarak bireylerin toplumsal yaşamına yön veren bir mekân olarak tanımlayabiliriz. Bununla birlikte şehri sadece insanların bir arada yaşadığı coğrafi bir yer olarak düşünemeyiz. Zira şehirler, genel olarak ortak bir düşünce yapısı ve yaşam tarzıyla herkesin benimsediği bir kültürün de olduğu yerlerdir. Öte yandan şehrin sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü birey geçirdiği değişimleri içinde yaşadığı mekân olan şehre yansıtmaktadır.

Kutsal kavramına değinecek olursak söz konusu kavramın XX. yüzyılın ilk dönemlerinden beri din fenomenolojisinde merkezi bir noktada durduğunu söylemek mümkündür. Kutsal algısı bir güç kaynağı olarak kabul edildiği için birey açısından bakıldığında onun hayatına olumlu katkıları olduğu ifade edilebilir. Hayatına daha fazla olumlu katkı sağlamasını isteyen birey, kutsalla yakın ilişkiler kurmaya ve bağını güçlendirmeye çalışır.

Din, bireyin kutsal ile olan ilişkisini beslemekte aynı zamanda kutsal algısı tarafından beslenmektedir. Dinin yapıtaş sayılabilecek olan kutsal nesneler, mekânlar

¹Mustafa Alıcı, “Üç Kudüs: Kudüs’e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar”, *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6/15 (2018): 41.

ve zamanlar birey için önemlidir. Dindar birey, daima kutsal ile yaşamakta ona uyum sağlamakta ve aynı zamanda ona her zaman en güzelini sunmaktadır. Bu noktada kutsal ve şehir ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bireyin her anına şahit olan şehir, kutsal ile ilişkisine de yakından tanıklık etmekte hatta ev sahipliği yapmaktadır. Bunun yanında kutsal olanın etkisiyle şehirler de kutsallaşmaktadır.

Şehir, sosyoloji, coğrafya ve tarih gibi birçok disiplin tarafından incelemelere konu olduğu için farklı yöntem ve perspektiflerle ele alınmıştır. Tezimizin amacı, özellikle şehir ve kutsal mekân ilişkisini incelemektir. Zira kutsala dair her şey özellikle kutsal mekân, şehri her bakımdan etkilemektedir. Bu bağlamda farklı bakış açıları ve anlayışlarla kurulan postmodern filozofların ve din bilimcilerinin mekân teorilerini ele almaya çalışacağız. Aynı zamanda postmodern dönemde sıklıkla karşımıza çıkan, “modern, postmodern, seküler ve kutsal” kavramlarının zaman içerisinde farklı bakış açılarıyla ifade edilen tanımlarını ve “Postmodern Dönemde Şehir” olarak tanımlayabileceğimiz “Posturbanizm” ile birlikte şehir hafızası ve kutsal ile ilişkisi de bu çalışmanın hedefleri arasındadır.

Giriş ve üç bölümden oluşan tezimizde, yöntem olarak objektif ve beşeri bir alan olan Din Bilimleri’nin bir parçası konumundaki Dinler Tarihi’nin geleneksel yaklaşımlarından olan ve İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (ö. 1959)’nin kurucusu sayıldığı *tarihsel fenomenolojik yaklaşım* esas alınarak hazırlanmıştır. Söz konusu bu yaklaşım, dinî fenomenlerin mevcut haliyle birlikte tarihsel süreç içindeki değişimlerini ve gelişimlerini göz önünde bulundurarak uzlaştırmacı bir perspektif sunmaktadır. Pettazzoni’ye göre bu fenomenler tam anlamıyla anlaşılacak için tarihsel süreci gerektirmektedir. Bunun neticesinde kullandığımız tarihsel fenomenolojik metod, dinin önceden var olan değerlerine sistematik bir arka plan oluşturabilmek için mukayeseyi esas almaktadır.²

Bu metodolojik yaklaşıma göre öncelikle dinî fenomenler tipolojik bölümlere ayrılarak çözümlenmekte sonrasında bu fenomenler, dinî metinler bağlamında yorumlanarak ait oldukları dönemde kalarak tekrar inşa edilmektedir. Bir sonraki aşamada ise yeniden oluşturulan dinî fenomenler, diğer dinî geleneklerin kendi bağlamlarında ortaya koydukları kültürel fenomenleriyle mukayese edilmektedir. Bunun

² Mustafa Alıcı, “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2005): 93.

neticesinde ise yeniden yapılanma ve mukayese aşamalarından geçen dinî fenomenler hermenötik bağlamda incelenerek Kutsal ile ilişkileri ortaya konulmaktadır.³

Tarihsel Fenomenolojik Yaklaşım metodolojik yöntem olarak kullanılan tezimizde, yukarıda zikrettiğimiz kavramların etimolojik kökenleriyle birlikte postmodern dönemdeki yansımaları ile başlangıç yaparak sonrasında posturbanizm ve son olarak postmodern mekân teorilerini, sosyolojik, felsefik ve hermenötik açıdan ele aldık.

Çoğunlukla yabancı kaynaklara başvurduğumuz ve kaynak açısından zengin olan çalışmamızda geniş bir literatür taraması yapmaya önem verdik. Öncelikle Birinci Bölüm’de kavramları açıklarken Ahmet Cevizci’nin kaleme aldığı *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, *Encyclopedia of Religion*, *Encyclopedia of Postmodernism*, çevirisini Osman Akınhay ve Derya Kömürcü’nün yaptığı Gordon Marshall’a ait *Sosyoloji Sözlüğü*, H. G. Liddell vd., *A Greek and English Lexicon*, Charlton Lewis ve Charles Short, *Harper’s Latin Dictionary* gibi birçok yabancı ve Türkçe sözlüklerden ve ansiklopedilerden istifade ettik.

Bununla birlikte tezimizde istifade ettiğimiz eserler arasında Rudolf Otto *Kutsal’a Dair*, Ali Akdoğan *Din Sosyolojisi*, Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Richard Kilminster ve Ian Varcoe, *Culture, Modernity and Revolution*, Harvey Cox *The Secular City*, Mustafa Alıcı, *Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları*, Jeanne Halgren Kilde, *Sacred Power Sacred Space*, Philip Sheldrake, *Place, Person and The Sacred*, Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Mark Crinson, *Urban Memory Historia and Amnesia in the Modern City*, Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Michel Foucault, *Felsefe Yazıları*, Jacques Derrida, *Hospitality*, Barry Stocker, *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida on Deconstruction*, William E. Paden, *Comparative Religion and the Whitehouse*, gibi İngilizce ve Türkçe birçok kitap ve makaleler örnek olarak zikredilebilir. Bu kaynakların yanında ilahi dinlerin Kutsal Kitaplarına da yer verdik.

³ Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 544.

BİRİNCİ BÖLÜM:

KAVRAMLAR

Tezimizin bu bölümünde başlığımız ile alakalı olarak postmodernizmle ilgili “Modern, Modernlik ve Modernizm, Postmodern, Postmodernlik ve Postmodernizm, Seküler, Sekülerlik ve Sekülerizm, Kutsal, Kutsallık ve Mukaddes” kavramlarını ilk olarak etimolojik anlamlarıyla ele aldık. Sonrasında zaman içerisinde büründükleri anlamları dinî perspektifte değerlendirdik.

1.1. Modern, Modernlik ve Modernizm

Modern kelimesi Latince “hemen, şimdi” manalarına gelen “modo” sözcüğünden türeyen ve yine Latince olan “*modernus*” kelimesinden meydana gelmiştir.⁴ Modernlik üzerine çalışan bilim insanları, Hristiyanlığı benimseyen Romalıların eski pagan kültüründen tamamen koptuğunu; “yepyeni ve farklı bir karaktere sahip olduğunu” vurgulamak üzere kullanılan Latince “*modernus*” kelimesinin bu anlamda eski ve yeni arasındaki farklılığa vurgu yaptığını söylemektedir.⁵ Modern kelimesinin Türkçedeki karşılığı, yaşanmakta olan dönemi belirtmek için çağdaş, -aynı çağda bulunan-⁶ “*günümüze ait olan*” manasına gelmekte ve yeniliği ifade etmektedir.⁷ Bununla birlikte modern kavramı aynı zamanda “zihniyet, düşünce” anlamında da kullanılıyor olup bu bağlamda da zihinsel olarak bir dönüşümü ifade etmektedir.⁸

Modernlik (modernite) kavramına bakacak olursak, bu iki kavram Türkçede hemen hemen aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Sosyoloji profesörü Perry Anderson, “modernlik ve modernleşme kavramlarının modern kavramından farklı olarak XIX.

⁴ Sezgin Kızılcılık, Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, (Ankara: Atilla Yayınevi, 1996), 317.

⁵ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 65.

⁶ Ali Püsküllüoğlu, *Öz Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Arkadaş Yayınevi, 2002), 134.

⁷ Mustafa Alıcı, “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları”, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5/12, (2017): 35.

⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1178.

yüzyılda ortaya çıktığını ve modernliğin bu çağın tamamını kapsayıcı ve kuşatıcı olduğunu” dile getirmektedir.⁹

Polonyalı sosyolog Zygmunt Bauman (ö. 2017) “modernliğin doğrusal bir düzlemde işaret ettiği zamanın, şimdiki zaman geçerliliğini yitirirken geçmiş ile gelecek arasında uzandığını” söylemektedir.¹⁰ İtalyan filozof Gianni Vattimo, tarihsel bir düzlemde *ilerleme* kavramı ile karakterize ettiği modernliği “hedefe doğru ilerlemek ve eskiyi geride bırakmak” olarak görmektedir. Ona göre tarih lineer olmaktan çıktığında ya da onu böyle bir düzlemde görmediğimizde modernlik sona erecek ve yerini postmodernliğe bırakacaktır.¹¹

Böylece modernlik, XV-XX. yüzyıllar arasında yer alan entelektüel, kültürel, toplumsal, siyasal, sosyal ve estetik dönüşümün meydana getirdiği köklü değişiklikleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durum modernliğin zaman içinde devam eden bir süreç olduğunu göstermektedir.¹² İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm’ın (ö.2012) “çifte devrim” olarak isimlendirdiği Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi bu modern değişime ve dönüşüme neden olmuştur. Fakat din, felsefe, hukuk, ahlak, siyaset, iktisat, tarih gibi kavramların eleştirisiyle başlayan modernliğin temeli XVIII. yüzyıl Aydınlanması’nda atılmıştır.¹³ Modernliğin, bir toplumu modernleştiren faktörlerin en önemli temel süreçlerinden birine veya birkaçına indirgenmesi neredeyse her zaman söz konusu olmuştur.¹⁴ Bu bağlamda, insanın yapabileceği şeyleri gerçekleştirmesi için modernliğin şaşılabilecek potansiyeli daha önce var olan herhangi bir medeniyetin potansiyelinin çok üstündedir.¹⁵ Bauman ise zamanın tarihini modernlikle başlatmakta ve modernliği “her şeyden ayrı, zamanın tarihi” olarak görmektedir.¹⁶

Netice olarak başlangıçta bir Batı Avrupa deneyimi olan modernliğe, kişinin kendi bakış açısını kaybetmeden bakması, onun sabit durması ve olaylara daha net bir

⁹ Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 78-79.

¹⁰ Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, (Cambridge: Polity Press, 1991), 11.

¹¹ Ashley Woodward, “Nihilizm ve Vattimo’nun Nietzsche’sinde Postmodern”, içinde, *Nietzsche*, çev. Sadık Erol Er, ed. Sadık Erol Er, (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2019), 482.

¹² Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, 65; Gamze Aslan Yaşar, “Orta çağdan Günümüze “Modernite” Doğuşu ve Doğası”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, (2011): 11.

¹³ Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”, *Sosyoloji Dergisi*, 33, (2016): 51; Gamze Aslan Yaşar, “Modernite”, 12.

¹⁴ Cengiz Dinç, “Modernity and the West: Evolution of Their Relationship”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (2007): 84.

¹⁵ Richard Kilminster, Ian Varcoe, *Culture, Modernity And Revolution*, (London: Routledge, 1996), 11.

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, (Cambridge: Polity Press, 2000), 113.

anlayışla bakmasını sağlamaktadır. Modernliği anlama girişimi imkânsız görünebilir fakat farklı disiplinler için modernliğin farklı yönleri vurgulanmaya değer görülmektedir. Alman filozof Karl Marx (ö.1883)’a göre modernlik, öncelikle kapitalist düzende bölünmenin kaynağı olarak sınıf mücadelesi ve nihayetinde daha insani bir sosyal sistemin ortaya çıkışı ile ilişkilendirilmektedir. Fransız sosyolog Emile Durkheim (ö.1917)’e göre modernlik, artan iş bölümü ve sanayinin gelişmesi ile uyumlu bir sosyal yaşam kurmaktır. Alman sosyolog Max Weber (ö.1920) ise kültürü, kapitalizmin ve dolayısıyla modern toplumun ortaya çıkışı için bir anahtar olarak görmektedir.¹⁷ Modern toplumların kendine özgü ahlak yapısının bireyi özgürleştirdiğini söyleyen Weber, modernleşme için üç önemli nokta olduğunu söylemektedir; bunlarda ilki rasyonelliktir. İkincisi, geleneksel üretimin yerini rasyonel ilkelere bırakmasıdır. Üçüncü ve sonuncusu ise bireylerin modernizmi istemesi ve psikolojik alanda meydana gelen dönüşümdür.¹⁸ Bauman’ın, “*Dünya, insan yaşamı, insan benliği ve bu üçü arasındaki bağlantı düzeninin yansıtıldığı bir zaman olarak düşünebiliriz*” dediği modernliğin¹⁹ evrensel olarak kabul edilmiş bir tanımı yoktur. Fakat modernlik ile ilgili Avrupa merkezli anlayışların literatürde baskın olduğu görülmektedir.²⁰

Modernliğin vazgeçilmez bileşenlerinden, dayanak noktalarından biri de kökenleri Rönesans’ın sonlarına kadar uzanan *rasyonalite* yani akılcılaşmadır. Bununla birlikte Tanrı, ahiret gibi metafizik kavramlardan uzak, bir nevi dünyevileşme olan Batı teolojisinde Aziz Pavlus’un egemenlik anlayışına dayanan ve yalnızca bu dünyaya dair ilkelerin belirlenmesini ifade eden *sekülerleşme* de modernliğin önemli bileşenlerindendir. Bunlara ek olarak modernliğin temel değerleri arasında sayılabilen, *bireyselleşme*, *kentleşme*, *sanayileşme* gibi süreçlerin başlatıcısının Aydınlanma ve Sanayi Devrimi olduğunu söylemek mümkündür.²¹

Modernlik, geleneksel boyuttan da ayrılmaktadır. Şöyle ki geleneksel boyut dünyayı sadece dinî ve duygusal olarak ele alırken modernlik, duygusal bakış açısından

¹⁷ Cengiz Dinç, “Modernity and The West”, 84.

¹⁸ Behçet Kaldık, “Türkiye’de Modernite Bağlamında Kent(li)leşme”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4, (2017): 30.

¹⁹ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 5.

²⁰ Cengiz Dinç, “Modernity and The West”, 84.

²¹ Ergun Temizkaya, Modernite ve Postmodernite: Bazı Parametreler Açısından Bir Yaklaşım, *Akademik Hassasiyetler*, 4 (2015), 179-182-187; Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri”, 53; Gamze Aslan Yaşar, “Modernite”, 12.

uzak olduğu için gelenekle çatışmaktadır.²² Bu bağlamda modernlik, tanrısal ilkelere dayanmayan herhangi bir dış otorite tarafından yönetilmeden rasyonel metotlarla dünyanın anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Dolayısıyla İlahi merkezli olmanın aksine akıl ve insan merkezli bir anlayışa sahiptir. İnsan, akıl sayesinde sürekli kendini geliştirip ilerletirken, dinin insanı gerileterek modernliğin temel unsurlarından olan *ilerlemeci tarih anlayışına* engel olduğu düşüncesi hakimdir.²³

Aklın ve rasyonel davranışların gelenek üzerindeki zaferi, geleneği ortadan kaldıracak gibi görünmesine rağmen modern toplumlarda geleneğin hala önemli yere sahip olduğu, çeşitli rolleri üstlendiği ve büyük bir etki alanını kapsadığı görülmektedir. Modern hayatta dindarlar her ne kadar bulundukları mekânın kültüründen etkilenmediklerini iddia etseler de dinî inanç ve davranışlar mutlaka etkiye maruz kalmaktadır. Bu ortamda dindar birey, dini her ne kadar benimseyerek yaşasa da inanç, modernlikte kültürel bir gerçeklik olarak kalmaktadır. Bu durum bize modernlikten kaçınılmayacağını göstermektedir.²⁴

Kavram olarak *modernizm* ise “*eski olanı yeni olana uyduran ve dönüştüren düşünce tarzı*” olarak tanımlanmaktadır. Modernizmin, Batı’da kilisenin teolojik öğretisiyle toplum kuramını, modern bilimin etkisiyle dünya görüşünde meydana gelen, değişimlerin sonucu olan yeni toplumsal koşullara uyarlamayı hedefleyen bir tavır olduğu görülmektedir. Bunun yanında modernizm bir akım olarak, Aydınlanma ile bağdaştırıldığında anlamı, “Aydınlanma ile başlayan dönüşümün, değişen dünya görüşünün temellerine kurulan ve yükselen ilerlemeci ve akılcı ideoloji” şekline bürünmektedir.²⁵

Çağdaş din bilimlerinde modernizme bakacak olursak modernizm düşüncesinin ortaya çıkışının temelinde dine karşı bir eleştirinin de olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte 1800’lü yılların Batı dünyasının tabiatçı ve pozitivist yaklaşımlarına göre dinler, yalnızca yeniliğin ve gelişim önünde engel değil aynı zamanda içinde bulunduğumuz

²² Özlem Kazancıoğlu, “Modernizmden Postmodernizme Toplumsal Değişme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Avrasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 42.

²³ Gamze Aslan Yaşar, “Modernite”, 12.

²⁴ John F. Wilson, “Modernity”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, (New York, Thomson Gale Publisher, 2005), 9:375.

²⁵ Ahmat Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1185.

dünya ve insanlar için tehlike olarak görülmektedir.²⁶ İnancın ve bilimin birbirinde ayrı olarak değerlendirilmesini esas alan modernizme göre din, geçmişte kalmıştır. Bununla modernizm, dinin üzerinde bir hakimiyet kurmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda tarih boyunca din ile birlikte anılan ve yakın ilişki içinde olan gelenek de modernizmin etkisiyle anlam kaybına uğramıştır.²⁷ Netice olarak diyebiliriz ki modernizm kuramlarında, modernleşme ile birlikte dinin birey ve içinde yaşadığı toplum için işlevini kaybedeceği genel kabuldür.²⁸

1.2. Postmodern, Postmodernlik ve Postmodernizm

Etimolojik kökenine baktığımızda Latince “sonra” manasına gelen *post* ve “şimdi, şu an” anlamlarını karşılayan *modo* kelimelerinin bir araya gelmesiyle *postmodern* (*şimdi sonrası*) kelimesi oluşturulmuştur.²⁹ Günümüzde postmodernizm, teknolojik, kültürel, sosyal ve toplumsal alanda gelişmeleri anlayabilmek, takip edebilmek, modern dönem sonrası durumu ifade edebilmek için kullanılmaktadır.³⁰ Kelime anlamıyla postmodernizmi ilk kez kullananlar arasında Arjantin’li deneme yazarı J. Luis Borges’in (ö.1986) “göze görünmeyen bir zaman labirenti” olarak tanımladığı³¹, bir diğer isim babası İngiliz tarihçi Arnold J. Tonybee’nin (ö.1975) İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra modern yaşamdan postmodern medeniyete geçiş olarak gördüğü³² postmodernizmin kavramsallaşma sürecindeki tanımında bir “belirsizlik” söz konusudur.³³ Bu yüzden postmodernizmin tanımı konusunda ortak bir görüşün olmaması postmodernizmi anlamayı da zorlaştırmıştır.

Ama bir kavram olarak “modern aklın eleştirisi” üzerine inşa edilen postmodernizm bu anlamda modernlikten kopuş ya da önüne gelen ve “sonra”

²⁶ Mustafa Alıcı, “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm– Postmodernizm Tartışmaları”, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5/12 (2017): 38.

²⁷ “Din Olgusunun Modernizmden Post-modernizme Geçirdiği Değişimler” (Erişim Tarihi (12.12.2022) <https://www.soylentidergi.com/din-olgusunun-modernizmden-post-modernizme-gecirdigi-degisimler/>

²⁸ Zafer Cihirlioğlu, Ayşe Çağrı Zengin, “Modernlik-Dindarlık İkiliğini Yeniden Düşünmek: Kadın Dindarlığı”, *Journal of Modernism and Postmodernism Studies*, 1/1 (2020): 66.

²⁹ Robert Barsky, “Postmodernity”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor, Charles E. Winquist, (Londra, Routledge, 2003), 304.

³⁰ Mustafa Dikmen, “Kasım Küçükalp Nietzsche ve Postmodernizm”, *Mizanü'l- Hak İslami İlimler Dergisi*, 1, (2016): 133.

³¹ Fredic James, J. F. Lyotard, Jürgen Habermas, *Postmodernizm*, çev. Necmi Zeka, (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 12.

³² Jim McGuigan, *Modernity and Postmodern Culture*, (New York: Open University Press, 2006), 9.

³³ Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, (2005): 13.

anlamında olan –post ekinden ötürü- “modernizm sonrası” anlamına gelse de gerçekten modernizm sonrasını mı kast ettiği ya da modernizmin devamı niteliğinde mi olduğu konusunda görüş birliği olmadığı görülmektedir.³⁴ Bu iki zıt görüşün tam orta noktasında ise “postmodernizmin modernizm eleştirisi” olduğu görüşü yer almaktadır.³⁵ Modernlik karşıtı bir karaktere sahip olan postmodernizm, doğal olarak modernliğin teorilerine, modern akıldan kaynaklanan özgürleşmeye, yabancılaşmaya ve bununla birlikte modernliğin her şeyi araçsallaştırmasına da karşıdır. Postmodernizm, modern değerlerin sorgulandığı yerlerde kendini göstermektedir. Her davranışın amaç haline gelmesi ve bu amaca ulaşırken her şeyin araç olarak görülmesini eleştiren postmodernizm, modern söylemleri gerçekçi bulmamakta ve modernizmin aksine geçmiş, gelenek ve din ile nispeten olumlu bağlar kurmaktadır.³⁶ Postmodernizm, “geleneğin parçalanmanın eşiğinde olan içeriği” olarak görülmektedir.³⁷

Postmodernlik, muhalifi olduğu modernliğin büyük anlatılarına da karşıdır. Modernliğin büyük anlatılarından olan Milliyetçilik ve Marksizm, dinin yerini almış ve toplumda kendine yer edinmiştir. Nitekim postmodernizmin kutsal kitabı olarak bilinen *Postmodern Durum* kitabında eski bir Marksist olan Fransız filozof Jean François Lyotard (ö.1998), postmodernizmi “milliyetçilik ve Marksizme inançsızlık” şeklinde tanımlamıştır.³⁸

Çağdaş Amerikalı edebiyatçı Fredic Jameson, postmodernizmi modernizmden tamamen ayırmakta ve postmodernizmi “geç kapitalizmin kültürel mantığı” olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında iki ideolojinin farklı iki kavram olduğunu söyleyen Jameson’a göre modern ve postmodern ayrımı sadece kültürel olarak değerlendirilmez. O, realizm, modernizm ve postmodernizmi sanayileşme sürecine göre sıralanmış dönemler olarak görmektedir. Postmodern filozof Jean Baudrillard (ö.2007)

³⁴ Ulaş Bingöl, “Postmodernizm ve Gelenek”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, 3, (2017): 25.; Bahtınur Mönü, “Postmodernizm ve Postmodern Kimlik Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, (2014): 29.

³⁵ Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri”, 63.

³⁶ Ulaş Bingöl, “Postmodernizm”, 25-26.

³⁷ Ali Akdoğan, *Din Sosyolojisi*, (Rize: Sts Yayınları, 2013), 143.

³⁸ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2013), 8; Ulaş Bingöl, “Postmodernizm”, 27-28

“modernliğin zamanla dönüşümünün neticesinde postmodern toplumun meydana geldiğini” söylemektedir.³⁹

Postmodernizmin aynı zamanda din bilimleri içinde önemi gittikçe artmaktadır. Bu bağlamda nesnel hakikatlere değil de daha çok dinin bilişsel veya zihinsel tarafına odaklanan postmodernizm,⁴⁰ din bilimleri konusunda da etkisini göstermektedir. Zira postmodernizm, din bilimlerinin yöntemsel mesellerinden olan tanrı fikri de dahil olmak üzere din kavramının beşerî olduğunu ve insan tarafından oluşturulan bir sistem olduğunu öne sürmektedir. Bununla birlikte postmodern insan için tüm hayatı kuşatan dinî yaşamdan ziyade bireysel dindarlık önemlidir.⁴¹ Din bilimlerinin diğer ilgi duyduğu bir mesele de postmodern dönemin hızına, değişimine uyum sağlayamayan ve anlam kaybına uğrayan toplumlarda oluşan maneviyat boşluğudur. Bu dönüşüm sonucu oluşan maneviyat boşluğu bireyi kimlik bunalımına sürüklemiştir.⁴² Hatta postmodern dönemdeki din bilimlerinin ele aldığı bir konu olarak bu devrin dindarı herhangi bir dinî yapıya mesela bir kiliseye ve mezhebe veya dinî gruba bağlı olmayan fakat kendinde maneviyat barındıran dinî yapıdan uzak ama daha çok öznel manevi bir kimliğe bürünmüştür.⁴³

1.3. Seküler, Sekülerlik ve Sekülerizm

Seküler kelimesi Latince *çağ, nesil, devir* gibi anlamlara gelen *saeculum* kelimesinden türemiştir.⁴⁴ *Saeculum* kelimesinden de “dünyaya ait olan” anlamına gelen *saecularis* kelimesi meydana gelmiştir. Bu kavram, İngilizce, Fransızca gibi Batı dillerine yerleşmiş ve zamanla “tanrıyla uyuşmayan bir hayat tarzı” gibi dünyevi bir anlama bürünmüştür. “*Saeculum*” çağ, dönem manasına geldiği için seküler, aynı zamanda *zaman* ve *mekân* anlamlarını da içinde barındırmaktadır.⁴⁵ “Zaman”, şu an, şimdi olduğunu “mekân” ise yerinin dünya olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda

³⁹ Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri”, 62.

⁴⁰ Mustafa Alıcı, “Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları”, *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6, (2018): 13.

⁴¹ Duygu Mete, “Religio: Klasikten Postmodern Döneme Din Bilimlerinde Dinin Kökeni, İşlevi ve Anlamı Sorunu”, *4th International Symposium on Innovative Approaches in Social, Human and Administrative Sciences*, editör Turgut Özseven, (Samsun: SETSCI Publish, 2019), 53-56.

⁴² Mustafa Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 12/2, (2015): 59.

⁴³ Mustafa Alıcı, “Dindar Değil Maneviyatçıyım”, 18.

⁴⁴ Harvey Cox, “*The Secular City*”, (United States of America: Princeton University Press, 2013), 22.

⁴⁵ Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 408-417.

seküler “bu çağın vakıaları” anlamına da gelmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla zaman ve mekân olarak metafizik olmayan aksine fiziksel olan dünyayı anımsatan *saeculum* kavramı bu süreçte içerisinde “çağın ruhu” manasında hem de bir mekânı da ima edecek şekilde *dünya* anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda Grekçede de *saeculum* kelimesi *dünya* anlamında kullanılmaktadır.⁴⁷ Buradan hareketle seküler, “dünyevi” olarak tanımlanabilir. Böylece akli önceleyen sekülerlik, vahye ve ilahi olana önem vermediği için uhrevi hayatı kabul etmez. Bu bakımdan sekülerlik, metafiziği içermediği için tek boyutludur.⁴⁸

Kanadalı çağdaş filozof Charles Taylor, sekülerliğin tanımının net olmadığını ve her biri dine gönderme yapan üç farklı şekilde ifade edilebileceğini belirtmektedir.

a. Din ile bağı koparılmış, artık dindarlık veya dinsizliğin kişisel tercih olarak görüldüğü, kamusal alanlar olduğunu ifade etmektedir. Buna hem inançlılardan hem de inançsızlardan oluşan politik toplum, devlet örnek verilebilir.

b. İnancın gerilemesi, dinî inançlardan, ritüellerden uzaklaşmak, dinî pratikleri yerine getirmemek ve Tanrı’dan kopmak anlamındandır. Taylor, bu kopuşun bilime ve akla duyulan inanç ve güvenin artması sonucu olduğunu söylemektedir.

c. Tanrı’ya sorgusuz inanılan, dini sorunsuzca kabul eden dogmatik bir toplumdur, bu inancın çeşitli seçeneklerinden biri olarak görüldüğü çoğulcu bir topluma geçmek olduğunu söylemektedir. Taylor bu inanç ve bağlılık türünün içinde bulunduğumuz çağda geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Sekülerleşme ise endüstriyel anlamda gelişen dolayısıyla sosyal olarak parçalanmış toplumda, Hristiyanlığın daha az popüler hale geldiğini ve daha marjinal bir hal aldığını ortaya koymaktadır.⁵⁰ Bir kavram olarak sekülerleşmeyi genel sosyoloji ajandasına kazandıran Weber, kapitalizmin doğuşu ile sekülerleşmeyi birbiriyle ilişkilendirmiş,⁵¹ modern olan toplumlarda sekülerleşmeyi rasyonalitenin neticesi olarak

⁴⁶ S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 40.

⁴⁷ Ekber Şah Ahmedî, “Sekülerleşme: Soykütüsel Bir İnceleme”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1, (2018): 59.

⁴⁸ Arif Özeydin, “İslam Medeniyetinin Seküler Medeniyete Katkıları”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, (2019): 131.

⁴⁹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2007), 20.

⁵⁰ Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, (New York: I.B.Tauris, 2008), 42-43.

⁵¹ Akyüz, Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 417.

görmüştür.⁵² Bu anlamda sekülerleşme, özellikle modern toplumlarda dinî inançların, pratiklerin önemini yitirdiği ve dinî anlamda bir gerilemenin olduğu dönemdir.⁵³ Kısaca sosyokültürel bir süreç olarak sekülerleşme, dinin bireysel ya da toplumsal olarak etkisini yitirmesi ve yerini dünyevi olana bırakması ve din temelli davranışların ortadan kalkması, dinin toplum ve birey nezdinde değerini ve önemini yitirmesi olarak özetlenebilir.⁵⁴ Tarihsel bir süreç olarak ele alındığında ise Protestan Reformu ve sonrasındaki din savaşları Kilise'nin mülkiyetine devlet tarafından el konulması anlamında kullanılan sekülerleşme, son tahlilde Kilise'nin görev ve işlevlerini kendine mal etmektedir.⁵⁵ Bunun yanında dünyevileşme ve sekülerleşme kavramlarını aralarındaki farkı belirleme bağlamında ele alacak olursak, bazı araştırmacılar sekülerleşmeyi Türkçede dünyevileşme olarak ifade etmiştir. Fakat bu iki kelimenin birbirini tam anlamıyla karşılamadığı düşünülmektedir. Zira sekülerleşme, dünyadan tamamen kopan bir dinin yanlış olduğunu savunurken dünyevileşme, dini ihmal edip kişinin kendisini dünyaya kaptırmasını ifade etmektedir.⁵⁶

Yeni çağ ile birlikte gelişen sanayi, teknoloji, bilim ve tekno-modern toplumla özdeşleştirilen sekülerleşme netice olarak “içinde bulunduğumuz dünyaya ayak uydurma”, “dinin önemini kaybetmesi”, “toplum ve dinin bağlantısının kopması”, “dinî inançların yerini kurumlara bırakması”, “dünya ve kutsalın birbirinden uzaklaşması ve kutsal toplumdan seküler topluma geçiş olmak üzere altı boyutu içeren çok boyutlu anlamlara sahiptir.”⁵⁷

Son olarak *sekülerizm* kavramı ise bir durumdan ideolojiye doğru yol almak üzere “insan düşüncesinin dinden kurtulması” demek olup kısaca dinden uzaklaştırılmış bir hayat anlamındadır.⁵⁸ Bu bağlamda Hristiyan geleneğinde bilhassa kilise çevrelerinde “*dinsizleşme*” olarak görülen sekülerizm, ruhban karşıtı sınıflar tarafından XIX. yüzyılda gittikçe ağırlığını koyan modernizmin etkisiyle “modern insanın dinden kurtulması” anlamında kullanılmıştır. Sekülerizm duruma göre bazen olumlu bazen

⁵² Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 233.

⁵³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999) 645.

⁵⁴ Akyüz, Çapçuoğlu, *Din Sosyolojisi*, 417.

⁵⁵ Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014), 21.

⁵⁶ Burhan İşliyen, “Kur'an-ı Kerim Açısından Dünyevileşme Sebepleri ve Sonuçları”, (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 32.

⁵⁷ Burhan İşliyen, “Kur'an-ı Kerim Açısından Dünyevileşme” 28.

⁵⁸ Arif Özaydın, “İslam Medeniyeti”, 131.

olumsuz değerler barındıran ideolojik bir kavram olmuştur.⁵⁹ Günümüzde sekülerizmin postmodernizmin etkisiyle gittikçe gerilemekte olduğunu düşünen Amerikalı sosyolog Peter Berger (ö. 2017), *sekülerizmle toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastettiğini* ifade etmiştir.⁶⁰

Sekülerleşme ve din ilişkisine bakacak olursak bu ikisi arasındaki bağı Aydınlanma döneminde bariz bir şekilde kendini gösterdiği görülmektedir. 1980’li yıllara kadar sekülerleşmenin dinin, inancın ve dinî pratiklerin önemini kaybetmesine sebep olacağı düşüncesi din sosyolojisinde hakimiyetini sürdürmüştür. Bu düşünceye göre önceden dinî anlamlarla yüklü olan sosyal yapılar ve idari kurumların artık seküler objelere dönüşmesi ve kilisenin gücünü kaybetmesiyle birlikte insanlar dinî anlamda zayıflamıştır.⁶¹

Bu bağlamda sekülerleşme sürecinde dinin konumuna birkaç örnek verebiliriz. Fransız sosyolog August Comte (ö. 1857)’un toplumsal değişimi ifade ettiği “üç hal yasası” o, her ne kadar dinsiz bir toplum inşa etmek istemese de son evre olan pozitif döneme gelindiğinde bilimsel gelişmeler ve teknolojik ilerlemeler yaşandıkça dinin insanlar üzerindeki etkisini kaybedeceği, dine ihtiyaç duyulmayacağı düşüncesini beraberinde getirmektedir.⁶² Dinin bir “afyon” olduğunu ve insanları uyuşturduğunu düşünen Karl Marx, toplumsal değişimin ekonomik temelde meydana geleceğini ifade ederken insanı da ekonomik bir varlık (homo economicus) olarak nitelendirmektedir. Ona göre din, ekonomik gücü elinde bulunduran elit sınıfın meşruiyetini sağlamaktadır. Fakat Marx’a göre toplumsal değişimler neticesinde meydana gelecek olan ve herkesin eşit olarak görüleceği “sınıfsız toplum”a ulaşıldığında kimsenin üstünlüğü olmayacağı herkes aynı seviyede görüleceği için dine ihtiyaç kalmayacaktır.⁶³

Durkheim ise “kutsal ve profan” ayrımı ile sekülerleşmeyi tanımlamaktadır. O, kutsalın “doğüstü, saygıya layık ve daha üstün olduğunu” profanın ise “sıradan, saygıya layık olmayan ve basit olduğunu” ifade etmektedir. Durkheim, toplumdaki

⁵⁹ Peter Berger, *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 194-195.

⁶⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 197.

⁶¹ Ali Bayer, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16: (2010): 152-153.

⁶² Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 61-62.

⁶³ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 143-151.

sosyal kurumların insanların ihtiyacını gidermesi gerektiğini dinin de bunlardan birisi olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda dinin toplum içinde işlevsel bir karakteri vardır. Ona göre din, anlam, kimlik, aidiyet ve yapısal işlevlere sahiptir. Durkheim, bu işlevleri olmazsa dinin toplumda varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmektedir. Klasik sekülerleşme teorilerinin önemli isimlerinde olan Bryan Wilson (ö. 2004), sekülerleşmeyi dinî sembollerin ve değerlerin önemini kaybettiği bir süreç olarak nitelendirmektedir.⁶⁴

Neticede seküler kavramı, “içinde bulunduğumuz çağı” ifade ederken, sekülerlik ise “bu çağdaki bir durumu”, sekülerleşme ise “dönüşüm ve değişimli bir süreci” nitelemektedir. Bunların sonucunda meydana gelen ideolojik boyut ise sekülerizmdir.⁶⁵ Son olarak diyebiliriz ki sekülerleşme ile her dönemde dinin önemini, işlevini kaybetmesi ya da sekülerizm ile dine ihtiyaç duyulmadığı düşüncesi görülmüştür.

1.4. Kutsal, Kutsallık ve Mukaddes

Kutsal, din içerisindeki unsurların arasında ilişki kurarak o dinin bütünlüğünü sağlayan ve dini çevreleyen en temel unsurlardan biridir. Bu sebeple din bilimlerinin de ilgilendiği önemli konularındandır.

1.4.1. Kutsalın Kelime Anlamları

Kutsal kelimesi Türk Dil Kurumu’na göre “büyük”, “yüksek”, “temiz”; “saygı duyulması gereken”; “bozulmaması, dokunulmaması gereken bir varlık veya bir yer”, “tanrısal olan” anlamlarını ifade etmektedir.⁶⁶ Kutsal kelimesi, Türkçe’ye Arapça’dan girmiş olup Arapça *k-d-s* kökünden meydana gelen “her türlü eksiklikten münezze, yüce bir varlığa ait olan şey”⁶⁷ anlamlarında *kuds*, *kudsi*⁶⁸ kelimelerinden türemiş ve bu kelimelerle aynı manada kullanılmaktadır.⁶⁹

İbranice’de kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte kutsal kavramını ifade etmek için *gadoşh*, Latince’de *sanctus* ya da *sacer*⁷⁰ Yunanca’da ise *ayios*⁷¹ kelimeleri

⁶⁴ Ali Bayer, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, 154.

⁶⁵ Burhan İşliyen, “Kur’an-ı Kerim Açısından Dünyevileşme”, 26.

⁶⁶ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 10. Baskı. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), s.v. Kutsal.

⁶⁷ Kürşat Demirci, “Kutsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 27:318.

⁶⁸ Arapça Türkçe Sözlük, Serdar Mutçalı, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.), s.v. “Kuds”

⁶⁹ Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İlhan Ayverdi, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005), s.v. “Kutsal”

⁷⁰ Harper’s Latin Dictionary, ed. E. A. Andrews, (İngiltere: Oxford University Press, 1891), s.v. “Sacer”

kullanılmakta, bu üç dilde de kutsal kelimesi “doğru ve mutlak iyi olan” anlamlarına gelmektedir.⁷²

Kutsal kelimesi, İngilizce’de *holy*⁷³ ve *sacred*⁷⁴ kelimeleriyle ifade edilmekte, “varoluşun merkezinde olan, yaşam ve kader üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu anlaşılan güç, varlık veya alem” olarak tanımlanmaktadır.⁷⁵ İngilizce sözlüklerde, bu iki kelime arasında anlam farkı bulunmakta, Tanrı tarafından kutsallık atfedilmiş olan varlıkları “holy”, saygı duyulan objeleri ise “sacred” kelimesi karşılamaktadır.⁷⁶ Kutsal kelimesi yerine “divine”, “transcendent”, “mystery”, ve “perfection” kelimeleri de kullanılmaktadır.⁷⁷

1.4.2. Dinlerde Kutsalla İlgili Kavramlar

Kutsal kavramının, dinler tarihi, sosyoloji, etnoloji gibi farklı ilimler tarafından ele alınması kavramın tam olarak tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Dinler tarihine göre kutsal, “dinin özü sayılabilecek kadar önemli, anlaşılamaz, her şeyden farklı olduğu için, tanımlanamaz olandır.” Kutsal kavramı tanrı düşüncesinden bile köklüdür. Nitekim Budizm gibi bazı dinlerde tanrı fikri olmamasına rağmen kutsallık söz konusudur.⁷⁸

Yahudi kutsal kitabı Tanah’ta kutsal kavramı *godeş*, *gadoşh*⁷⁹ kelimeleriyle ifade edilmekte ve “Bir şahsı veya eşyayı ilahi kullanıma tahsis etme” anlamına gelmektedir. Yahudilikte kutsal kavramının karşılığı olarak *piel* (kişileri, nesneleri

⁷¹ A Greek and English Lexicon, H. G. Liddell vd., (İngiltere: Oxford University Press,1940), s.v. “Ayios”

⁷² Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014), 36.

⁷³ Red House İngilizce-Türkçe Sözlük, 8. Baskı, James Redhouse, (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1986), s.v. “Holy”

⁷⁴ Red House İngilizce-Türkçe Sözlük, “holy” maddesi.

⁷⁵ Peter L. Berger, “The Sacred”, *Britannica Encyclopedia Of World Religion*, (Singapur: Britannica Encyclopedia, 2006), 954.

⁷⁶ Harrison Wycliffe Dictionary of Theology, ed. Everett F. Harrison, 2. Baskı, (Massachusetts: Hendrickson Publishing, 1999) s.v. “Sacred”

⁷⁷ Peter L. Berger, “The Sacred”, 954.

⁷⁸ Ahmet Gül, “Kur’an’a Göre Kutsal ve Kutsallık”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2013), 1.

⁷⁹ Eski Ahit, Levililer, 11:44. “Tanrı, “Fazla yaklaşma” dedi, “Çarıklarımı çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır”; Eski Ahit, Mısır’dan Çıkış, 3:5; “Tanrınız Rab benim. Kendinizi bana adayın ve kutsal olun. Çünkü ben kutsalım. Murdar küçük kara hayvanlarını yiyerek kendinizi kirliletmeyin.”,

kutsamak), *nifal* (kutlu olmak), *kal* (kutsanmış olmak), *pual* (kutsanmış olmak), *hitpael* (günahlardan arınmak) ve *hipil* (kutsamak) kelimeleri de kullanılmaktadır.⁸⁰

Yahudilik'te mutlak kutsal, Tanrı Yahve'dir. Bu bağlamda O'nunla temas halinde bulunan fenomenlere de kutsallık atfedilmiştir. Tanrı'ya nispetle kutsallık kazanan nesnelere en iyi örnek ise Ahid Sandığı'dır.⁸¹ Başta Tanrı olmak üzere Eski Ahit'te, kahinler, Sina Dağı İsrailoğulları, Şabat, Çadır, Urim, Tumim, İsrail Diyarı, Kudüs, Süleyman Mabedi, mabette bulunan eşyalar ve ibadet malzemeleri gibi dinî fenomenler kutsal sayılmıştır.⁸²

Hristiyan kutsal kitabı Yeni Ahit'te ise kutsal kavramı Yunanca *hagios*,⁸³ kelimesiyle ifade edilmekte ve “temiz, günahtan uzak olan Tanrı'ya adanmış”, anlamlarında kullanılmaktadır. Hristiyanların bu konudaki inançları, Yahudilerin inancına benzemektedir. Yeni Ahit'teki inanca göre Tanrı kutsaldır, bununla birlikte İsa da Tanrı'nın kutsalıdır.⁸⁴ İsa, Yeni Ahit'in aracısıdır ve bu kutsal görevini ifa etmiştir.⁸⁵ Hristiyanlıkta gerçek anlamda kutsal kavramının temellerini Aziz Pavlus atmıştır. Pavlus, kutsallığı Tanrı ve Tanrı'ya inananlarla sınırlandırmış ve yalnızca Tanrı'nın kutsallık bahşedeceğini dile getirmiştir.⁸⁶ Pavlus'a göre tüm Hristiyanlar, kendilerini

⁸⁰ Mutlu Türkmen, “Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Brk', 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 251.

⁸¹ Eski Ahit, I. Samuel, 6:19-20. “Rab'bin Antlaşma Sandığı'nın içine baktıkları için, Rab Beyt-Şemeşliler'den bazılarını cezalandırıp yetmiş[i] kişiyi yok etti. Halk Rab'bin başlarına getirdiği bu büyük yıkımdan dolayı yas tuttu. Beyt-Şemeşliler, “Bu kutsal Tanrı'nın, Rab'bin önünde kim durabilir? Bizden sonra kime gidecek?” diyorlardı.”

⁸² Eski Ahit, Mısır'dan Çıkış, 3:5 “Bütün küçük kara hayvanları iğrençtir. Yenmeyecektir. İster karnı üzerinde sürünen ister dört ayaklı ya da çok ayaklı canlılar olsun, bunların hiçbirini yemeyeceksiniz. Çünkü bunlar iğrençtir. Bunların hiçbirisiyle kendinizi kirletmeyin, iğrenç duruma sokmayın, kirliliğe düşmeyin. Tanrınız Rab benim. Kendinizi kutsayın ve kutsal olun. Çünkü ben kutsalım. Küçük kara hayvanlarının hiçbirisiyle kendinizi kirletmeyin. Tanrınız olmak için sizi Mısır'dan çıkaran Rab benim. Kutsal olun, çünkü ben kutsalım. Kirliliği temizden, eti yeneni eti yenmeyenden ayırt edebilmeyiniz için hayvanlar, kuşlar, suda küme halinde yaşayan bütün canlılar ve küçük kara hayvanlarıyla ilgili yasa budur.”; “Kutsalla bayağı olanı, kirliliği temizden ayırt edebilmeyiniz.” Levililer, 11:41-46;10/10; Kürşat Demirci, “Kutsiyet”, 495.

⁸³ Yeni Ahit, Petrus'un 1. Mektubu, 1:16 “Nitekim şöyle yazılmıştır: «Kutsal olun, çünkü ben kutsalım.»; Everett F.(edt), Harrison Wycliffe Dictionary of Theology, 269.

⁸⁴ Yeni Ahit, Markos, 1:24 “Tam o sırada havralarında bulunan ve kötü ruha tutsak olan bir adam, «Ey Nasıralı İsa, bizden ne istiyorsun?» diye bağırdı. «Bizi mahvetmeye mi geldin? Senin kim olduğunu biliyorum, Tanrı'nın Kutsalısın sen!»”

⁸⁵ Yeni Ahit İbraniler'e Mektup, 8:6 “Şimdiyse, İsa daha iyi vaatler üzerine kurulmuş daha iyi bir antlaşmanın aracısı olduğu kadar, daha üstün bir göreve de sahip olmuştur.”; “Bu nedenle, çağrılmış olanların vaat edilen sonsuz mirası almaları için Mesih yeni antlaşmanın aracısı oldu. Kendisi onları ilk antlaşma zamanında işledikleri suçlardan kurtarmak için fide olarak öldü.”

⁸⁶ Yeni Ahit, Pavlus'tan Korintliler'e İkinci Mektup, 1:1-2. “Tanrı'nın isteğiyle Mesih İsa'nın elçisi atanan ben Pavlus ve kardeşimiz Timoteos'tan Ahaya'nın her yanındaki bütün kutsallara ve Tanrı'nın Korint'teki kilisesine selam! Babamız Tanrı'dan ve Rab İsa Mesih'ten sizlere lütf ve esenlik olsun.”

Tanrı'ya adadıkları için kutsallardır.⁸⁷ Bu bağlamda genel olarak Yeni Ahit'te, kurtuluş kutsalla ilişkilendirilerek "kutsanmış olanların kurtuluşa ereceği" yer almaktadır.⁸⁸

Kur'an-ı Kerim'de kutsal kavramının *kuddûs*,⁸⁹ *mukaddes*,⁹⁰ *takdis*,⁹¹ ve *muharrem*⁹² kelimeleriyle ifade edildiğini görmekteyiz.⁹³ İslam'da bir varlığın kutsal olup olmadığını belirleyen en önemli faktör Allah'tır. Çünkü asıl kutsal olan O'dur ve doğal olarak kutsallığı da O belirler. Nitekim Allah, Tâhâ Suresi'nde Hz. Musa'ya kendisinden başka ilah olmadığını ve O'na ibadet etmesi gerektiğini nida ederek yegâne kutsal varlığın kendisi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Yine Tâhâ Suresi'nde kutsal varlık olarak Allah dağa tecelli ederek Tuva vadisini "mukaddes" kılmıştır. Son tahlilde Allah, Kuddûs iken onun tecelli ettiği mekân mukaddese dönüşmektedir.⁹⁵

Kur'an'ın çizgisinde anlamlandırmak istersek, *mukaddes* kavramı da kutsallık nispet edilmiş anlamında *kuds* kelimesinden türemiştir. İnsan maddi ve manevi olmak üzere iki şeye kutsallık ve mukaddeslik nispet etmektedir. Bu kutsallığın da bazı vasıfları vardır. "Maddi olan"ın mukaddes kabul edilebilmesi için temiz ve faydalı olması gerekmektedir. "Manevi olan"ın mukaddes, kutsal kabul edilebilmesi için ise tam ve mükemmel olması, tüm noksanlıklardan uzak olması gerekmektedir. Zira bir şey ne kadar tam ve eksiksiz olursa ona o kadar kutsallık ve hürmet atfedilir. Bu bağlamda Kur'anî, perspektifte metafizik anlamda kutsallık Allah'a atfedilmektedir.⁹⁶

⁸⁷ Yeni Ahit, Pavlus'tan Romalılar'a Mektup, 1:7. "Tanrı'nın Roma'da bulunan, kutsal olmaya çağrılan bütün sevdiklerine, Babamız Tanrı'dan ve Rab İsa Mesih'ten size lütuf ve esenlik olsun."

⁸⁸ Yeni Ahit, Pavlus'tan Timoteos'a Birinci Mektup, 2:13-14-15. "Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Âdem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. 15 Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki, sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın."

⁸⁹ Kur'an-ı Kerim, Haşr, 59/23. "O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur. Melik'tir; Kuddûs'tur; Selam'dır; Mü'min'dir; Müheymin'dir; Aziz'dir; Cebbar'dır; Mütekebbir'dir..."

⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, Maide, 5/21. "Ey kavmim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara (arz-ı mukaddes) girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz."

⁹¹ Kur'an-ı Kerim Bakara, 2/30. "Onlar, 'Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?' dediler."

⁹² Kur'an-ı Kerim, İbrahim, 14/37. "Ey Rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim."

⁹³ Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", Dinler Tarihi Araştırmaları-I, (Sempozyum 8-9 Kasım 1996), (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 337.

⁹⁴ Kur'an-ı Kerim, Taha, 20/14. "Kuşkusuz ben, yalnız ben Allahım. Benden başka tanrı yoktur. O halde bana kulluk et, beni hatırında tutmak için namazı kıl."

⁹⁵ Kur'an-ı Kerim Taha, 20/12. "İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbimin; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadiye, Tuvâ'dasın."

⁹⁶ Hüseyin Atay, "Kur'an-ı Kerim ve Kutsiyet", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27, (1985): 1-2-4.

1.4.3. Dinler Tarihçilerine Göre Kutsal'ın Rasyonel ve İrrasyonel Karakteristiği

Dinler tarihi boyunca kutsal kavramı teologlar tarafından farklı boyutlarıyla anlamlandırılmıştır. Bu disiplin içinde kutsala aşırı vurgularıyla bilinen Alman (Marburg) ekolünün öncülerinden olan Dinler Tarihçisi Rudolf Otto (ö. 1937)'dur. Otto, kutsal ve kutsallık ile ilgili çalışmalar yapmış bir bilim insanıdır. Otto, *Das Heilige* (Kutsal'a Dair) adlı monografik eserinde *dinin temeli olarak kutsal* düşüncesinin yapı taşlarını ortaya koymaya çalışmıştır.⁹⁷

Otto'ya göre kutsal kelimesi Yunancada, Sami dillerinde, Latince'de ya da diğer Antik dillerde kökeni itibariyle ahlaki unsurları barındırsa da bu anlam kutsalın tam manasını karşılamamaktadır. Ona göre felsefi açıdan kutsal, “ahlaki olanın mükemmelliği”ni ifade etmektedir. Zira Otto'nun da derinden etkilendiği, felsefenin önde gelen filozoflarından Immanuel Kant (ö. 1804), ahlak kanunlarına sarsılmaz bir şekilde itaat eden iradeyi “kutsal irade” olarak dile getirmektedir. Bu yüzden Rudolf Otto, kutsalın anlamını daha iyi ifade edebilmek için başka bir terim icat etmek gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda Otto, “kutsal” kavramının anlamını daha iyi karşılayacağını düşündüğü Latince *ilaha ait olan* manasına gelen ve Kant'ın da kullandığı *numen* kelimesinden *numinous* kavramını türetmiştir.⁹⁸

Kutsal fikrinin Otto'ya göre “rasyonel ve irrasyonel” faktörleri vardır. Rasyonel faktör Kutsal'ın yani İlah'ın *numinous* tarafını oluşturmaktadır. Bunun yanında Tanrı'nın rasyonel unsurları İsa Mesih'in zatında zirve noktasına ulaşmış fakat buna rağmen O'nun rasyonel olmayan numinous karakteri de kaybolmamıştır. Yeni Ahit'te anlatılan Tanrı'nın kötü insanlara karşı azabı⁹⁹ bunun en önemli kanıtıdır. Bunun yanı sıra Aziz Pavlus'un dile getirdiği kader ile ilgili düşünceleri, irrasyonel numinous unsur olarak görülmelidir.¹⁰⁰

Numinous, metafizik boyutuyla dolayısıyla da irrasyonel anlamda Otto'ya göre bir ruh halidir, başka hiçbir şeye indirgenemez ve kesin olarak tanımlanamaz. Ona göre her kişi için numinous aynı değildir, farklı olabilir. İnsan bunu öğrenemez yalnızca

⁹⁷ Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 358.

⁹⁸ Otto, *Kutsal'a Dair*, 37.

⁹⁹ Yeni Ahit, Markos, 10:28. “İsa onlara bakarak, ‘İnsanlar için bu imkânsız, ama Tanrı için değil. Tanrı için her şey mümkündür’ dedi.”

¹⁰⁰ Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 359.

deneyimleyebilir, zihninde canlandırabilir ve hissedebilir.¹⁰¹ Kutsalın rasyonel faktörlerini açıklayan Otto, azamet sahibi (agustum) numinous ile karşılaşan dindarın “titreme”(tremandaus), büyülenme (fascinant) ve “derin bir huşu” (mysterum) hissedeceğini dile getirmektedir.¹⁰² Son tahlilde Otto’ya göre yaşadığı bu deneyim sonucu insanın duyduğu kutsal algısı olarak (sensus numinus) yaratılmışlık hissi ona numinous tarafından hissettirilen ve bütün insanlıkta da bulunan bir duygudur.¹⁰³

Kutsal kavramıyla ilgilenen Rudolf Otto’nun çizgisinde ondan sonra en önemli figür Nathan Söderblom (ö. 1931)’dur. Nobel barış ödülü sahibi İsveçli Dinler Tarihçisi Nathan Söderblom, *Encyclopedia of Religions and Ethics*’de yazdığı “Kutsallık” (Holiness) maddesine açık bir ifadeyle “kutsallık, dindeki en büyük kelimedir ve o tanrı kelimesinden de önemli bir yere sahiptir” diyerek başlamıştır.¹⁰⁴ Söderblom, gerçek bir dinin tanrı anlayışı olmadan var olabileceğini fakat kutsal ve profan (kutsal olmayan) arasında ayırım yapmadan varlığını koruyamayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁵ Bu bağlamda Söderblom kutsal düşüncesine sahip olmayan tanrı fikrini din olarak kabul etmemektedir.¹⁰⁶ Ona göre anahtar bir terim olarak kutsallık belli başlı olaylar ve eylemlerle ilişkili gizemli bir güç veya varlık olarak görülmektedir.¹⁰⁷

Söderblom’a göre “dindar birey bir şeyi kutsal olarak algılayan kişidir.” Bu ifadesiyle o, kutsalın kutsallığının kişinin onu algılama biçimiyle belirlendiğini dile getirmektedir. Zira ona göre kutsal sıradan bir dünyadan farklıdır. Söderblom’a göre Kutsal Varlık olarak Tanrı’nın önünde aciz ve sefil olan insanlar, O’na yakınlaşmak için mabetler inşa edip ibadet etmektedir. Bu dindarlık hali, insana acziyetini göstermekte ve mukaddesten farklı olan kişi korkuya kapılmakta ve kendisinin temiz olmadığına inanmaktadır. Bu hisleri insana yaşatan İlah, bununla vazgeçilmez cazibesini göstermektedir.¹⁰⁸

Otto ve Söderblom ile yakın çalışan ve kutsal kavramı ile ilgilenen bir diğer din bilimcisi Hollandalı Din Fenomenoloğu ve Dinler Tarihçisi Gerardus Van der Leeuw

¹⁰¹ Otto, *Kutsal’a Dair*, 35,36,37.

¹⁰² Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 368

¹⁰³ Otto, *Kutsal’a Dair*, 12.

¹⁰⁴ Nathan Söderblom, “Holiness”, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, editör James Hastings, (New York: Bloomsbury T&T Clark Publish, 1980), 731.

¹⁰⁵ Söderblom, “Holiness”, 731.

¹⁰⁶ Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, 337.

¹⁰⁷ Söderblom, Holiness, 731.

¹⁰⁸ Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 317-321.

(ö. 1950) olmuştur. Otto'nun kutsala verdiği boyuta ilave olarak Van der Leeuw'e göre "doğası gereği tümüyle farklı olan kutsal, bir yönüyle korkutucudur."¹⁰⁹ Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* isimli kitabında kutsalı tanımlarken "Evrensel Kudret"ten bahsetmiş ve insanın bu kuvvete tepkisinin ise rasyonel anlamda "hayret" ve "korku" olduğunu söylemiştir. Dindarın kutsal karşısındaki bu tutumu, sıra dışı ve olağanüstü olarak karakterize edilirken evrensel kudrete sahip olan nesne ya da kişileri, "kutsal" olarak nitelendirmiştir.¹¹⁰

Kutsal kavramını çalışan bir diğer din bilimcisi ise Dinler Tarihi'nde Chicago Ekolü olarak bilinen Amerikan geleneğinin öncülerinden Romen asıllı Dinler Tarihçisi Mircea Eliade (ö. 1986)'dir. Onun ifadesiyle de kutsal "kendini gösteren şeydir" ve bu kendini göstermeyi de Eliade, *hierophanie* yani *kutsalın tezahürü* şeklinde isimlendirmektedir.¹¹¹ Ona göre "bir şeyin kutsal olarak vasıflandırılması onun bir değere sahip olması" demektir. Böylece kutsal ile profan yani kutsal olmayan, kutsal dışı arasında bir fark meydana gelmektedir. Ona göre kutsal olan sıra dışıdır, kutsal dışı (profan) olanlar ise sıradan ve rutin şeylerdir.¹¹² Bu anlamda "kutsal" ve "profan" olarak insanların yaşam alanını ikiye ayıran Eliade, "kutsal" ve "profan"ın birbirine tamamen zıt olduğunu söylemektedir. Onun düşüncesine göre kutsal, yüceliğin, ilahların alanı iken profan ise insani işlerin, olayların alanıdır.¹¹³

Netice olarak Dinler Tarihi'nde "Kutsal ve Kutsallık" kavramları, gizemli ve olağanüstü güç ile olan bağlantısı sebebiyle birtakım eşyaya, bazı insanlara, hayvanlara, bazı mekânlara ya da zamanlara üstünlük, ayrıcalık atfedilmesidir. Bunun yanında dindardaki "kutsallık duygusu" ise, inançlı, mütedeyyin kabul edilen kişiyi doğrudan Tanrı'ya, dolaylı olarak da dinî pratiklere, ahlaka bağlayan, temel dindar tecrübesidir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, (London: Oxford University Press, 2006), 5.

¹¹⁰ Gerardus Van der Leeuw, Gerardus, *Religion in Essence and Manifestation*, çeviren J. E. Turner, (New York: Harper & Row Publisher, 1963), 680.

¹¹¹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), IX.

¹¹² M. Abdullah Kirman, Abdullah Özbolat, "İslam Kutsal ve Seküler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2017): 22-23.

¹¹³ Mustafa Alıcı, "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber", *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24 (2005), 60.

¹¹⁴ Zeynep Erdem Ağaoğlu, "Dinî Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 5.

1.4.4. Kutsal Mekân Kavramı

Kutsal mekân, insanlığın varoluşundan beri dikkatleri üzerine çeken bir alandır. Tüm insanlık, hayatı boyunca söz konusu kutsal mekâna ulaşma arzusu ve çabası içindedir.¹¹⁵ Kutsal mekânı keşfetmek onu ortaya çıkarmak dindar için varoluşsal bir anlam taşımaktadır.¹¹⁶ Bir mekânın, nesnenin kutsallaşması kendiliğinden meydana gelmemektedir. Dinler, kutsallığı Tanrı'nın teması ya da doğüstü bir olay neticesinde tezahür eden bir durum olarak düşünmektedir.¹¹⁷ Nitekim dinlerde kutsal kabul edilen yerlerin, mekân olma açısından diğer alanlardan bir farkı bulunmamaktadır. Bir başka deyişle ilahi bir etki neticesinde mekânlara kutsallık atfedilmektedir.¹¹⁸ Bununla birlikte genellikle kutsal mekân dindar tarafından bireyin kutsalla karşılaşma yeri olarak kabul edilmektedir.¹¹⁹ Kutsal mekânlar, bireyin hayatını şekillendirmiş, yaşamına anlam kazandırmıştır. Dini ne olursa olsun her birey, doğası gereği kutsal duygusunu içinde barındırmakta ve kutsal mekâna ihtiyaç duymaktadır. İnsan tapınak ve mabet gibi kısaca kutsallık atfettiği mekânlarda kendini ilahi varlığa daha yakın hissetmektedir. Zira kutsal mekânlar kişinin kendini ilahi huzurda hissettiği, Tanrı ile bulunduğu yerler olarak kabul edilmektedir.¹²⁰

Bereketin, rahmetin daha çok hissedildiği yerler olarak düşünülen kutsal mekânlar, bir dağ, farklı bir doğal afetin yaşandığı bir alan ya da tapınak olabilmektedir.¹²¹ Geleneksel topluma mensup insanların yaşadığı coğrafyalarda “akarsu, dağ, mağara, ağaç” gibi doğal nesnelerin çeşitli sebeplerle kutsallaştırıldığı görülmektedir.¹²² Bu bağlamda Mircea Eliade'nin “*her kutsal mekân bir hiyerofaniyi ima eder*” düşüncesini dile getirmek yerinde olacaktır. O, mekânların içerisinde doğüstü bir güç bulunduğunda kutsal sayılabileceğini ifade etmektedir.¹²³ Bununla

¹¹⁵ “Kutsal ve Mekân” (Erişim Tarihi 15.09.2022). <https://ekoldusunce.com/2021/01/25/kutsal-ve-mekân/>

¹¹⁶ Fatma Büşra Yılmaztürk, “Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 66.

¹¹⁷ Kürşat Demirci, “Kutsiyet”, 495.

¹¹⁸ Ömer Faruk Harman, “Hac” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14:382.

¹¹⁹ “Kutsal ve Mekân”

¹²⁰ Ali Erbaş, “İslam Dışı Dinlerde Hac”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2005): 98.

¹²¹ “Kutsal ve Mekân”

¹²² İbrahim Hakkı Kaynak, “Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39, (2016): 452.

¹²³ Jeanne Halgren Kilde, *Sacred Power Sacred Space*, (Birleşik Krallık: Oxford University Press, 2008), 4-5.

birlikte Eliade, kutsal mekânların dünyanın merkezinde yer aldığını dile getirmektedir.¹²⁴

Eliade, dindar insan için mekânın homojen olmadığını kesintiler, kırılmalar yaşadığını ifade etmektedir.¹²⁵ Mekânın bazı bölümlerinin niteliksel olarak diğerlerinden farklı olduğunu ifade eden Eliade, “Ayakkabılarını çıkar. Ayaklarının üstünde durduğun yer kutsal topraktır.”¹²⁶ pasajını örnek olarak ele almaktadır.¹²⁷ Bu pasajı da delil gösteren Eliade, güçlü ve anlamlı olarak nitelediği kutsal mekânın varlığını bununla birlikte kutsal olmayan sıradan, amorf (biçimsiz) mekânların da bulunduğunu ve bu kutsal mekânların bir anlamda bireyi kutsal olmayan mekânlara adapte ettiğini oradaki yaşamlarına alıştırdığını ifade etmektedir.¹²⁸

Eliade’ın görüşüne tözsel denmektedir. Çünkü doğaüstü veya ilahi varlığın özünü vurgulamakta ve belirli alanları, içlerindeki bu doğaüstü varlık nedeniyle doğal olarak kutsal görmektedir. Bu bakış açısı, inananların çağlar boyunca kültürlerinin kutsal alanlarına nasıl baktıklarını ortaya koymaktadır. Dünyanın yerli halklarından eski Yunanlara, ilk Yahudilere ve günümüz Hristiyanlığına kadar birçok dinî grup, belirli tanrıların veya güçlerin var olduğuna ve belirli mekânlarda ikamet ettiğine inanmaktadır. Söz konusu dinî gruplar genellikle ilahi gücün bulunduğu kutsal mekânları binalarla belirlemektedir. Bu bağlamda din mensuplarına göre tapınak, Tanrı’yı barındırmak için yapılmış en önemli yapıdır.¹²⁹

Örneğin Hindu tapınakları, tanrıların yaşamaya davet edildiği *murti* olarak adlandırılan taş veya bronz heykelleri barındırmaktadır. Hindu tapınaklarında rahipler, bu tanrıların günlük uyanmaları, yıkanmaları ve beslenmelerinin yanı sıra dualar ve övgüler de dahil olmak üzere çok sayıda ritüel gerçekleştirmektedir. İbadet edenler tanrılarına yiyecek ve malzeme sunmakta ve sonrasında *puja* adı verilen diğer ibadet eylemlerini gerçekleştirmektedirler. Benzer şekilde Parthenon gibi antik Yunan tapınakları, tanrıların mamut heykellerini barındırmaktadır. Bununla birlikte halk ile Rab arasındaki antlaşmanın sembolü olan *Rabb’in Sandığı’nı* ve *Shekhinah’ı* (sekine)

¹²⁴ Mircea Eliade, *Sacred and Profan*, 39.

¹²⁵ Mircea Eliade, *Sacred and Profan*, 20.

¹²⁶ Eski Ahit, Mısır’dan Çıkış, 3:5.

¹²⁷ Mircea Eliade, *Sacred Profan*, 21.

¹²⁸ Mircea Eliade, *Sacred and Profan*, 20; Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 5.

¹²⁹ Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 5.

yani ilahi varlığın tecellisini barındıracak şekilde inşa edildiği için Yahudi Süleyman Tapınağı'nın da bu kategoriye dahil edilebileceği düşünülmektedir. Hristiyanlıkta da “gerçek mevcudiyet” (real presence)¹³⁰ dili, İsa'nın Evharistiya'nın unsurlarındaki mevcudiyetini tanımlamak için kullanılan dili yansıtmaktadır. Örneğin, Evharistiya yemeğinin kutsanmış ekmek ve şarabında Rabb'in gerçek (özel) varlığına inanan Roma Katolikleri, benzer şekilde kiliselerinde gerçek bir ilahi varlığa inanma eğilimi göstermektedir. Birçok Katolik, tapınakta, kilisede veya katedralde kendini Tanrı'ya yakın hissetmektedir. Yine aynı şekilde, Son Gün Azizleri veya bilinen adıyla Mormonlar, ilahi olanın özellikle içlerinde mevcut olduğu inancıyla tapınaklarını inşa etmektedirler.¹³¹

Çağdaş zamanlarda, benzer bakış açıları birçok grubun inancının merkezinde yer almaktadır. Örneğin, birçok Kızılderili grubu, belirli topraklara ilişkin ahlaki ve yasal iddialarını, bu topraklarda kalıcı bir ruhsal öze ilişkin somut bir anlayışa dayandırmaktadır. Her ne kadar birçok dinî grup belirli mekânlarda ilahi olanın fiziksel varlığına kesin olarak inansa da bir grup dinî inanış ise kutsal mekânlardaki doğaüstü varlığı mecazi olarak görmüştür. Bununla birlikte dinî gruplara göre ‘gerçek’ varlık ile ‘mecazi’ varlık arasında genellikle çok ince bir çizgi bulunmaktadır.¹³²

Eliade, kutsal mekânı ilahi olanın varlığına bağlasa da bazı din bilginleri böyle bir görüşün dini yani kutsal mekânla ilgili birçok insan anlayışını açıklamak için çok dar bir görüş olduğunu öne sürmüşlerdir.¹³³ Amerikalı Dinler Tarihçisi Jonathan Zittell Smith (ö. 2017), eski Yahudi ve erken dönem Hristiyanların kutsal mekânlara ilişkin anlayışlarının bir keşfi olan *To Take Place* adlı kitabında Hristiyan kutsal alanının çeşitli niteliklerini tartışmaktadır. Smith, çeşitli kutsal mekân türlerinin farklı anlamlar taşıdığına dikkat çekmektedir. Erken dönem Hristiyanlar için, mekânın kutsallıkla ya da ilahi olanın mevcudiyetiyle dolu olduğu fikri, IV. yüzyılda İsa'nın doğum yeri ve mezarı da dahil olmak üzere onun yaşamındaki önemli yerleri anma girişimlerinde tasvir edilmiştir. Sırasıyla Beytullahim'deki *Doğuş* ve Kudüs'teki *Kutsal Kabir Kilisesi* örnek olarak gösterilmektedir. Erken dönem Hristiyanlar, Mesih'in hayatındaki önemli olaylarla yakından bağlantılı bu yerlerin ilahi güçle dolu olduğuna inanmaktaydılar.

¹³⁰ Mesih'in bedeninin komünyon ayinindeki şarap ve ekmekte var olduğu öğretisi.

¹³¹ Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 5.

¹³² Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 5.

¹³³ Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 6.

Bununla birlikte Smith, bu anıtların aynı zamanda toplumların kendi kutsal mekânlarını yarattıklarına, daha önce kendilerine böyle bir anlam atfedilmeyen mekânlara ve yerlere kutsal anlamlar yüklediklerine dair karşıt fikri de gösterdiğini ileri sürmektedir. Bunu örneklendirmek için Smith, bu tür yerlerin İsa'nın ölümünden yüzyıllar sonra yaşamında önemli olarak tanımlandığı süreçlerin izini sürmektedir.¹³⁴

Kutsal mekânın insan üretiminin bu çizgileri boyunca, belirli yerlerin kutsallaşmasına katkıda bulunan çeşitli süreçler ve dinamikler görülebilir. Örneğin, Smith, kutsal mekânların onları kullanan insanları organize etme veya düzenlemedeki ayırt edici yollarının, bir mekânın algılanan kutsallığının önemli bir bileşenini oluşturduğunu iddia etmektedir. Ezeziel kitabında yer alan bir tapınak inşa etme talimatlarını örnek olarak kullanan Smith, tapınağın boşluklarının, binanın dış alanlarından iç odalardan kutsal odalara uzanan uzunlamasına eksen boyunca hiyerarşik olarak düzenlendiğini göstermektedir.¹³⁵

O halde, farklı grupların dinî mekânlar içindeki göreceli konumu ve bu konumların işaret ettiği güç ve etki, dinî mekânların önemli bir tanımlayıcı özelliğini oluşturmaktadır. Gerçekten de ilahi varlığın kutsal mekânın zorunlu bir özelliği olup olmadığı konusundaki farklı görüşlerin aksine, insanların belirli şekillerde mekânsal örgütlenmesi, tüm kutsal ve dinî mekânlar tarafından paylaşılan bir özellik olarak görülmektedir. İnsanların kendilerini nasıl organize ettikleri ve belirli yerlerde nasıl davrandıkları, bu yerlere kutsal bir önem vermektedir. Bu görüşe göre mekân, insan eylemi ve davranışıyla kutsallaştırılmakta ve belirli mekânlar, insanlar onlara sıradan mekânlardan farklı davrandığı için kutsal hale gelmektedir.¹³⁶

Bu noktada bir mekâna kutsallık atfedilmesi için gerekli olan özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Kutsal olduğuna inanılan bir mekâna Tanrı tarafından işaret edilmesi: Bu duruma Süleyman Mabedi'ni örnek olarak gösterebiliriz. Kudüs'te Süleyman Mabedi'nin neresi olduğu Hz. Davud'a melek aracılığıyla Tanrı Yahve tarafından

¹³⁴ Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 6; Jonathan Z. Smith, *To Take Place*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1992), 76-95.

¹³⁵ Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 7.

¹³⁶ Jeanne H. Kilde, *Sacred Power*, 7.

bildirilmiştir. Bir diğer örnek ise Ka'be'nin yerinin Hz. İbrahim'e gösterilmesidir.¹³⁷ Son olarak Hz. Musa'ya da bulunduğu Tuva vadisinin mukaddes olduğu yine vahiyle dile getirilmiş¹³⁸ ve Tuva vadisi bu nedenle kutsal kabul edilmiştir.

b) Tanrı'nın söz konusu mekânda sonsuz kudretiyle var olması: Bu da mekânın kutsallığını belirlemektedir. Zira birçok dinde Tanrı'nın ikamet ettiği mekânın kutsal olan mabedin en mukaddes yeri olduğuna inanılmaktadır.¹³⁹

c) Tanrı'nın söz konusu yerde zuhur etmesi (theophany): Burada İsraililere Kenanlılardan miras kalan ve kutsallığı nedeniyle koruyup muhafaza ettikleri birçok kutsal mabede karşı tutumları buna örnektir. İsraililer için bu mabetlerin yalnızca theophany ile ilahları Yahve tarafından kutsallaştırıldığı düşünülmektedir.¹⁴⁰

d) Tanrı'nın söz konusu mekânda kudretini göstermesi: Tanrı Yahve'nin Sina dağında Hz. Musa ile konuşmuş olması ve Kur'an'a göre oraya tecelli etmesi¹⁴¹ sebebiyle burası Yahudilerce kutsal sayılmıştır.

e) Bir mekânın dindar bireyler tarafından kutsal olarak kabul edilmesi: Şehitlerin kabirleri, dinî bir liderin doğup büyüdüğü, vefat edip defnedildiği ya da tebliğ vazifesini yerine getirdiği yerler din mensubu bireyler tarafından kutsal olarak kabul edilmektedir. Muhtelif dinlerde böyle kutsal kabul edilen mekanları birçok kez görmek mümkündür. Örneğin Müslüman bireyler tarafından Kudüs, Mekke ve Medine'nin, Hindular tarafından ise Hindistan'da birçok hac ve ziyaret yerinin en mukaddes mekanlardan

¹³⁷ Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/26. "İbrâhim'i Beytullah'ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde de şöyle demiştik: "Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut."

¹³⁸ Eski Ahit, Çıkış, 3: 5. "İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbim; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadiye, Tuvâ'dasın."; Tâhâ, 20/12.; "Tanrı, "Fazla yaklaşma" dedi, "Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır."

¹³⁹ Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", 99.

¹⁴⁰ Eski Ahit, Hakimler, 6: 11. "Rab'bin meleği gelip Aviezerli Yoaş'ın Ofra Kenti'ndeki yabancı fıstık ağacının altında oturdu. Yoaş'ın oğlu Gidyon, buğdayı Midyanlılar'dan kurtarmak için üzüm sıkma çukurunda dövüyordu."

¹⁴¹ "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi."

sayılması.¹⁴² Kutsal mekânları ziyaretin sebebi, o mekânın kutsiyetinin bahşedebileceği maddi, manevi ve ahlaki faydaları elde etmektir.¹⁴³

İbadet, farklı şekil ve anlamlarda da olsa hemen hemen bütün dinî geleneklerin bir parçası konumundadır. Birçok dinî gelenekte mabet ile özdeşleşmiş ibadet bulunmaktadır ve ibadetin yapılabilmesi için özel bir mekân zorunluluğu vardır. Özellikle Yahudilik'te kurban, İslam'da hac, Hristiyanlık'ta tövbe ve günah itirafı gibi temel ibadetler, belirlenen özel mekânlarda yapılmak zorundadır.¹⁴⁴



¹⁴² Kur'an-ı Kerim, A'raf 143.; Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", 99.

¹⁴³ McGuigan, *Modernity and Postmodern*, 9.

¹⁴⁴ İsmet Eşmeli, "Dinlerde Mabet-İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2019): 28.

İKİNCİ BÖLÜM

POSTURBANİZM; POSTMODERN TEORİLERİN IŞIĞINDA MEKÂN VE ŞEHİR ANLAYIŞLARI

Tezimizin bu bölümünde “Şehir ve Şehircilik” kavramlarını postmodern dönem bağlamında değerlendirdik. Sonrasında şehir hafızasına ve kutsal ile ilişkisine değindik. Son olarak postmodern şehrin sakininin kutsala karşı tavrı üzerinde durarak kutsal alem ve mekân kavramlarını da postmodern anlamda ele aldık.

2.1. Postmodern Şehir ve Şehircilik: “Urban ve Urbanizm”

Etimolojik olarak Türkçe *şehir* kelimesi Farsça kökenli bir yapıya sahiptir.¹⁴⁵ Farsçada şehir kelimesini ifade etmek için *şar* kelimesi kullanılmaktadır.¹⁴⁶ Türk Dil Kurumu sözlüğünde “çoğunlukla tarımsal faaliyetlerin yapılmadığı nüfusunun büyük oranının sanayi, ticaret yönetim ya da hizmetle ilgili işlerle meşgul olan, yerleşim birimi, kent” şeklinde tanımlanmaktadır. Şehir kelimesinin karşılığında Türkçede Soğdca kökenli “kent” kelimesi ile (kant) “kale ve saray” gibi anlamlara da gelen ve ilk kez Orhun Abideleri’nde rastlanılan “balık” kelimelerinin kullanıldığı düşünülmektedir.¹⁴⁷ Arapçada ise şehir kelimesi karşılığında “belde”¹⁴⁸ ve “medine”¹⁴⁹ kelimeleri kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de de şehir kelimesini ifade etmek için “medine”¹⁵⁰, “belde”¹⁵¹ ve karye¹⁵² kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz.

¹⁴⁵ Asım Gültekin, “Etimolojik Olarak Şehir Kelimesi”, *Şehir Üzerine Düşünceler-I*, editör Hasan Taşçı, Nureddin Nebati, (İstanbul: Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 2017), 16.

¹⁴⁶ Farsça- Türkçe Sözlük, 4. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2010) s.v. “Şar”.

¹⁴⁷ Abdülkadir Donuk, “Balık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 38: 441.

¹⁴⁸ Arapça Türkçe Sözlük, “kuds” maddesi

¹⁴⁹ Arapça Türkçe Sözlük, “kuds” maddesi

¹⁵⁰ “...Medine ahalisi içinde de iki yüzölçüsü huy edinmiş olanlar var...”, Tevbe Suresi; 101

¹⁵¹ “Bu beldeye yemin olsun ki”, Beled Suresi; 1

¹⁵² Kur’an-ı Kerim, Yasin, 36/13. “Onlara malum şehir halkını örnek göster...”

Antik Yunan’da şehir kelimesini ifade etmek için *polis* veya *asti* kelimeleri kullanılmaktadır.¹⁵³ Şehir kelimesi, Latince “uygarlık, hemşerilik, bayındır” anlamında kullanılan *civitas* kelimesi ile ifade edilmekte olup bu kelimeyi, İngilizcede “city”, Fransızcada “cité”, İspanyolcada “ciudad”, İtalyancada “citta”, sözcükleri karşılamaktadır.¹⁵⁴

Bazı tarih kaynakları dünya üzerinde ilk şehirleşmenin M.Ö. 4400’lü yıllarda Mezopotamya ve çevresinde başladığını söylese de yapılan arkeolojik çalışmalar ilk şehrin M.Ö. 6800’lere kadar varan bir tarihe sahip olan Çatalhöyük olduğunu göstermektedir.¹⁵⁵

Modern çağda sosyal bilimler açısından şehir konusunda en çok bilinen Max Weber’in şehir tanımıdır. Weber şehri tanımlarken Orta Çağ’ı esas alarak “zaman” ile Orta ve Batı Avrupa’yı esas alarak da “mekân” ile sınırlandırmıştır.¹⁵⁶ Ona göre ideal kent Batı kentidir ve Doğu’da Batılı tarzda kent modeli bulunmamaktadır.¹⁵⁷ O, şehrin mahiyetine dair düşüncelerinde Batı uygarlığının şehir anlayışını ölçüt olarak almıştır. Weber şehir otoritesini üç boyutlu düşünmektedir;

- a. Geleneksel Otorite: Şehre hâkim olan meşruiyetin gelenekten ve kutsaldan geldiği otoritedir.
- b. Yasal Otorite: Şehrin gücünü yasalardan aldığı otoritedir.
- c. Karizmatik Otorite: Yetkinliğini şehre ait liderin gücünden alan otoritedir.

Weber’e göre, “şehir geleneksel otoritenin tükendiği, karizmatik otoritenin bulunmadığı ve yasal otoritenin meydana gelmediği bir ortamda sürüp giden çıkar çatışmalarının karşılaştırmasını ortaya koymaktadır.” Weber, şehir olmayı güvenlik amacıyla bir kale ile korunmak, ticari işlerin ilerlemesi için pazarın merkezde yer alması, kendi içinde özerk olmak, birlik olmak şartlarına bağlamıştır.¹⁵⁸

¹⁵³ Barışcan İnık, *Şehir-Mezar-Ma’bed İlişkisi*, (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 29.

¹⁵⁴ İnık, *Şehir-Mezar-Ma’bed İlişkisi*, 16.

¹⁵⁵ Abdülkadir Donuk, “Balık” 441.

¹⁵⁶ Özkan Açıkgöz, Şehir, “Şehir Toplumu ve Şehir Sosyolojisi”, *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 35 (2011): 60.

¹⁵⁷ Oya Okan, *Kent Sosyolojisi*, (İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Ders Notu Yayınlanmamış Ders Notu), 8.

¹⁵⁸ Barışcan İnık, *Şehir-Mezar-Ma’bed İlişkisi*, 59-60.

Sosyolog Robert Ezra Park (ö. 1944), şehirlerin insan doğasının bir ürünü olduğunu, insan davranışlarının biçimlenmesi hususunda bir laboratuvar görevi gördüğünü ifade etmektedir.¹⁵⁹ Şehirler, rekabet ve istila gibi süreçler yoluyla bir düzen kurarak “doğal alan” haline gelmektedir.¹⁶⁰ Şehir konusunda farklı bir yaklaşımı olan isim de Alman Sosyolojisinin kurucu isimlerinden olan Georg Simmell (ö. 1918)’dir. O, şehirleri tarihsel bir süreç içinde ele almayarak şehirleşmenin kültürel boyutlarıyla ilgilenmiş, kent yaşamının bireyin üzerinde bıraktığı etkiyi analiz etmiştir.¹⁶¹

Şehirleşme/kentleşme; Almanca *stadtebauliche, urbanisierung*; Fransızca *urbanisation*, İngilizce *urbanization* şeklinde ifade edilmektedir. Şehirleşme, bir toplumun ekonomik ve toplumsal yapısındaki değişimlerden doğmuştur.¹⁶² Sosyologlar tarafından *urban* sözcüğünün kentin özyapısını ifade ederken yapılan kent tanımlamalarına daha uygun olduğu düşünülmektedir.¹⁶³

Küresel ekonominin yeniden yapılandırılması ve önemli teknolojik gelişmeler nedeniyle zaman-mekânın sıkıştırmasıyla ilgili bir dizi değişikliğin sonucu olarak, gelişmiş kapitalist dünyadaki büyük şehirler, çeşitli dönemlerde kentsel yaşamlarının hayati yönleri olan ekonomik temellerinde, sosyokültürel yapılarında, kentsel yapıda, politika ve yönetimde köklü değişikliklere uğramışlardır. Son yıllarda ortaya çıkan bu yeni şehir türünün oluşumu konusunda giderek artan sayıda bilim insanı arasında bir fikir birliğine varılmıştır. Kolaylık olması ve daha iyi bir ifade edilebilmesi için bu değişim ve gelişim “postmodern”, “postendüstriyel” veya “postfordist” olarak adlandırılmıştır.¹⁶⁴

Modern şehir bilimcilerine göre içinde yaşadığımız dönem, modernizm sonrası olarak da bilinen postmodern dönemdir. Bu çağda her modern kavramın başına *post* eki gelmektedir. Şehircilik bağlamında düşünüldüğünde post öneki, ileri ve yeni bir anlayışla oluşturulan kimlik, teori ve dönemi ifade etmektedir. Bu bağlamda

¹⁵⁹ Oya Okan, *Kent Sosyolojisi, (Yayımlanmamış Ders Notu)*, 9.

¹⁶⁰ Antony Giddens, *Sosyoloji*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 946.

¹⁶¹ Oya Okan, *Kent Sosyolojisi, (Yayımlanmamış Ders Notu)*, 9.

¹⁶² Kent Terimleri Sözlüğü, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), s.v. “Şehirleşme”, 70.

¹⁶³ Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993), 75.

¹⁶⁴ Luis Mendes, “Postmodern City, Gentrification and the Social Production of Fragmented Space”, *Cidades Comunidades e Territórios*, 23 (2011): 83.

şehirleşmeyi de *posturbanizm* olarak kullanabiliriz.¹⁶⁵ Modern dönem şehrinin karmaşasından uzak olan bu dönem anlayışı posturbanizmdir.¹⁶⁶

Çağdaş dünyanın ne ölçüde urban/kentsel olduğunu söylemek, şehirde yaşayan toplumun nüfusuyla doğru orantılı değerlendirilmemektedir. Kentlerin insanların toplumsal yaşamı üzerinde bıraktığı etki, kent nüfus oranının işaret ettiğinden çok daha fazladır. Çünkü kent, modern bireyin sadece mekânı olmakla kalmaz kenti, modern birey inşa etmekte ve politika, kültür, ekonomi gibi çeşitli alanlarda kenti kontrolü altına almaktadır.¹⁶⁷

Modern şehir sosyolojisi açısından düşünüldüğünde; birçok modern kentte kişilerin ve kaynakların artan hareketliliğinden dolayı yaşanan dönüşüm göz önüne alındığında bu, farklı dinî topluluklarda, kendi kutsal mekânlarının tasdik edilme duygusunu ve şehirde tekrar canlanma arzusunu ortaya çıkarmıştır. Modern şehrin dil, din ve kültür gibi olguları, şehirde benlik ve birlik gibi duyguları yeniden şekillendirmede araç haline gelmiştir. Bazı durumlarda şehrin içindeki karşılaşmalar bazı gelenekleri dinî ritüel haline getirmiştir. Diğer bağlamlarda da kavram ve uygulamaların diğer mekânlardan ve geleneklerden edinilmesi yeni ve daha kapsayıcı kültürel formlar yaratmıştır.¹⁶⁸ İbadetler ve pratikler, sadece bedenle değil aynı zamanda kişinin iç dünyası ile de bağlantılıdır.¹⁶⁹

Modern dönem kentsel mekân algısı, toplumsal amaçlar çerçevesinde biçimlendirilirken postmodern dönemde mekân algısının, toplumsal amaçlardan uzak, zaman dışı ve tamamen kendi içinde bağımsız görülmesi modern dönem kentsel mekân ve postmodern dönem kentsel mekân arasındaki en büyük ayrımdır.¹⁷⁰

Postmodern dönemde kenti bütün olarak görmemizi sağlayan mantıksal temeller ortadan kalkmış, her türlü bağından kopmuş ve parçalanmış olarak algılanan bir kent anlayışı bulunmaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁵ Mustafa Alıcı, “Posturbanizm: Postmodern Çağda Batılı Şehir ve Hafızası”, *Oksident Dergisi*, 1/2 (2019): 154.

¹⁶⁶ Mustafa Alıcı, “Posturbanizm”, 156.

¹⁶⁷ Louis Wirth, “Urbanism as a Way of Life”, *The American Journal of Sociology*, 44/1 (1938): 2.

¹⁶⁸ Smriti Srinivas, *Landscapes of Urban Memory*, (London: University of Minnesota Press, 2001), XXII.

¹⁶⁹ Smriti Srinivas, *Landscapes of Urban*, XXV.

¹⁷⁰ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, (İstanbul, Metis Yayınları, 2019), 85.

¹⁷¹ Elif Karakurt, “Kentsel Mekânı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 26, (2006): 15.

2.2. Postmodern Şehir Hafızası Kavramı ve Kutsal ile İlişkisi

Hafıza/bellek, algıları saklayıp sonrasında hatırlanmalarını sağlayan zihin gücü olarak tanımlanmaktadır.¹⁷² Zihnin bilgiyi depolama ve hatırlama yetisi olan insan hafızası, yaşayan şahsi hatıralarda vücut bulmaktadır. Hafıza konusunda farklı görüşler ifade edenler vardır. İngiliz tarihçi Peter Burke, hafızayı, esasen aralarında güç ilişkisini sürdüren bir sosyal grubun öznel deneyimi olarak görmüştür. İsrail kültür tarihçisi olan Alon Confino, kuramsallaştırılmaktan çok uygulanan “hafıza” kavramının, “insanların geçmiş duygusu oluşturma biçimlerini” belirtmek için kullanıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla hafıza, anılarla geçmiş olayları korumamıza yardımcı olmaktadır. Hafızanın kendisi, insan bilinci kadar uzun bir evrime sahiptir. Çağımızda hafıza, olayların zihin tarafından depolandığı, korunduğu ve gerektiğinde geri çağrıldığı zihinsel kapasitedir; sürekli bir evrim içindedir, hatırlama ve unutmaya açıktır.¹⁷³

Bireyin hafızası gibi şehrin de hafızası vardır ve bu şehir hafızası kültürel yolları takip etmektedir. “Şehir hafızasının manzaraları” olarak adlandırılan mekân hafızası, yerel olsa bile sabit değildir. Mekân hafızası, tarihsel, mekânsal, bedensel ve ritüel uygulamalarla yakından ilişkili kişinin kendi kendini icat etme biçimleridir.¹⁷⁴

Postmodern dönemde şehir hafızası, bir şehrin oluşumu, değişimi ve gelişiminin kolektif izlenimidir. Kentsel bellek, kent tarihi ve kültürünün sürekliliğini koruyabilmekte, kent sakinlerinin kimlik ve uyumunu güçlendirebilmekte ve aynı zamanda kentin dinamik ruhunu ve çok boyutlu kültürünü yani “çok kültürlülüğünü” şekillendirebilmektedir. Son tahlilde postmodern anlayışta kentsel belleğin varlığı, kentsel maddi mekân yapısının, sosyal ve kültürel formların diğer şehirlerden farklı benzersiz stiller ve görüntüler gösteren belirli bir yolu takip etmesinin yanı sıra kentin evrimini ve devamını sağlamaktadır.¹⁷⁵

Şehir hafızası, beden, kültürel kimlikler, ritüel, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiler kadar siyasi toplumun yapılarının ve kamu haklarına ilişkin iddiaların ve tartışmaların da bir parçasıdır.¹⁷⁶ Yaşanan değişim ve ilerlemeler kişinin zaman ve mekân algısında değişiklikler meydana getirebilmektedir. Bu bağlamda her bireyin

¹⁷² “Hafıza” (Erişim Tarihi 30.06.2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiza>

¹⁷³ Fang Wang, *Beijing Urban Memory*, (Singapore, Peaking: Springer Publication, 2016), 1.

¹⁷⁴ Smriti Srinivas, *Landscapes of Urban*, XXV.

¹⁷⁵ Wang, *Beijing Urban Memory*, 237.

¹⁷⁶ Smriti Srinivas, *Landscapes of Urban*, XXVIII.

hafızayı algılama biçimi kendisinin zaman ve mekân algısına göre değişiklik gösterebilmektedir.¹⁷⁷

Postmodern dönemde şehri değerlendirirken şehrin oluşum ve gelişim sürecinde hafızanın sürekli var olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda “birey ve bireyin yaşadığı, hatırlanacak değerde olan her olay hafızayı oluşturmaktadır.” Bu bakımdan kısaca geçmiş eylemler diye tanımlanabilecek olan posturban hafıza aynı zamanda *kolektif hafızadır*.¹⁷⁸ “Kolektif hafıza” teriminin postmodern kullanımının, büyük ölçüde Fransız sosyolog ve filozof Maurice Halbwachs (ö. 1945)’a ait *On Collective Memory* (Kolektif Hafıza Üzerine) (1992) isimli eseriyle başladığı söylenebilir. Halbwachs, hafıza ve toplum arasındaki ilişkiyi araştırmak için temel oluşturmuş ve kolektif hafıza kavramını geliştirmiştir. Halbwachs kitabında toplumun bireysel hafıza üzerindeki etkisini vurgulamış, kolektif düzeyde hafıza olduğu fikrini öne sürmüş ve bireysel hatıraların sosyal bağlamlarını ifade edebilmek için “kolektif hafıza” terimini kullanmıştır.¹⁷⁹

Şehirler silinmez bir şekilde hafıza tarafından şekillendirilmektedir. Bununla birlikte, şehir teorisyenleri, hafızanın şehir alanlarını şekillendirmedeki kritik rolünü göz ardı etme eğiliminde olmuşlardır.¹⁸⁰ Amerikalı toplum bilimci, kentler üzerine yaptığı çalışmalarıyla ve *The City of History* (Tarih Boyunca Kent) isimli eseriyle tanınan Lewis Mumford (ö. 1990), “bir kentin varlığının hafızasına bağlı olduğunu” söylemektedir. Ona göre şehir bütün hafızasıyla, yaşanan değişime hızla uyum sağlamalıdır. Aksi takdirde şehrin kuşaklar ve yüzyıllar arasında köprü görevi gören hafızası yok olmayla karşı karşıya kalır. Bununla birlikte şehir anbean kendini kaybeden bir süreklilik içine girer.¹⁸¹ Şehir hafızası ya da bir başka deyişle kentsel bellek, modern şehirde tarih ve amnezi, mimari ve kentsel deneyime dayanan fikirleri bir araya getirmektedir. Aynı şekilde hafıza teorisine eleştirel ve yaratıcı bir yaklaşım sunmakta ve bu gelişen yeni çalışma alanına modernist ve post-endüstriyel kentteki çevreye

¹⁷⁷ Mustafa Alıcı, “Posturbanizm”, 162.

¹⁷⁸ Mustafa Alıcı, “Posturbanizm”, 147-148.

¹⁷⁹ Wang, *Beijing Urban Memory*, 1.

¹⁸⁰ Kevin Loughran, "Urban Spaces, City Cultures, and Collective Memories", *Routledge International Handbook of Memory Studies*, ed. Anna Lisa Tota, Trevor Hagen, (New York, Routledge, 2015), 193.

¹⁸¹ Lewis Mumford, *The City Of History*, (Boston: Mariner Books, 1968), 545.

odaklanmaktadır. Birçok modern düşünür ve sosyolog için kentsel bellek, anahtar bir kavram, önemli bir tema haline gelmiştir.¹⁸²

2.3. Postmodern Şehir Sakini ve Kutsala Tavrı

Postmodern şehrin sakini, hafızasıyla var olmaktadır. Çünkü bu şehrin hafızası, şehrin kültür ve tarihini muhafaza ederken, şehir sakinlerinin de kimliklerini ortaya çıkararak zamana ve birbirlerine olan uyumunu güçlendirmektedir.¹⁸³ Zira hem şehrin hem sakininin kimliği, şehirdeki tüm etkin izlerin toplamıdır. Fakat şehre ait tüm yapılar gelişime uyum sağlayamazsa hafıza kaybı ve kimlik bunalımı tehdidi meydana gelir. Bunun sonucunda şehir, çok boyutlu tipolojisini (hafıza biçimlerini) kaybeder ve artık içinde yaşayan insanlar için “bir tür rehber veya örnek” teşkil edemez.¹⁸⁴ Son tahlilde şehirler postmodern anlayışa göre “özel ve karmaşık insan ilişkilerinin kalitesini” yansıtmakta ve birbirlerini etkilemektedir. Bu bakımdan kentsel gelişim bağlamında işlevsel, etik ve ahlaki sorunları birbirinden ayırmamız mümkün değildir.¹⁸⁵

Postmodern bir araya gelme mantığında şehrin/kentin örgütlenmesi, kentsel çevrenin karakteri ve dayattığı disiplin, nihayetinde nüfusun yoğunluğu ve kent içindeki dağılımı tarafından belirlenmektedir.¹⁸⁶ Şehirlerin sayısının çoğalması ve nüfusun niceliksel olarak artmasıyla birlikte kentlerde sorunlar da meydana gelmeye başlamıştır. Şehirlerde yaşayan nüfusun artışı fiziksel mekânın biçimlendirilmesinde sorun yaratırken, giderek artan nüfusun değişen yaşam koşullarına ve ihtiyaçlarına yanıt verebilmesi ise ayrı bir problem kaynağıdır.¹⁸⁷ Mesela postmodern dönemde yaşayan modern birey, özellikle büyük şehrin sakini, daha basit bir ekonominin koşulları altındaki insandan çok daha fazla üreticilere bağımlıdır.¹⁸⁸

Günümüzde insanlar her mekânı aynı değerle görmemektedir. Mircea Eliade, din dışı olan bireyin özel anlar yaşadığı bazı mekânlara ayrıcalık ve önem yüklediğini o

¹⁸² Mark Crinson, “Urban Memory an Introduction”, *Urban Memory Historia and Amnesia in The Modern City*, ed. Mark Crinson, (New York, Routledge, 2005), II.

¹⁸³ Wang, *Beijing Urban Memory*, 237.

¹⁸⁴ Mark Crinson, “Urban Memory”, XIII.

¹⁸⁵ Philip Sheldrake, “Place, Person and The Sacred”, *India International Centre Quarterly*, 26/27 (1999): 63.

¹⁸⁶ Robert E. Park, “The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment”, *American Journal of Sociology*, 20/5 (1915): 580.

¹⁸⁷ Oya Okan, “Kent sosyolojisi”, 20.

¹⁸⁸ Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff, (Glencoe, The Free Press 1950): 233.

mekânları kutsallaştırdığını ifade etmektedir.¹⁸⁹ İnsan yapısı gereği bir mekâna aidiyet hissetmek istemektedir. Aksi takdirde bir mekâna aidiyet hissiyatı olmazsa insanın ruhunun merkezileşmesi düşünülemez.¹⁹⁰ Bu mekân aidiyeti duygusu, anlam ve kimlik arayışıyla yakından ilişkilidir.¹⁹¹ Bununla birlikte bir mekânın hatta kişinin veya bir nesnenin kutsallık taşıması onun ilahi güçle olan ilişkisiyle bağlantılıdır.¹⁹²

2.4. Postmodern Kutsal Âlem ve Mekân Kavramı

Biyososyolojik açıdan düşünüldüğünde bilişsel olarak insan içinde yaşadığı veya anlamaya çalıştığı mekânı, duyu organlarıyla algılamaya çalışmakta, anlamlandırma çabası içerisine girmektedir. Bu anlamlandırma ve algılama faaliyeti esnasında kimi mekânlar kutsallık ve din dışılığı açısından birbirinden ayrılmış Kutsal Varlık tarafından kutsallığının bildirilmesiyle mukaddes kılınmıştır.¹⁹³ Yine tüm insanlar mekân deneyimine sahiptir, ancak dinî kültürler kutsal dünyayla bağlantı noktaları olarak mekânlara “mukaddes, kutlu, mübarek” gibi özel yerler statüsü bahşetmişlerdir. Bu bakımdan dinî sistemler, hayatı kutsal varlık veya varlıklarla, tanrılarla bir iletişim alanı oluşturan belirli, sabit ama dinamik mekânlar etrafında yönlendirmektedir.¹⁹⁴ Kutsal kavramını anlamak herhangi bir din incelemelerinin merkezinde yer almaktadır.¹⁹⁵ Kutsalın bir yerdeki tezahürü ve tecellisi zuhur ettiği mekânın mahiyetini değiştirir; dolayısıyla o ana kadar kutsal dışı olan herhangi bir mekân artık mukaddes alana dönüşebilmekte artık kutsal hale gelmektedir. Buna bağlı olarak aslında kutsal mekân insan tarafından seçilmez. O mekânın kutsallığı, insana çok boyutlu olarak tecelli etmektedir.¹⁹⁶

Hristiyan maneviyatı, mekânın dindeki yeri ve şehir/kent üzerine yoğun çalışmalar yapan teolog Philip Sheldrake, mimarının insan karşısındaki anlamının değişken olduğunu ifade etmektedir. Zira görünüşte ihtişamlı olan yapılar ona göre

¹⁸⁹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 4.

¹⁹⁰ Philip Sheldrake, “Place, Person and The Sacred” 62.

¹⁹¹ Philip Sheldrake, “Place, Person and The Sacred”, 61.

¹⁹² Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, 352.

¹⁹³ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002): 64.

¹⁹⁴ William Paden, “Sacred Space”, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John Hinnells, (New York: Routledge, 2010): 232.

¹⁹⁵ Aslam Farouk-Alli, “A Qur'anic Perspective and Analysis of the Concept of Sacred Space in Islam”, *Journal for the Study of Religion*, 15/1 (2002): 63.

¹⁹⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 433-436.

insan ruhunu olduğu gibi yansıtmamaktadır. Dolayısıyla insan doğasıyla çelişen ortamlar veya mekânlar fiziksel ihtiyaçlardan, samimiyetten yoksun olabilir. Bu durum dindarın kimliğini olumlu yönde sarsabilir ya da olumsuz yönde zayıflatabilir. Sheldrake, bunun sebebinin kentsel yaşamın temellerinde olan radikal değişiklikler olabileceğini dile getirmiştir.¹⁹⁷

Postmodern anlamda bir şehrin veya bir mekânın kalbi maneviyatın odağı sayılan kutsal hafızasını canlı tutan mukaddes alandır. Bu bakımdan eğer bir mekân kutsal olacaksa o mekânı dizayn, toplumun kutsallığını, aşkınlığının sağlamasını yapmalıdır, doğrulamalıdır. Fakat çoğu zaman kentsel mekânlar böyle değildir çünkü içerisinde birey için gerçekten kutsal olan bir şey inşa edilmeyebilir. Geçmiş çağlarda Hristiyan dünyasında bu görevi şehrin merkezinde yer alan şehrin en büyük kilisesi (katedral) görmekteydi. Aynı zamanda bu mabet hem Tanrı'nın "en azametli imgesi" hem de toplumun romantik ideallerinin sembolü olarak görülmekteydi.¹⁹⁸

Nitekim geleneksel mukayeseli din bilimcisi olmasına rağmen Eliade, zaman zaman postmodern bir perspektifle kutsal mekân ve alem algısını anlamlandırmaktadır. Eliade kutsal mekân fenomeniyle inşa edilen mabet ve bu mabedin çevresinin gelişmesiyle ortaya çıkan şehirlerin aynı zamanda dünyanın yeniden kurulması anlamına da geldiğini söylemektedir.¹⁹⁹

Netice olarak diyebiliriz ki Eliade'nin, postmodern alem ve kutsal tanımlamasına çok yakın bir şekilde söylediği gibi dünya bir merkezden başlayarak yaratılmış ve bu nedenle, şehrin inşası, bir merkez etrafında gelişmiştir. Dolayısıyla bir şehrin kuruluşu aslında dindarın zihninde bir anlamda dünyanın yaratılışını tekrarlamakta, kutsalın tezahür ettiği mekân bir defa ritüelle kutsandıktan sonra daire ve kare biçiminde çevrelenmektedir.²⁰⁰

Eliade'ye göre şehrin kurulması bir başka boyutuyla da dünyanın yeniden inşa edilmesi anlamına geliyorsa, dindar birey dünya üzerinde mekân edinerek dünyayı

¹⁹⁷ Philip Sheldrake, "Place, Person and The Sacred", 63-64.

¹⁹⁸ Philip Sheldrake, "Place, Person and The Sacred", 63.

¹⁹⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 230-231.

²⁰⁰ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 360-361.

yeniden inşa etmek ve bu bağlamda Tanrı'ya benzemek (Imitation of God) istemektedir.²⁰¹

Sonuçta Eliade'ye göre dindarda bulunan kutsal mekân algısı, onda olabildiğince dünyanın merkezinde yaşama arzusu meydana getirmekte ve dindar toplum, alabildiğine öznel bir bakış açısıyla yaşadığı mekânın dünyanın merkezinde olmasını istemektedir.²⁰² Eliade'nin bu postmodern ruh taşıyan perspektifinde dindar bireyin hep arzuladığı öznel hedefi, alabildiğine tanrısal, metafizik ve mukaddes bir dünyada hayatını sürdürmek ve sonrasında diğer kutsal mekânlarda olduğu gibi Tanrı'nın evine benzer özel ve öznel bir eve sahip olmak ve "Tanrısal bir dünya"da yaşamaktır.²⁰³

²⁰¹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, 45.

²⁰² Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, 23.

²⁰³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, 46.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERN TEORİLERDE MEKÂN ve ŞEHİR

Tezimizin bir önceki bölümünde postmodern şehir ve kutsal ilişkisine değinmiştik. Bu bölümünde postmodern filozofların kutsal mekân teorilerini ele aldık. Bu bağlamda Johan Huizinga, Michel Foucault, Jacques Derrida, William Paden, Stewart Guthrie ve Peter McKenzie'nin kutsal mekân teorilerine ve bu mekânların özelliklerine değindik. Öncesinde ise ele aldığımız filozofların hayatına ve çalışmalarına yer verdik.

3.1. Postmodern Şehrin Sakini Olarak “Homo Ludens” (Oyun İnsanı) Teorisi: Johan Huizinga Örneği

Bu başlıkta Hollandalı postmodern filozof Johan Huizinga'nın hayatı ve yaşamı “oyun”, insanı “oyuncu” olarak düşündüğü “Homo Ludens” olarak adlandırdığı teorisini bu konuda kaleme aldığı *Homo Ludens* isimli eseri bağlamında değerlendirdik. Bununla birlikte şehir ve kutsala katkı sağlayan temel hermeneutik aygıtlardan biri olan şehrin sakini kavramı hakkındaki postmodern teorilerden olan “oyun insanı” kavramına değindik.

3.1.1. Johan Huizinga'nın Hayatı

Johan Huizinga, 7 Aralık 1872'de Hollanda, Groningen'de doğmuştur. 1891-1895 yılları arasında Groningen Üniversitesi'nde Felemenkçe ve Doğu dilleri, 1885'ten 1896'ya kadar Leipzig'de dilbilimi okumuştur. Doktorasını Groningen'de *Hint tiyatrosunda soytarının yeri* üzerine çalışarak 28 Mayıs 1897'de tamamlamıştır. 1905'e kadar Haarlem ve Amsterdam'da öğretmenlik yapan Huizinga, 1902'de Orta Çağ ve Rönesans tarihine odaklanmıştır. 1905'te Groningen Üniversitesi'nde Genel ve Hollanda Tarihi Profesörü, 1915'te Leiden Üniversitesi'nde Genel Tarih ve Siyasi Coğrafya Profesörü unvanını almıştır. Aylık kültür dergisi *De Gids*'in editörü ve *Devlet Müzeleri Danışma Komisyonu Başkanlığı* yapmıştır. II. Dünya Savaşı'nın en şiddetli

olduğu dönemde 1942 yılı Ağustos-Ekim ayları arasında Huizinga, Nazi ideolojisine ve tarih yazma özgürlüğü üzerindeki etkisine karşı uyarıda bulunduğu için Naziler tarafından Sint-Michielsgestel rehine kampında esir tutulmuştur. Serbest bırakıldıktan sonra Leiden Üniversitesi'nden meslektaşı ve arkadaşı yazar Rudolph Pabus Cleveringa (ö. 1980)'nın teklifi üzerine De Steeg'deki (Arnhem yakınlarında) arkadaşına ait kır evinde yaşamaya başlamış ve burada 1 Şubat 1945'te hayatını kaybetmiştir.²⁰⁴

Detaylı incelendiğinde Huizinga'nın kelimenin tam anlamıyla sadece profesyonel bir tarihçi olmadığı görülmektedir. Onun bir tarihçiden daha fazlası olarak, çok yönlü bir düşünür olduğundan bahsedilebilir. “Bilgin” olarak nitelendirilen Huizinga, bilginin okulla sınırlı kalmadığını düşünmüş ve okul dışında da tek başına “öğrenmenin büyük okyanusunda yüzmüş” ve her alanda diğer arkadaşlarından bir adım önde olan bir öğrenci profili çizmiştir.²⁰⁵

Huizinga'nın neredeyse tüm önemli eleştirmenleri, onun özgünlüğünü ve bir kültür tarihçisi olarak saygınlığını kabul etmiştir. Çalışmalarına, özellikle oyunun doğasına ve oyunun medenileştirici bir güç olarak oynadığı role ilişkin kavrayışlarına saygı duymuşlardır. Ancak bazı düşünürler çalışmalarında yeterince ileri gitmediğini, açıklayıcı olmadığını bazıları ise yanlış yöne gittiğini iddia etmiştir. Bu tür eleştiriler, Huizinga'nın düşünmediklerinden veya yapmadıklarından ziyade düşündüklerine ve yaptıklarına odaklanmışsa da haklılık payı olduğu dile getirilmektedir.²⁰⁶

Huizinga'nın eleştirildiği konulardan birisi siyasetle ilgilenmemesi olmuştur. O, siyaseti önemli bir unsur olarak düşünmesine rağmen kişisel olarak nahoş bulmuştur. Hollandalı tarihçi Jan Romein 1931 yılında “Huizinga politik bir adam değil” diye yazmıştır. Siyasetin onu ilgilendirmemesi hoş karşılanmamış, profesyonel bir tarihçi olarak Huizinga'da ciddi bir kusur olarak görülmüştür.²⁰⁷ Eleştirmenler tarafından Huizinga'nın, modern kültürü hatalı okuduğu iddia edilmiş ve bu hatalı okuma nedeniyle şiddetli bir şekilde saldırıya uğramıştır.²⁰⁸

²⁰⁴ “Huizinga Papers” (Erişim Tarihi 10.06.2021)

<https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/collection/huizinga>

²⁰⁵ Rosalie L. Colie, “Johan Huizinga And The Task Of Cultural History”, *The American Historical Review*, 69/3 (1964): 623.

²⁰⁶ Robert Robert Anchor, “History And Play”, *History and Theory*, 17/1 (1978): 84-85.

²⁰⁷ Rosalie L. Colie, “Johan Huizinga”, 614.

²⁰⁸ Rosalie L. Colie, “Johan Huizinga”, 616.

3.1.2. Postmodern Filozof Olarak Huizinga'nın Oeuvre'si (Çalışmaları)

Huizinga, mesleğine yalnız girmiş, ama yine de küçük ülkesinin sahip olduğu tarihteki en seçkin mevkilerden birine yükselmeyi başarmıştır. Tarihi pek çok kişiden öğrenmiş olmasına rağmen, kendisi hiçbir tarih okulundan gelmemiş ve adına bir tarih okulu kurulmamıştır. Fakat o bir filolog olarak kalmaktan memnun olmadığı ve daha fazlasını istediği için tarih çalışmayı seçmiştir. Çalışmaları, külliyatı incelendiğinde, sosyolojiye ve sosyolojik teoriye olan ilgisi görülmektedir. Fakat buna rağmen, Huizinga, profesyonel veya mesleki gruplarla ilgilenmemiştir.²⁰⁹

Birçok eseri bulunan Huizinga, *Ortaçağın Sonbaharı*²¹⁰ (The Autumn of the Middle Ages) isimli kitabı ile üne ulaşmıştır. Johan Huizinga'nın orta çağın kapanışı olarak bir bitiş dönemi biçiminde değerlendirilen XIV. ve XV. yüzyılı ele aldığı Ortaçağın Sonbaharı eseri bu dönemlerde Fransa ve Hollanda'da yaşam, düşünce ve sanat dünyasına dair bir inceleme niteliğindedir. Orta çağın son dönemlerini sanatçıların, ilahiyatçıların, şairlerin, tarihçilerin ve dönemin devlet adamlarının düşünce ve duyguları aracılığıyla inceleyen Huizinga, bu çalışmasında orta çağ yaşamının ihtişam ve sadeliğini, nezaket ve vahşiliğini, acılarını, sanat ve gündelik yaşamını bilimsel olduğu kadar da edebi olarak ele almıştır.²¹¹

Bunun yanında Hollandalı Rönesans bilgini Desiderius Erasmus (ö. 1536)'un biyografisini kaleme alan ve bu çalışmasıyla da dikkatleri üzerine çeken Johan Huizinga, bir diğer ses getiren eseri *Homo Ludens* 'de “insan kültüründe oyun” unsuruna odaklanmıştır.²¹² İlk olarak 1938'de Flemenkçe baskısı yapılan bu eser, bir yıl sonra 1939'da Almancaya, 1949'da ise İngilizceye çevrilmiştir.²¹³ Huizinga, *Homo Ludens* kitabını II. Dünya Savaşı'ndan önce yazmış ve Naziler Polonya'yı işgal ettikten sonra İngilizceye çevirirken kitabına diğer baskılarda yer almayan yeni eklemeler de

²⁰⁹ Rosalie L. Colie, “Johan Huizinga”, 622

²¹⁰ Mehmet Ali Kılıçbay tarafından 1997'de Türkçe'ye çevrilmiştir. İmge Yayınları, Ankara.

²¹¹ “Ortaçağın Sonbaharı” (Erişim Tarihi 10.06.2021).

<https://www.artfulliving.com.tr/gundem/ortacagin-sonbahari-i-20212>

²¹² “Johan Huizinga (1872-1945)” (Erişim Tarihi 10.06.2021).

<https://web.archive.org/web/20140629182649/http://www.kirjasto.sci.fi/huizin.htm>

²¹³ Gizem Ece Gönül, “Johan Huizinga'nın *Homo Ludens* 'i”, *Söylem Filoloji Dergisi*, 4/2 (2019): 582.

yapmıştır.²¹⁴ Pek çok eserinde “kültürdeki oyun” unsurunu ele alan Huizinga, konuyla ilgili tüm çalışmalarını bu kitabında toplamıştır.²¹⁵

Hayatının sonlarına doğru, faşizm Avrupa’yı kasıp kavururken, Huizinga, bir yandan tarihi, bir “entelektüel biçim” olarak zenginleştirmesine ve diğer yandan ahlaki sorumluluğunu yerine getirmesine olanak sağlayacağını düşündüğü bir kavram arayışına girmiş ve bu kavramı sonunda keşfetmiştir. Kariyeri boyunca pek farkında olmadan yöneldiği bu kavram, “*homo ludens*” olmuştur.²¹⁶ Bu nedenle Huizinga’nın ihtiyaç duyduğu şey, kültürün kendi yapıtlarından türeyen ya da bütünüyle türetmeyen, daha çok bir bütün olarak kültüre uygulanabilecek ve kültüre hizmet edecek bir kavramdı.²¹⁷

3.1.3. Ludens Homo Postmodern Şehrin Sakininin Odağındaki Oyun Kavramı

Johan Huizinga, şehir sakininin hayatının her alanında “oyun” olduğunu dile getirmekte ve oyun kavramını farklı bir bakış açısıyla ele almaktadır. Türk Dil Kurumu tarafından “*yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlence*”²¹⁸ olarak tanımlanan “oyun”un var oluşu insanlığın var oluşuna dayanmaktadır.²¹⁹

Homo Ludens eserinde Huizinga öncelikle şehrin sakininin uğraş alanı olan oyun kavramı üzerine odaklanmıştır. Huizinga eserini kaleme alırken, “kültür fenomenleri arasında oyuna hangi yerin verilmesi gerektiğini araştırmak niyetinde olmadığını, ama kültürün kendisinin ne ölçüde bir oyun olduğunu araştırmak niyetinde olduğu”nu dile getirmektedir.²²⁰ O, oyunun hukuk, savaş, bilim, şiir, felsefe ve sanattaki rolünü incelemiş, oyun içgüdüsünü insan kültüründe merkezi bir unsur olarak görmüş, insanların tüm aktivitelerini oyun olarak nitelendirmiştir. Zira Homo Ludens kitabında, “*Artık mit ve ritüelde uygar yaşamın büyük içgüdüsel güçlerinin kökeni vardır: Yasa ve*

²¹⁴ “Johan Huizinga (1872-1945)”

²¹⁵ “Johan Huizinga The Waning of the Middle Ages” (Erişim Tarihi 10.06.2021).
http://www.age-of-the-sage.org/history/historian/Johan_Huizinga.html

²¹⁶ Robert Anchor, “History And Play”, 64.

²¹⁷ Robert Anchor, “History And Play”, 65.

²¹⁸ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 10. Baskı. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), s.v. Oyun.

²¹⁹ Tuba Gültekin, vd., “Homo Ludens Sergisi Örneğinde Karşılaştırmalı İnceleme: Kültürel Aktarım ve Oyun”, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 34 (2019): 216.

²²⁰ Adriaan Jacob Barnouw, “Johan Huizinga, 1872-1945”, *College Art Journal*, (1946): 58.

düzen, ticaret ve kâr, zanaat ve sanat, şiir, bilgelik ve bilim. Hepsinin kökleri oyunun ilkel toprağındadır”²²¹ diyerek bu düşüncesini ifade etmiştir.

Ona göre oyunu bütünselliği içinde kavramak ve değerlendirmek zorunda olduğumuz için modern dönemde oyun “bütünsellik” olarak adlandırılabilir.²²² Oyunun gerçek ruhu mutlu bir ilhamdır; oyun gönüllüdür²²³, olağan yaşam sınırlarının dışındadır, zaman ve mekânda tecrit edilmiş ve sınırlıdır, kurallara tabidir.²²⁴ Johan Huizinga, *Homo Ludens* eserinde oyun kavramı ile kültür kavramını birleştirmiş, oyunu biyolojik bir olgu olarak değil, kültürel bir olgu olarak ele almış ve oyuna bilimsel açıdan yaklaşmıştır.²²⁵ Huizinga, kitabında oyun kavramına, bu kavrama herkes tarafından bilinen anlamından yola çıkarak açıklama yapmaktadır. Oyun kavramını, “özgür olarak kabul edilen, ama tamamen emredici ve mutlak bağlayıcılığı olan kurallara uygun olarak belirlenmiş zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bir amacı olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile “alışılmış yaşam”dan başka türlü olmak” bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem olarak tanımlamıştır. Böylece tanımlanan kavram, hayvanlar, çocuklar ve yetişkin insanlara ilişkin “oyun” olarak adlandırdığımız her şeyi kapsamaya yatkın hale gelmiştir. Bunlara beceri, güç, zekâ ve şans gösterileri örnek verilebilir. Huizinga böylece oyunu hayatın da temel olgularından biri olarak nitelemiştir.²²⁶

Johan Huizinga, oyunun her şeyden hatta kültürden bile eski olduğunu düşündüğü için “homo sapiens” (bilge insan) ve “homo faber” (alet yapan insan)’in karşısına oyuncu insan anlamında “homo ludens”i çıkarmıştır. Kültürün oyun biçiminde doğduğunu söyleyen Huizinga, buna av faaliyetini örnek göstermiştir. Ona göre, avcılık gibi doğrudan hayati ihtiyaçların giderilmesini amaçlayan eylemler de arkaik topluluklarda kolayca oyun halini almaktadır. Ona göre toplumsal yaşam oyunlar halinde açığa çıkmakta, topluluk da bu oyunlarla dünyayı yorumlamaktadır.²²⁷

Öte yandan Huizinga’ya göre oyun, maddi olmayan alana ait olduğu için ancak manevi nitelikte olabilmektedir. Bu nedenle Huizinga, oyunun irrasyonel-ruhsal ve

²²¹ Johan Huizinga, *Homo Ludens*, çev. Orhan Düz, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 21.

²²² Huizinga, *Homo Ludens*, 14.

²²³ Huizinga, *Homo Ludens*, 24.

²²⁴ Huizinga, *Homo Ludens*, 28.

²²⁵ Huizinga, *Homo Ludens*, 8.

²²⁶ Huizinga, *Homo Ludens*, 50.

²²⁷ Huizinga, *Homo Ludens*, 70.

tinsel-irrasyonel olduğuna inanmakta, bu da oyunun, sosyal işlevini zaten ortaya koyan önemli bir etkinlik biçimi olduğu anlamına gelmektedir. Ona göre oyun, yalnızca zevk veren gönüllü bir etkinlik değildir; maddi olandan zihinsel olana, gerçek olandan hayali olana geçiş hareketini de içermektedir. Böylece genişleyen oyunun alanı, dili (maddiden zihne hareketin tipik örneği olarak) ve mitolojiyi (gerçekten hayale doğru hareketin tipik örneği olarak) kapsamaktadır. Ayrıca, Huizinga her ikisinde de oyun etkinliklerinde çok tipik olan şaka ve ciddiyet arasındaki tereddütü, duraksamayı bulmuştur.²²⁸ Huizinga'ya göre, oyun-ciddiyet ikileminde seçimi şekillendiren ve kararı dikte eden ahlaktır. Ona göre bilişsel ve ahlaki alanın dışında olduğu için oyun estetiğe çok daha yakındır. Ancak buna rağmen, Huizinga'ya göre oyun hiçbir şekilde estetikle eş anlamlı değildir. Estetik olanın oyunla ilgili olduğunu varsayarsak ki oyunda kurallar ve düzen olduğu için estetik de söz konusudur. Bu, oyunla ilgili her şeyin estetik olduğu anlamına gelmemektedir. Oyun ve estetik arasındaki ilişkinin, parça ile bütün arasındaki ilişki gibi olduğunu düşünen Huizinga, oyunun güzelliğe benzediğine, bunun da zevk getirdiğine ve hayranlık uyandırdığına inanmaktadır.²²⁹ Huizinga'ya göre kültürden kaynaklanan oyun değil, oyundan çıkan kültürdür. Oyunun kendi içinde bilişsel, ahlaki veya estetik bir niteliği yoktur. Ancak doğası öyledir ki, diğer sosyal oluşumlarla birleştiğinde bilişsel, ahlaki, dinî, adli ve estetik yönler kazanmaktadır. Huizinga'ya göre oyunun bencil olmayan doğası korunur. Ancak bencillikten uzak olan diğer güdüler ve eylemlerle birleştirilir.²³⁰

Homo Ludens, tam da söylendiği gibi kültürdeki oyun ögesinin bir incelemesidir. “Kültür” Doğu, antik, orta çağ ve modern tarih olarak ifade edilirken “oyun”, felsefe, savaş, hukuk, edebiyat, sanat oyunları ve ayrıca çocuklukta ve yetişkin yaşamında oynanan oyun olarak ifade edilebilir. Huizinga, fenomenlerden oyunlara değil, çok daha temel bir şeye dair teori inşa etmiştir. Bu teori her zaman görünüşte daha ciddi “normal” yaşam biçimlerine karşı görülen oyunun işlevlerine dairdir. Homo Ludens, ne oyunun ne de oyun fikrinin tarihidir. Aksine Homo Ludens'in oyunun morfolojik bir incelemesi, karşılaştırmalı örneklerle dayalı insan davranışının bir yorumu olduğu görülmektedir.²³¹ Oyun, kültürden daha eskidir, çünkü yeterince tanımlanmamış

²²⁸ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga's”, Ders Notu, 11.

²²⁹ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga's”, 12.

²³⁰ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga's”, 12-13.

²³¹ Rosalie Colie, “Johan Huizinga” 617.

olsa da kültürün her zaman insan toplumuyla başladığı varsayılmaktadır. Huizinga, “oyun ancak bir zihin akışı kozmosun mutlak determinizmini yaktığında mümkün, düşünülebilir ve anlaşılabilir hale gelir” önermesini dile getirmektedir.²³²

Söz konusu teorinin yani sanat ve kültür fikrinin oyun olduğu düşüncesinin Johan Huizinga’ya ait olduğu ya da XX. yüzyılda doğduğu iddia edilememektedir. Aksine bu fikir, sağlam ve otoriter bir geleneğin parçası olduğu, XVIII. ve XIX. yüzyılda, asıl amacı aklın otoritesini doğrulamak olan Immanuel Kant’ın en önemli teorik keşifleri arasında görülmektedir. Huizinga, oyun teriminin Kant tarafından sıkça kullanılması ve oldukça farklı bağlamlarda ortaya çıkması hakkında yorum yapmıştır. O, “oyun, hayal gücü ve zevk arasındaki ilişkilerin Kantçı felsefe, estetik ve antropolojinin temelinde yer aldığı”nı söylemektedir. Oyun konusunda görüş ifade eden bir diğer isim ise filozof Friedrich Schiller (ö.1805)’dir. Kant’ın felsefesinin ve estetiğinin ilkelerini takip eden Schiller, oyuna daha da büyük bir vurgu yapmaktadır. Ona göre “oyun sadece özgürlüğün değil, aynı zamanda ne öznel ne de nesnel olarak tesadüfi olmayan ne içsel ne de dışsal olarak zorlamayan, insanı tamamlayan ve aynı zamanda insanın doğasını ortaya çıkaran her şeyin bir ifadesi”dir.²³³

Her yeni oyun teorisinin geleneksel teorik kaynakları olan Kant ve Schiller’den ayrı olarak Homo Ludens’in, çoğunlukla hayattaki mümkün olan en eksiksiz gelişme için üst insanı ilan etmesiyle bilinen Alman filozof Friedrich Nietzsche (ö. 1900) gibi selefleri arasında yer alabileceği görülmektedir.²³⁴

Huizinga, insan davranışını açıklarken oyunun değerini ilk keşfeden kişi olmasa da oyunun kesin bir tanımını ve kültürde, kültürün her alanında, sanatta, entelektüel yaşamda, politikada ve hatta yasal kurumlarda ve savaşlarda kendini nasıl gösterdiğinin kesin bir tanımını yapmaya çalışan ilk kişidir. Uzun ve verimli kariyerinin başlangıcından bu yana, Huizinga her zaman kültürün ne olduğu, belirli kültürlerin nasıl ve neden ortaya çıktığı ve öldüğü, kendilerini nasıl ve neden sürdürdükleri veya sürdüremedikleri ve tarihçinin belirli konfigürasyonlarını nasıl anlayabileceği ile ilgili teorik sorularla ilgilenmiştir. Huizinga için bunlar yalnızca akademik sorular değildi. Çünkü o, tarihin “bir uygarlığın kendi geçmişinin hesabını verdiği entelektüel

²³² Robert Anchor, “History And Play”, 79.

²³³ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga's”, 5.

²³⁴ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga's”, 7.

biçimden” başka bir şey olmadığına kesin olarak inanmaktaydı. Ona göre bu tanım, tarihi, diğer tüm öğrenme dallarından ayıran ve onun varoluş nedenini sağlayan tanımdı.

235

Aynısı, Huizinga’nın tasarladığı gibi oyun için de geçerlidir. Oyun, en azından olgun yetişkin için ciddiyetin zıddıdır. (Oyundan farklı olan, yani üretim ve tüketimi içeren estetik etkinlik ciddi olanın alanına girmektedir.) Ona göre hayat tatsız veya dayanılmaz hale geldiğinde, ya oyunda gerçekliğe bir alternatif arayarak ya da gerçekliği oyun yoluyla dönüştürerek her zaman oyuna başvurabiliriz. Huizinga oyunun sadece yüce bir yaşam vizyonuna giden en kolay ve en erişilebilir yol değil, aynı zamanda ideal yol olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda karşılaştırma amacıyla, Huizinga’nın üzerinde durduğu diğer iki yolunu ele alalım: İlki, dünyayı terk etmektir. Bu yol, ahirete şiddetle inananlar dışında, onu görselleştirebilecek kadar güçlü bir şekilde yüce yaşamın ne olabileceğini tasavvur etmeyi mantıksal olarak imkânsız hale getirmektedir. Huizinga’nın siyasi ve sosyal reformla dünyayı iyileştirmeye yönelik ikinci yolu, ciddi olanın alanına çok fazla ait olduğu gerçeğinden muzdariptir. Örneğin, insan daha iyi bir dünya vizyonuna ve onu gerçekleştirme planlarına ne kadar içten inanırsa inansın, eğer gerçekçiye, planlarının gerçekleşmediği zaman yaşayacağı hayal kırıklığına tahammül edebilme ve dayanabilmesi için başarısız olma veya işlerinin ters gitme olasılığını göz önünde bulundurmalıdır. Ona göre tam da daha iyi bir dünya için idealler ve planlar, insanın yerine koymaya çalıştıklarıyla aynı düzene ait olduğu için, aynı değişimlere, çarpıklıklara ve belirsiz geleceğe tabidirler. Ancak Huizinga, oyunun yüce yaşam vizyonuna giden ideal bir yol olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre oyun, dünyadadır, ama dünyadan değildir.²³⁶

Huizinga, oyunun indirgenemez bir fenomen olduğunu, ancak karşıtıyla tanımlanabilecek temel bir kategori olduğunu ileri sürmektedir. Huizinga’ya göre oyun, yalnızca başka hiçbir şeyle açıklanamadığı için değil, aynı zamanda kronolojik olarak insan toplumu ve kültüründen önce geldiği için de temel bir kategoridir.²³⁷

Oyun ögesi, hukukta ve savaşta, salt oyun olarak, öncelikle bir yenme ya da hükmetme isteği olmayan rekabet biçiminde görünür. Öncelikli olan “diğerlerinden

²³⁵ Robert Anchor, “History And Play”, 63-64.

²³⁶ Robert Anchor, “History And Play”, 70.

²³⁷ Robert Anchor, “History And Play”, 78.

üstün olmak, ilk olmak ve bunun için onurlandırılmaktır.” Huizinga, ilkel ve antik dünyalardaki geleneklere ilişkin geniş kapsamlı analizinde, rekabetçi veya agnostik oyunun, kültürü doğuran ve yücelten şeyin mükemmellik, üstünlük ve saygınlık çabasında olduğunu öne sürmektedir. Ancak savaşta oyun unsurunun medenileştirici etkisini, şövalyeliğe yol açtığı ve dolayısıyla modern uluslararası hukukun temeli olarak hizmet ettiği için savunmaktadır. Uluslararası hukuk, oyundaki kökenlerinin izlerini taşımaya devam etmekte ve düzenlediği devletler sistemi, bir oyun topluluğunun karakterini korumaktadır.²³⁸

Huizinga’ya göre oyun, kendisinin en saf kültürel ifade olarak gördüğü şiire de nüfuz etmiştir. Şiiri öncelikle veya münhasıran estetik terimlerle açıklayan teorileri reddederek, şiirin aynı anda ritüel, eğlence, sanat, bilmece yapma, doktrin, büyücülük, kehanet ve rekabeti birleştirdiğini gözlemlenmiştir. O, şiiri oyunsal bir işlev olarak değerlendirmekte ve zihnin oyunsal bir mekânında kendine özel yarattığı evreninde yer aldığını dile getirmektedir.²³⁹ Yani ona göre şiir, estetik olduğu kadar toplumsal ve litürjik (ayinsel) bir işlev de gerçekleştirmektedir. Şiir, güzel olduğu için değil, hoş olduğu için ilkel insan ve çocukların tercih ettiği dildir.²⁴⁰

Huizinga’nın çığır açan çalışmasına dayanan, yeni tarihçiler ve kültür tarihçileri tarafından sürdürülen ve detaylandırılan “oyun”un güçlü metodolojik araştırması, günümüze kadar medeni değerlerin bekçiliğini yapmaya devam etmektedir.²⁴¹

Homo Ludens’i okumak, bu alanda çalışma yapanlara, yeni akademik faaliyetlerinde paylaşılan epistemolojik platform için temel oluşturmuş ve Huizinga’nın yaklaşımı, yapılan çalışmaları için çok önemli bir kaynak sağlamıştır.²⁴²

3.1.4. Oyun Şehrini Oyun Dini

Johan Huizinga söz konusu eseri Homo Ludens’te, ilkel kutsal faaliyetlerin “oyunsal” karakterlerine de değinmiştir. Huizinga, gösteri ya da temsil olarak

²³⁸ Robert Anchor, “History And Play”, 81.

²³⁹ Huizinga, *Homo Ludens*, 156-157.

²⁴⁰ Robert Anchor, “History And Play”, 814.

²⁴¹ Lisa Jardine, *The Afterlife of Homo Ludens: From Johan Huizinga to Natalie Zemon Davis and Beyond*, “Temptation in the Archives: Essays in Golden Age Dutch Culture”, (London: UCL Press, 2015), 100.

²⁴² Lisa Jardine, “The Afterlife Homo Ludens”, 86.

nitelendirdiği ibadetlerin²⁴³ de oyun olduğunu dile getirmektedir. Hollandalı filozof, “kutsal eylemler”in yani ibadetlerin oyun olduğunu iddia ederken Platon’un kutsal eylem ile oyun arasındaki özdeşliğe vurgu yaptığını, ibadetleri tereddütsüzce oyun olarak kabul ettiğini dile getirmektedir. Platon’a göre, kutsal ciddiyete sadece Tanrı layıktır ve ciddi olanı ciddiyetle değerlendirmek gerekmektedir. Bununla birlikte Platon’a göre, kadın veya erkek herkes Tanrı’nın oyuncağıdır ve kendilerine verilen rollerini en güzel şekilde oynamalıdır. Bu bağlamda Huizinga kutsal eylemlerin her anlamda oyun olduğunu ve oyuncu insanları bulundukları mekândan farklı bir mekâna götürdüğü ölçüde özü itibariyle de oyun olduklarını dile getirmektedir.²⁴⁴ Huizinga’ya göre Platon’un kutsal eylemler yani ibadetler ya da mabetler ile oyunu özdeşleştirmesinden ötürü kutsallık değerini kaybetmemiş aksine oyun kavramı, zihin dünyasına bu denli önemli konularla girdiği için bu kavramı yüceltmıştır.²⁴⁵

Huizinga, ibadet biçimleri ve oyun biçimleri arasındaki benzerlikten yola çıkarak oyun ile kutsal eylemler olan ibadetler arasında derin bir bağ olduğunu dile getirmektedir.²⁴⁶ Ona göre topluluklar, kendine dünyanın esenliğini güvenceye alma olanağı sağlayan kutsal ayinlerini, adaklarını, bağışlarını ve törenlerini kelimenin gerçek anlamıyla, basit oyunlar biçiminde gerçekleştirmektedir.²⁴⁷ Örneğin Huizinga, dinî ritüelin kendi tanımının tüm biçimsel özelliklerini gösterdiğini iddia etmektedir. Kutsal alan veya kilise, dinî törenin gerçekleştiği dünyadan ve sıradan yaşamdan sınırlandırılmış ve ayrılmış kapalı mekândır. Bu kapalı mekânda, belirli bir süre boyunca aşkın gerçeklikleri temsil ettiği veya yeniden canlandığı varsayılan düzenlenmiş, sembolik hareketler yürütülmektedir.²⁴⁸

Ona göre, kutsal eylem nasıl oyununkilerle aynı biçimler altında gerçekleştiriliyorsa; kutsal yer, mekân da oyunun cereyan ettiği ortamdan biçimsel olarak farklı değildir. Saha, oyun masası, sahne, perde, mahkeme, tapınak, mabet... bunların hepsi biçim ve işlev açısından oyun alanlarıdır. Yani oyun için tahsis edilmiş, ayrılmış, çevresine parmaklık çekilmiş, kutsallaştırılmış ve kendi sınırları içinde özel kurallara tabi kılınmış yerlerdir. Huizinga bunların bilindik dünyanın ortasında, belirli

²⁴³ Huizinga, *Homo Ludens*, 26.

²⁴⁴ Huizinga, *Homo Ludens*, 38.

²⁴⁵ Huizinga, *Homo Ludens*, 39.

²⁴⁶ Huizinga, *Homo Ludens*, 39.

²⁴⁷ Huizinga, *Homo Ludens*, 21.

²⁴⁸ Robert Anchor, “History And Play”, 79

bir eylemin gerçekleştirilmesi amacıyla tasarlanmış geçici dünyalar olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁹

Ona göre tıpkı oyunda olduğu gibi katılımcılar kendilerini başka bir dünyaya taşıyan törene tamamen kapılmaktadırlar. Huizinga, içeriği ne olursa olsun tüm dinî ritüellerin oyun karakterini taşıdığına ısrar etmektedir.²⁵⁰ Huizinga, gerçek ve kendiliğinden olan oyunsal tavrın, tıpkı kutsal eylemler gibi ciddiyet barındırdığını ifade etmektedir.²⁵¹ Ona göre oyun ile kutsal kavramlarının arasındaki ortak noktalardan ötürü kutsal eylemleri oyun olarak nitelendirmek kaçınılmazdır.²⁵²

3.1.5. Şehir Sakini Olarak Homo Ludens'in Karakteristik Özellikleri

Günümüzde Huizinga'nın Homo Ludens'inin merkezinde olan savın, oldukça metodolojik bir fikir olduğu bilim insanları tarafından düşünülmektedir. Eğer insan davranışının sistematik (kamusal ve özel) biçimleri, potansiyel olarak “kurallarla yönetilen oyunlar” olarak kabul edilirse, o zaman topluluklar içinde “oyuncular” tarafından oyunun kurallarını değiştirmek, ironik hale getirmek veya yıkmak için kullanılan stratejiler, kültür tarihçileri tarafından sosyal yapıların, bireylerin davranışlarını bilgilendirme ve şekillendirme şeklini aydınlatma kapasiteleri için incelenebilmektedir.²⁵³

Homo Ludens adlı eserde oyun, şehrin sakini olarak insan doğasının maddi ve ideal, fiziksel ve ruhsal, bedensel ve entelektüel bir düzenlemesi ve ifadesidir. Huizinga'ya göre şehrin sakini olan oyuncu insan, doğanın bir parçası olsaydı, belirli kurallara bağlı kalacağı gibi oyun oynarken de belirli kurallara bağlı kalacaktır. Ancak oyuncu insan aynı zamanda ideale, maneviyata ve entelektüel alana ait olduğu için doğanın konvansiyonelliğini de fark etmektedir.²⁵⁴ Ona göre tüm insan faaliyetleri oyunla iç içedir. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse insanın en büyük özelliklerinde olan iletişim, dil aracılığıyla gerçekleşmekte olduğundan oyun ile dilin iç içe olması da kaçınılmazdır. İnsan dili sayesinde nesneleri tanımlamakta ve olaylar hakkında

²⁴⁹ Huizinga, *Homo Ludens*, 27-28.

²⁵⁰ Robert Anchor, “History And Play”, s. 79

²⁵¹ Huizinga, *Homo Ludens*, 36.

²⁵² Huizinga, *Homo Ludens*, 38.

²⁵³ Lisa Jarden, “The Afterlife of Homo Ludens”, 85.

²⁵⁴ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga's” 6.

düşüncelerini dile getirmektedir. Bu şekilde oyuncu insan yaşama anlam katarak doğal dünyanın yanında sakini olduğu ikinci bir dünya daha meydana getirmektedir.²⁵⁵

Huizinga, “gerçek uygarlığın bir oyun ögesinin yokluğunda var olamayacağı”nı söylemektedir. Çünkü ona göre “uygarlık, benliğinin sınırlandırılmasını ve ustalaşmasını, kendi eğilimlerini nihai ve en yüksek hedefle karıştırmama becerisini ve onun kendi içinde kuşatıldığını anlama becerisini gerektirmektedir.” Huizinga’ya göre, belirli sınırlar serbestçe kabul edilmekte, medeniyet bir anlamda her zaman belirli kurallara göre oynanmaktadır. Huizinga, gerçek medeniyetin ve bu medeniyetin mensuplarının yani “oyuncu insanlar”ın her zaman “adil oyun” (fair play) talep edeceğini söylemektedir. Adil oyun terimleriyle ifade edilen ona göre iyi niyetten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Huizinga hile ve düzenbazlığın, medeniyetin kendisini paramparça edeceğini dile getirmektedir.²⁵⁶

Huizinga Homo Ludens’in yani oyuncu insanın temel amacının haz olduğunu düşünmekte ve ona göre insanın bu amacı kendi içinde barındırması, oyunu son derece çekici hale getirmektedir. Giderek daha fazla birey, daha fazla nesil tarafından birleştirilmekte ve bu bireylerin ve nesillerin zihinlerinde çeşitli oyun türleri ve oyuna ait çok sayıda bileşen kalmaktadır. Böylece oyun geleneği oluşmakta, oyun deneyiminde neyin kalıcı olduğunu ve oyunun tekrarlanma kolaylığının tanımlanması, kültürel bir fenomen, bir kültür biçimi haline gelmektedir.²⁵⁷

Huizinga’ya göre şehrin sakini olan oyuncu insan özgürdür. Çünkü oyun oynamaktan zevk alır ve zevk aldığı bir işi yapmak ona özgürlük vermektedir. Normal şartlarda ertelenebilen ya da iptal edilebilen oyundan alınan haz ihtiyaç haline gelirse o zaman bir aciliyet kazanmaktadır. Hayatın bir tamamlayıcısı haline geldiğinde oyun, birey ve toplum için ihtiyaç olmaktadır.²⁵⁸ Oyun kendi uygun zaman ve mekân sınırları içinde, sabit kurallara göre düzenli bir şekilde ilerlemektedir. Oyuncu insan, oyunu bir düzen çerçevesinde oynamakta dünyanın karışıklığı, kusurluluğunun içinde kendine yeni mükemmel bir dünya oluşturmaktadır.

²⁵⁵ Huizinga, *Homo Ludens*, 14.

²⁵⁶ Huizinga, *Homo Ludens*, 288.

²⁵⁷ Pencka Gancheva, “Reflections on Johan Huizinga’s”, 13.

²⁵⁸ Huizinga, *Homo Ludens*, 19-20.

Şehrin sakininin zihninde oyun, kendisiyle başlamakta ve kendisiyle bitmektedir. Oyun gerçeklikten uzak olduğu için Homo Ludens olarak oyuncu insan, oyun oynayarak hiçbir şey üretmemekte ve dolayısıyla da hiçbir şey elde etmemektedir. O, sadece kendi içinde illüzyonlar yaratmaktadır. Huizinga, burada Homo Ludens'te illüzyon kelimesinin kelimenin tam anlamıyla latince *inlusio*, *illudere* veya *includere*'den "oyun içi" anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Huizinga'nın "oyunun özü" dediği oyunun amacını yani eğlenceyi içermektedir.²⁵⁹

Neticede postmodern bir düşünür olan Huizinga, Homo Ludens'te şehrin sakini için oyunu "zaman ve mekânın belirli sabit sınırları içinde yürütülen, özgürce kabul edilen ancak kesinlikle bağlayıcı kurallara göre, kendi içinde bir amacı olan ve sıradan yaşamdan farklı olduğu bilinci olan, gönüllü bir faaliyet veya meslek" olarak özetlemiş ve şehrin sakininin tüm bunlara harikulade uyum sağladığını dile getirmiştir.²⁶⁰

3.2. Michel Foucault ve "Öteki Mekân" (Heterotopia) Teorisi

Bu bölümde Fransız filozof Michel Foucault'un hayatını, çalışmalarını ve *Heterotopia* olarak adlandırdığı mekân teorisini ele alacağız.

3.2.1. Michel Foucault'un Hayatı

Fransız filozof Michel Foucault 1926 yılında Poitiers'te dünyaya gelmiştir. Saint Stanislas Okulu'nu bitirdikten sonra, Paris'te saygın bir okul olan Henry Lisesi'nde eğitimine devam etmiştir. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından olan *Ecole Normale Supérieure*'den kabul alan Michel Foucault, okul yıllarında eşcinselliğini keşfetmiştir. Kendisi gibi doktor olmasını isteyen babasının isteğinin aksine felsefe ve psikoloji eğitimi alan Foucault, 1948'de felsefe, bundan bir yıl sonra ise psikoloji lisans eğitimini tamamlamıştır. Michel Foucault, bir süre hastanelerde psikolog olarak görev yaptıktan sonra mezun olduğu *Ecole Normale Supérieure* okulunda felsefe asistanı olmuş ve psikoloji eğitimine devam ederek Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomalarını almıştır.²⁶¹

²⁵⁹ Robert Anchor, "History And Play", 70.

²⁶⁰ Robert Anchor, "History And Play", 71.

²⁶¹ Michel Foucault, *Felsefe Yazıları*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 7.

Michel Foucault, Collège de France'ta²⁶² Düşünce Sistemleri Kürsüsü'nde Ocak 1971'den Haziran 1984'e kadar öğrencilerden araştırmacılara kadar birçok katılımcının bulunduğu dersler vermiştir.²⁶³ II. Dünya Savaşı sonrasında insanların düşünce dünyasında büyük etkiye sahip olan filozoflardan olmuştur.²⁶⁴ Siyasetle de ilgilenen Foucault, 1950-1952 yılları arasında Fransız Komünist Partisi'nde bulunmuştur.²⁶⁵ Yapısalcı bir düşünür olmayan Foucault, tarihselci ya da nihilist biri de değildir. Her zaman her yerde ideolojiden de bahsetmemiştir. Kendi deyimiyle “kuşkucu” bir düşünür olmuştur. Kendi çalışmaları üzerine akıl yürütmeyi, hoşlanmadığı şeyler karşısında fikir belirtmeyi, genel konuşmayı yanlış ve gereksiz bulmuştur. Bu bağlamda Foucault, “politik bir pratiğe hakikat değeri vermek için düşünceyi kullanmayın” demiştir.²⁶⁶

1966-1968 yılları arasında çalışma arkadaşı Fransız sosyolog Daniel Defert ile Tunus'a gitmiş, sonrasında Paris'e dönüp Paris VIII Üniversitesi'nde felsefe bölümü başkanlığı yapmış ve 1970 yılında Fransa'da Düşünce Sistemleri Tarihi kürsüsüne profesör olarak seçilmiştir.²⁶⁷

Foucault, daha çok hapishane, delilik, eşcinsellik gibi sosyal haklar konularında çalışmış, yaptığı bütün çalışmalarında modernitenin insan üzerinde bıraktığı etkiyi temel almıştır. Verdiği dersleri ve konferansları kitaplaştırılan Michel Foucault, 1984 yılında hayatını kaybetmiştir.²⁶⁸

3.2.2. Oeuvre: Michel Foucault'un Çalışmaları

Postmodernizmin kurucularından sayılan Foucault, yaptığı multi-disipliner çalışmalarından ötürü tarihçi, antropolog, filozof ve sosyolog olarak tanınmıştır. İlk çalışmalarını genellikle tıp, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlar ile ilgili yapmıştır. Michel Foucault, Alman filozof Friedrich Wilhelm Nietzsche, Fransız düşünür Jean Paul Sartre

²⁶² Paris'te araştırmaya önem veren iyi dereceli bir üniversite.

²⁶³ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, çev. Şehsuvar Aktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 9-10.

²⁶⁴ Michel Foucault, Noam Chomsky, *İnsan Doğası İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Bgst Yayınları, 2005), 6.

²⁶⁵ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 3.

²⁶⁶ Paul Veyne, *Foucault Düşüncesi Kişiliği*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014), 9.

²⁶⁷ “Michel Foucault Biyografisi” (Erişim Tarihi 10.12.2021).

<https://www.biyografi.info/kisi/michel-foucault>

²⁶⁸ “Michel Foucault Biyografisi”

(ö. 1980) ve varoluşçu felsefenin isimlerinden olan Martin Heidegger (ö. 1976)'den etkilenmiş, düşüncelerinde ve çalışmalarında bu etkilenmenin izleri görülmektedir.²⁶⁹

İlk kitabı Marksist bir bakış açısı ile yazdığı *Akıl Hastalığı ve Kişilik*²⁷⁰ (*Maladie Mentale et Personnalite*) olmuştur.²⁷¹ Psikolojiye dair tüm çalışmalarını 1961'de yayımlanan *Delilik ve Akıl: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* (Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique) isimli eserinde bir araya getirmiş olan Foucault, bu eserini doktora tezi olarak savunmuştur.²⁷² Bu eserinde Foucault, delilik kavramının Rönesanstan modern döneme kadar geçirdiği değişikliği ele almıştır.²⁷³

Foucault'un bir diğer önemli eseri ise 1963 yılında yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler* (Les Mots et Les Choses) olmuştur. Bu eseriyle insan bilimlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuş²⁷⁴, ekonomi, biyoloji ve dilbilimin doğuşunu incelemiştir.²⁷⁵ Michel Foucault, 1969 yılında yazdığı *Bilginin Arkeolojisi*²⁷⁶ (Archéologie du Savoir) isimli eserinde *Kelimeler ve Şeyler* kitabında kullandığı yöntemi açıklamaya ve kuramsallaştırmaya çalışmıştır.²⁷⁷

1975 yılında *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* (Naissance de la Prison) kitabı yayımlanmıştır. Bu kitabında modern Batı toplumlarında, acı çektirerek cezalandırma yönteminin yerini kapatma sistemine bırakmasının nedenini ele alan Foucault, iktidarın işkence ile cezalandırmasının insan onurunu aşağıladığını düşündükleri için değil, daha kontrollü bir mekanizma arayışından olduğu için cezalandırma sisteminde değişiklik yaptığını anlattığı bu kitabı büyük ilgi görmüştür.²⁷⁸

1976 yılında *Cinselliğin Tarihi* (Histoire de la Sexualite) isimli kitabının ilk cildi olan *Bilme İstenci* (La Volonte de Savoir) yayımlanmıştır. Altı cilt olarak yayımlamayı düşündüğü diziyi tamamlayamayan Foucault, yayımladığı ilk ciltte Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud (ö. 1939) ve Frankfurt Okulu kurucularından sosyolog Herbert

²⁶⁹ "Michel Foucault Yaşamı ve Felsefesi" (Erişim Tarihi 15.12.2021).

https://www.youtube.com/watch?v=w8UlrPsFI_A

²⁷⁰ Emre Beyoğlu tarafından 2013 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

²⁷¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev., Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 7.

²⁷² Michel Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, çev. Sibel Yardımcı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 1.

²⁷³ Mehmet Ali Kılıçbay tarafından 1992'de Türkçe'ye çevrilmiştir. İmge Yayınları, İstanbul.

²⁷⁴ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 1.

²⁷⁵ Mehmet Ali Kılıçbay tarafından 1994'te Türkçe'ye çevrilmiştir. İmge Yayınları, İstanbul.

²⁷⁶ Veli Urhan tarafından 2011 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

²⁷⁷ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 1.

²⁷⁸ Foucault, *İktidarın Gözü*, 8.

Marcuse (ö. 1979)'un “insanın benliğinin, arzularının özgürleşmesinde olduğunu” savunan düşüncelerini eleştirmiş, cinselliğin bastırılmadığını aksine iktidar tarafından bireylere dayatıldığını ifade etmiştir.²⁷⁹

Fransız aydınlarla birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı iktidarlara karşı düzenlenen uluslararası kampanyalara katılan Foucault, bu süreçte birçok söyleşiye katılmış makale ve kitap yayımlamıştır. Söz konusu makale ve söyleşileriyle birlikte dünyanın çeşitli yerlerinde verdiği dersler 1994 yılında *Söylenmiş ve Yazılmışlar* (Dits et Ecrits) adıyla dört cilt halinde kitaplaştırılmıştır.²⁸⁰

3.2.3. Michel Foucault: Öteki Mekân Teorisi “Heterotopya” (Heterotopia)

Michel Foucault, XIX. yüzyılda en büyük korkunun, ölümlerin artmasının, dünyanın küresel ısınma (soğuma) tehdidi altında olmasının, gelişim ve duraksamanın, kriz ve döngünün kısacası geçmişin birikiminin oluşturduğu *tarih* olduğunu dile getirmektedir.²⁸¹

Foucault'a göre XIX. yüzyıl mitolojiksel kaynakların özünü termodinamiğin ikinci yasasında bulmuşken bizim dönemimiz yani XX. yüzyıl bu kaynakların özünü mekânda bulmuş görünmektedir.²⁸² Bununla birlikte Foucault kendi dönemini yakınlık, uzaklık, yan yana ve dağınıklık çağı olarak nitelendirmekte ve dünyanın zamanla güzelleşerek büyüyen bir yaşam biçiminden ziyade, noktaları birbirine bağlayan kendi kargaşasını, kaosunu meydana getiren bir ağ olarak hissettiği bir dönem olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda Michel Foucault, ideolojik çatışmaların inançlı nesil ve mekânın kararlı sakinleri arasında meydana geleceğini ifade etmektedir.²⁸³

Öncelikle Foucault mekân kavramını tanımlamakta her şeyden önce önümüzde beliren *mekân* kavramının kendi tarihine sahip olan Batı için bir yenilik olmadığını söylemektedir. Tarihin kaba bir taslağı oluşturulmak istenirse eğer bunun Orta Çağ'da

²⁷⁹ Foucault, *İktidarın Gözü*, 8.

²⁸⁰ Foucault, *İktidarın Gözü*, 8.

²⁸¹ Foucault, “Of Other Spaces”, *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, ed. Neil Leach, (New York: Routledge, 1997), 300.

²⁸² Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 330.

²⁸³ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 330.; Adem Yıldırım, *Kapatılmadan Heterotopyalara Foucault'da Mekânın Düzeni*, (Ankara: Töz Yayınları, 2020), 152.

bir mekân sistemi olduğunu dile getiren Foucault, bu sistemi kutsal ve profan, korunan ve savunmasız, kentsel ve kırsal mekânlar olarak ayırmaktadır.²⁸⁴

Michel Foucault, kozmolojik teoride göksel mekânın aksine dünyevi mekânın karşılığı olan *süper göksel mekânlar* bulunduğunu söylemektedir. Söz konusu süper göksel mekânda, zorlamayla yerleştirilen eşyalar olduğu gibi doğal konumlarını koruyan eşyalar da bulunmaktadır. Ona göre büyük ihtimalle bu hiyerarşi, zıtlık ve mekânların birbirine karışması, *Orta Çağ Mekânı* yani *Yerelleşme Mekânı* olarak adlandırılmıştır.²⁸⁵

Michel Foucault bu noktada Galileo'dan bahsetmekte ve onun çalışmalarının oluşturduğu skandalın, dünyanın güneş etrafındaki hareketinin keşfi değil onun “sonsuzluk” ve “sonsuz açık mekân” iddiası olduğunu ifade etmektedir. Bu iddia bir dereceye kadar Orta Çağ'ın mekân anlayışını ortadan kaldırmıştır. Foucault'a göre bir şeyin konumu, aslında hareketindeki bir noktadan başka bir şey değildir, hareketsizliği de sonsuz yavaşlamasından başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, Galileo'dan itibaren, XVII. yüzyıldan beri yerelleştirmenin yerine *genişleme* geçmiştir. Günümüzde ise düzenleme, bir zamanlar yerleşmenin yerini alan genişlemenin yerini almıştır. Düzenleme, biçimsel anlamda ağaçlar, diziler ve ağlar olarak tanımlanabilen noktalar ve elementler arasındaki ilişkiyle tanımlanmaktadır.²⁸⁶

Foucault, mekân sorununun demografik açıdan erkekler için ortaya konduğunu açıklamaktadır. Ona göre çağdaş dönem teknolojisinin düzenleme problemleri, bir makinenin belleği, bir hesaplamanın kısa sonuçları, trafik, telefondaki sesler gibi rastgele çıkışlı ayrı unsurların dolaşımı, konum ve mekân durumuyla ilgilidir. Bunun aksine yeryüzünde yaşayan tüm insanların düzenleme sorunu, yalnızca dünya üzerinde hepsi için yeterli yer olup olmayacağı sorunu değildir (ki bu zaten her durumda çok önemli bir sorundur). Aynı zamanda yakınlık ilişkilerinin ne olduğunu bilmek sorunudur. Çağımızda mekân kendini bize düzen kalıpları şeklinde sunmaktadır. Foucault her halükârda şu anki kaygının zamandan çok mekânla ilgili olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁷

²⁸⁴ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 330.

²⁸⁵ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 330.

²⁸⁶ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 330.

²⁸⁷ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 330-331.

Michel Foucault'ya göre kozmik düzen ve çağdaş mekânın birbiriyle uyumlu olması gerekmemektedir. Ona göre çağdaş mekân, özellikle XIX. yüzyılda teknik alanda, bilgi alanında ya da başka alanlarda yaşanan tüm gelişmelere rağmen kutsal özelliklerini tamamen kaybetmemiş olabilir. Galileo'nun çalışmalarının neticesinde bahsi geçen mekân, teorik olarak kutsallıklardan arınmış olsa da pratikte hala o mekânın kutsallığını koruduğunu düşünen Foucault postmodern bir bakış açısıyla mekân kavramını parlatarak “kamusal ve özel mekân”, “aile mekânı ve sosyal mekân”, “kültürel ve faydacı mekân”, “ zevk ve çalışma mekânı” gibi insan yaşamını yöneten ve düzenleyen kendisine dokunulamayan ve bu bağlamda kutsallığını koruyan mekânların varlığından tipolojik olarak bahsetmektedir.²⁸⁸

Foucault'ya göre, Fransız filozof Gaston Bachelard (ö. 1962)'ın muazzam çalışması ve fenomenologların tanımları bize homojen ve boş bir mekânda değil niteliklerle doymuş hatta “spektral bir aura” anlamı tarafından kapsanabilecek durumda olan bir mekânda yaşadığımızı göstermiştir.²⁸⁹ Foucault'un burada atıf yaptığı Bachelard'ın mekân düşüncesi, içsel deneyimle yani iç mekânla alakalıdır. Başka bir deyişle “niteliklerin bulunduğu, hayallerin yer aldığı, temel algıların, düşünce ve tutkuların mekânı”dır. Ancak Foucault, heterotopya kavramına *dış mekân* anlamı yüklemektedir.²⁹⁰ Foucault dış mekânı, insanın yıprandığı ve tarihi bir erozyonun gerçekleştiği kendi içinde heterojen bir mekân olarak nitelendirmektedir.²⁹¹

Foucault, mekânı *ütopyalar* ve *heterotopyalar* olmak üzere tipolojik olarak ikiye ayırmaktadır. Ütopyaları *gerçek alanı olmayan toplumun gerçek mekânı ile doğrudan ya da ters analogi ilişkisi olan düzenlemeler* olarak açıklamaktadır. Mükemmelliğe getirilmiş veya tam tersi bir toplumu temsil eden ütopyalar, her halükârda özleri gereği temelde gerçek dışı olan mekânlardır.²⁹²

Michel Foucault, heterotopyayı ise zamansal ve mekânsal farklılıklarıyla birlikte gerçek olmayan mekânların dışında var olabilen “*başka bir mekân*” olarak tanımlamaktadır. Ütopyalar gerçek dışı mekânlar iken heterotopyalar, gerçekte var olan

²⁸⁸ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 331.

²⁸⁹ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 331.

²⁹⁰ Yıldırım, *Kapatılmadan Heterotopyalara*, 152.

²⁹¹ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 332.

²⁹² Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 332.

mekânlardır.²⁹³ Aynı zamanda Foucault'un plan program olmadan kendiliğinde var olan fiziksel veya zihinsel mekânlar olarak tanımladığı heterotopya, gerçek olma yönüyle ütopyanın zıttında yer almaktadır.²⁹⁴

Foucault, ütopya ve heterotopya ayrımını daha iyi ifade etmek için kendine ait bir ayna metaforu oluşturmuştur. Kendisi bu metaforu şu şeklide ifade etmektedir;

Ayna bir ütopyadır; çünkü yeri olmayan yerdir. Aynada kendimi olmadığım yerde potansiyel olarak yüzeyin ardında sanal olarak açılan gerçek olmayan bir mekânda görüyorum, orada, olmadığım yerde kendi görünürlüğümü bana veren, var olmadığım yerde kendimi görmemi sağlayan bir tür gölge: Ayna ütopyası. Aynı zamanda bir heterotopya ile de karşı karşıyayım. Ayna gerçekten vardır ve işgal ettiğim yer üzerinde bir tür geri dönüş etkisine sahiptir; kendimi ayna gördüğümde aslında kendimi olmadığım yerde buluyorum, olmadığım yerde kendimi görüyorum. Bir dereceye kadar üzerime yüklenen o bakıştan başlayarak, aynanın diğer tarafındaki o sanal mekânın derinliklerinden kendime dönüp gözlerimi kendime çevirmeye ve gerçekte olduğum yerde kendimi yeniden keşfetmeye başlıyorum. Bu nedenle ayna bir heterotopya görevi görür. Çünkü camda kendime ne zaman baksam işgal ettiğim yeri hem mutlak olarak gerçek kılar -aslında tüm çevredeki mekânla bağlantılıdır- hem de mutlak olarak gerçek dışı kılar. Çünkü algılanabilmek için, orada bulunan sanal noktayı geçmek zorunluluğu vardır.

Bu bağlamda “ayna” olmayan gerçek dışı bir yer sunduğu için ütopya, bununla birlikte gerçeklik ve gerçek olmayan arasında sanal bir mekân algısı oluşturduğu için de heterotopya olmuştur. Söz konusu heterotopya, aynanın karşısındaki gerçek mekânda var olanı belirlemektedir. Kendini aynada gören yerini bulunca heterotopya alanına girmiş olmaktadır.²⁹⁵

3.2.4. Öteki Mekân “Heterotopya”nın Altı Prensibi

Michel Foucault, ötekiliğin mekânı heterotopyayı altı temel ilkedен yola çıkarak çok boyutlu olarak tanımlamaktadır:

²⁹³ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 332.

²⁹⁴ Göksel Göker, “Dijital Heterotopyalar: “Başka” Bir Bağlamda Yeni Medya”, *Selçuk İletişim Dergisi*, 9/4, (2017): 168.

²⁹⁵ Göksel Göker, “Dijital Heterotopyalar”, 168.

a) *Bunlardan birincisi, her toplum için heterotopyanın değişmeyen sabit olan bir özellik olmasıdır.*

Foucault'a göre dünya üzerinde her insan topluluğu, her kültür bir heterotopyadan oluşmaktadır. Fakat ona göre her durumda heterotopyalar farklı biçimlere bürünebilmekte tek bir evrensel biçimi var olmayabilmektedir. Foucault heterotopyaları iki ana tipte sınıflandırmanın mümkün olduğunu söylemektedir; “krizin heterotopyası” ve “sapmanın heterotopyası” olarak bu sınıflandırmayı yapan Foucault, ilkel topluluklarda kriz heterotopyasının yerini sapmanın heterotopyasının aldığını dile getirmektedir. Ona göre ilkel topluluklarda misal yaşlılık, ergenlik ve hamile kadın, kriz heterotopyasına örnek iken günümüzde huzur evleri, psikiyatri klinikleri ve hapishaneler sapmanın heterotopyasının örnekleridir.²⁹⁶

b) *İkinci ilke olarak bir toplumun tarih boyunca mevcut olan hiçbir zaman ortadan kalkmamış olan heterotopyasını alıp farklı şekillerde işlemesidir.*

Her heterotopyanın bulunduğu toplumda kesin ve iyi tanımlanmış bir işlevi vardır. Bununla birlikte söz konusu heterotopya zaman içinde aynı toplumda farklı fonksiyonlara da sahip olabilmektedir. Bu ikinci ilkeye ise Foucault, mezarlıkları örnek vermektedir. Öyle ki ona göre mezarlıklar sıradan kültürel mekânlara göre çok farklı bir yerdir. Her ailenin mezarlıklarda bir akrabası, yakını olduğu için mezarlıklar, kentin, toplumun, köyün tüm konumlarıyla bağlantılıdır. Önemli değişiklikler geçirse de Batı toplumunda mezarlıklar her zaman var olagelmıştır. XVIII. yüzyılın sonuna kadar mezarlık, şehrin tam kalbinde, kilisenin yakınında bulunuyordu. Mezarlıkların içinde de bir hiyerarşi mevcuttu. Bu hiyerarşiye göre bazı mezarlar çok basit bazıları mermer levhalı hatta heykelli türbe şeklindeydi. Fakat XIX. yüzyıldan itibaren mezarlıklar merkezi konumdan taşınarak uzaklara, şehrin eteklerine kaydırılmaya başlanmıştı. Çünkü bu dönemde ölülerin, mezarlıkların insanlara hastalık bulaştırdığı ölüm yaydığı düşüncesi ortaya çıkmış ve bu düşünce mezarlıkları kutsalın ve ölümsüzlüğün mekânı olmaktan çıkarmış, “öteki kenti” temsil eder hale gelmiştir.²⁹⁷

c) *Üçüncü ilke, heterotopyanın birbiriyle bağdaşmayan farklı mekânları ve konumları tek bir gerçek mekânda bir araya getirme gücüne sahip olmasıdır.*

²⁹⁶Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 333.

²⁹⁷Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 333.

Tiyatro ve sinema bu ilkeye örnek olarak gösterilebilir. Foucault Doğu’da çok derin anlamlar taşıyan bahçeleri de bu ilkenin en eski örneği olarak nitelendirmektedir. Perslerin geleneksel bahçesinden bahseden Michel Foucault, bu bahçelerin dünyanın dört parçasını temsil eden kutsal bir mekân olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda halılardan da bahseden Foucault, halılara dokunan bahçe işlemlerinin başlangıçta bahçeleri yeniden üretmek amacıyla olduğunu dile getirmektedir. Çünkü bahçe, dünyanın tamamında sembolik mükemmelliğe ulaşan bir halıydı. Bu bağlamda halı ise mekânda bir tür hareketli bir bahçeydi. Ona göre bahçe, dünyanın en küçük parçasıdır ve aynı zamanda, en uzak zamanlardan bir tür mutlu ve evrensel heterotopya oluşturarak mekânın bütünlüğünü temsil etmektedir.²⁹⁸

d) *Dördüncü ilke, “Heterochronism” (hetero-kronizm) olup heterotopyalar çoğunlukla zamanın küçük parçalarına bağlı, hareketsiz yerleri göstermesidir.*

Ona göre heterotopya, insanlar kendilerini geleneksel zamanlarının toptan ihlali içinde bulduklarında tam olarak işlemeye başlamaktadır. Foucault, müze ve kütüphanelerin içerisinde sonsuza kadar zamanın biriktiği, XIX. yüzyıl Batı kültürünün heterotopyaları olarak nitelendirmektedir. Bu ilkede Foucault tatil köylerini ve festivalleri de örnek olarak ele almaktadır. Fakat müze ve kütüphanelerden farklı olarak buralarda sonsuz birikme yerine ne zaman biteceği belli olmayan bir zamansal birikmenin söz konusu olduğunu dile getirmektedir.²⁹⁹

e) *Beşinci ilke heterotopyaların açıklık/kapalılık sistemini varsaydığı ilkesidir.*

Bu ilkeye göre heterotopyalar, yalıtılmış ve içine nüfuz edilebilir bir açıklık/kapalılık sistemini varsaymaktadır. Söz konusu bu heterotopyaya birey kendi istek ve iradesiyle değil dışardan bir güç ya da özel izinle girebilmektedir. Foucault, herkesin kendi isteğiyle girebileceği kamusal bir mekân olmadığını dile getirmektedir. Hapishaneler ve arınma ayinleri bu ilkeye örnek olarak gösterilebilmektedir.³⁰⁰

f) *Altıncı ve son ilke ise heterotopyaların, mekânın geri kalanına göre iki zıt kutup arasında yer alan bir işleve sahip olmalarıdır.*

Bu iki zıt kutup bir yandan gerçek mekânın, yaşamın parçalandığı konumların yanıltıcı olduğunu ortaya çıkaran yanılsama mekânları, diğer yandan da düzensiz, kötü

²⁹⁸Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 334.

²⁹⁹Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 334.

³⁰⁰Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 335.

düşünülmüş ve yarım yamalak bir halde mükemmel, titiz ve iyi düzenlenmiş başka bir gerçek, başka bir mekân oluşturma işlevine sahip telafi mekânları söz konusudur. Bu ilkeye örnek olarak da Amerika’da İngilizler tarafından kurulan Puritan³⁰¹ kolonileri ve Güney Amerika’da bulunan Yahudi Kolonileri verilebilir.³⁰²

Sonuç olarak diyebiliriz ki bu altı ilke üzerinden Michel Foucault, heterotopyayı “tüm toplumlarda farklı şekillerde kendini gösteren, tarih süresince değişime uğrayabilen, zaman birikimini veya süreksizliği içine alan, tek bir mekân içerisinde bağdaşmayan mekânsallıkları barındıran, kendi dışında bulunan mekânlarla arasında fonksiyonel bir bağ olan farklılık mekânı” olarak tanımlamaktadır.³⁰³ Bununla birlikte kutsal ve mekan bağlamında da Foucault, teoride kutsallıktan arınmış gibi görünen mekanların özünde toplumsa/özel mekanlar, aile/kamu mekanlar gibi zıtlıklarla kutsallığını yani başka bir ifadeyle dokunulmazlığını hala muhafaza ettiğini ifade etmektedir.

Böylelikle heterotopya, farklı formlarda günlük yaşantımızda kendini gösterse de değişken bir işleyişe sahip olması ve hepsine olmasa da bazılarına erişim sınırlılığından dolayı öteki mekân olarak kendini göstermektedir. Bünyesinde birtakım “özel ritüelleri, kapalılıkları” bulundursa da Michel Foucault’da heterotopyanın gerçek bir mekân olduğu görülmektedir.

3.3. Jacques Derrida’nın Ütopyası İltica Şehirler ve Konukseverlik “Hospitality”

Çalışmamızın bu bölümünde Fransız filozof olan Jacques Derrida’nın *Hospitality* olarak isimlendirdiği şehir/mekân teorisini işleyeceğiz.

³⁰¹ İngiliz Kilisesi’nin içinde bulunduğu reformasyondan hoşnut olmayıp “ileri reformasyon” olarak adlandırdıkları radikal Calvinist prensiplerin kilisedeki yapılanmanın temelini oluşturan yeni kurulan radikal bir grup olan Puritanlık I. Elizabeth döneminde ortaya çıkmıştır. Detaylı bilgi için; Mehmet Alıcı, “Protestanlığın İngiliz Yorumu: Puritanizm”, Sami Erdem, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 526; Ali İsra Güngör, “Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri”. *Dinî Araştırmalar*, 7/21 (2005): 8-9.

³⁰² Michel Foucault, “Of Other Spaces”, 336.

³⁰³ Rabia Çiğdem Çavdar, “Farklılığın Mekânı: Foucault ve Lefebvre’deki Heterotopya ve Heterotopi Ayırımı”, *İdeal Kent Dergisi*, 9/25, (2018): 946.

3.3.1. Jacques Derrida'nın Hayatı

Yahudi asıllı Fransız bir filozof olan Jacques Derrida, 1930 yılında Cezayir'de dünyaya gelmiş ve gençliği Cezayir'de geçmiştir.³⁰⁴ Çocukluğunda bazı travmalar yaşamış ve bu Derrida'nın yaşamının ilerleyen dönemlerini de etkilemiştir. Kendisinden 10 ay büyük bir kardeşinin ölmesi, henüz 10 yaşındayken de menenjitlen küçük kardeşini ve bir kuzenini de trafik kazasında kaybetmesi Derrida'nın hayatında izler bırakan önemli olaylardır. Anaokulundan beri okulun kendisi için tamamen bir trajedi ve travma olduğunu söyleyen Derrida, okuduğu okullarda da ırkçılığa maruz kalmıştır.³⁰⁵ Almanya'nın Fransa'yı ilhakından sonra Yahudilerin belirli işler yapması yasaklanmış, kamu hizmetleri ve serbest meslekler için kota getirilmiştir. Anti-semitizm öyle bir noktaya gelmiştir ki Derrida, sabah okul önünde yapılan toplantıda sınıfında birinci olduğu için bayrak kaldırma onurunu kazanmasına rağmen kendisi değil Yahudi olmayan bir öğrenciye bu görevi vermişlerdir.³⁰⁶ İlerleyen dönemlerde anti-semitizmin neticesinde Jacques Derrida'nın Fransız vatandaşlığı da beraberinde 120 bin Cezayir Yahudisiyle birlikte elinden alınmıştır.³⁰⁷ Bununla birlikte 1941 yılında okullara getirilen kotalarla okulun sadece %14'ünün Yahudi öğrencilerden oluşmasına izin verilmiştir. Bu oranın daha sonra 1942 yılında %7'ye düşürülmesiyle birlikte Derrida okuduğu okuldan ayrılmak ve kotalar yüzünden öğretmenlik pozisyonlarından atılan Yahudi öğretmenler tarafından kurulan okulda okumak zorunda kalmıştır. Henüz 12 yaşındayken yaşadıkları neticesinde Jacques Derrida, bir topluluğa aidiyetten, Yahudi olarak kapalı ve cemaatçi kimliğin parçası olmaktan rahatsızlık duymuş ve Yahudi cemaatini reddetmiştir.³⁰⁸

Yahudilere yönelik söz konusu yasalar, yaptırımlar 1943 yılında kaldırılmış, Derrida eski okuluna geri dönebilmiştir. Fakat okuldaki derslerinde çok iyi bir öğrenci olmamıştır. Zamanının çoğunu futbol oynayarak sinemaya giderek ya da benzer şekilde okuldan, derslerden uzak geçirmiştir. Okulu değil okumayı çok seven Derrida, André Gide (ö. 1951), Marcel Proust (ö. 1922), Jan Jack Rousseau (ö. 1778), Paul Valéry

³⁰⁴ "Jacques Derrida Biyografisi" (Erişim Tarihi 08.01.2022).

<https://www.biyografi.info/kisi/jacques-derrida>

³⁰⁵ Peter Salmon, *An Event, Perhaps: A Biography of Jacques Derrida*, (London: Verso Publishing, 2021), 25.

³⁰⁶ Salmon, *An Event, Perhaps*, 27.

³⁰⁷ Derrida *Monolingualism of The Other* kitabında sonrasında Fransız vatandaşlığının geri verildiğini ifade etmektedir.

³⁰⁸ Salmon, *An Event, Perhaps*, 27-28.

(1945), Albert Camus (ö. 1960) ve Antonin Artaud (ö. 1948) gibi hayatını şekillendirecek birçok yazarla bu yaşlarında tanışmıştır. Okuduğu yazarlar ve kitaplarla birlikte Derrida felsefeye ilgi duymaya başlamıştır.³⁰⁹

Okuduğu liseden ikinci denemesinde mezun olabilen Derrida, Cezayir radyosunda duyduğu Ecole Normale Supérieure Okulu'nda yükseköğrenim eğitimine devam etmiştir.³¹⁰ 1952 yılında okulda felsefe profesörü Marksist düşünür Louise Althusser (ö. 1990) ve Michel Foucault ile tanışmış ve onlar sayesinde artık tamamıyla felsefe, Derrida'nın hayatına girmiştir.³¹¹

Jacques Derrida, 1953'ten 1954'e kadar, fenomenoloji çalışmasında en yüksek geleneğe sahip üniversite olan Belçika'daki Louvain Üniversitesi'nde Husserl arşivlerini³¹² incelemiştir. 1960'tan 1964'e kadar Sorbonne'da (şimdiki adıyla Paris I Sorbonne-Panthéon Üniversitesi) ders vermiş ve sonra öğretim görevlisi olarak École Normale Supérieure'e (ENS) dönmüştür. 1984 yılına kadar ENS'de kalmış sonrasında ise Fransa'da beşerî bilimler alanında araştırma enstitüsü olan Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'a felsefi çalışmalar müdürü olarak geçmiştir. 1983 yılında, o zamanki Fransa Cumhurbaşkanı François Mitterrand (ö. 1996)'ın daveti üzerine, tam zamanlı öğretim kadrosuna sahip olmayan veya nitelikler sunmayan Collège International de Philosophie³¹³'nin kurucu müdürü olmuş³¹⁴ ve ölümüne kadar bu görevi sürdürmüştür.³¹⁵ 2004 yılında Paris'te hayatını kaybeden Derrida arkasında birçok eser bırakmıştır.

3.3.2. Oeuvre: Jacques Derrida'nın Çalışmaları

Jacques Derrida, maruz kaldığı ırkçı söylemler ve Yahudi olduğu için yaşadığı haksızlıklardan dolayı her ne kadar Yahudi cemaatini reddettiğini söylese de çalışmalarında “peçe ve Mesihçilik” gibi Yahudi çağrışımları taşıyan terimlere rastlanmaktadır. *Jacques Derrida* kitabını birlikte yazdığı ve Derrida'nın birçok eserini İngilizceye çeviren Geoffrey Bennington, bazı okuyucuların Derrida'nın yazıları ile

³⁰⁹ Salmon, *An Event, Perhaps*, 30.

³¹⁰ Salmon, *An Event, Perhaps*, 32.

³¹¹ “Jacques Derrida Biyografisi”

³¹² Belçika'da üniversitede bir bölüm.

³¹³ Günümüzde burada çeşitli dillerde gönüllü filozoflar tarafından açık konferanslar verilmektedir.

³¹⁴ Barry Stocker, *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida on Deconstruction*, (London: Routledge, 2006), 2.

³¹⁵ “Jacques Derrida” (Erişim Tarihi 08.01.2022).

<https://plato.stanford.edu/entries/derrida/#LifWor>

Talmud yazarlarının yorumları arasında üslup açısından bir benzerlik olduğunu fark ettiklerini dile getirmiştir.³¹⁶

1953-1954 yıllarında *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy* adlı yüksek lisans tezini yazmış, bu tezi 1990'da yayımlamıştır. Derrida, o dönemlerde seminerler veren Michel Foucault'un derslerine katılmış ve Foucault'un *Deliliğin Tarihi* adlı esere eleştiri olarak 1963 yılında "*Cogito and the History of Madness*" (Bilinç ve Deliliğin Tarihi) isimli bir makale yazmıştır.³¹⁷

Derrida ilk altı kitabında sonraki çalışmalarına nazaran daha felsefi bir dil kullanmıştır. Bu altı kitaptan ilki, 1962 yılında Alman filozof Edmund Husserl (1938)'in *The Origin of Geometry* (Geometrinin Kökeni) adlı kitabının Fransızca tercümesine yazdığı yüz elli sayfalık giriş olan *Introduction to the Origin of Geometry* (Geometrinin Kökenine Giriş) isimli eseridir.³¹⁸ 1967'de üç tane kitap yayımlayan Derrida için bu yıl "*annus mirabilis*" yani "*muhteşem yıl*"dır.³¹⁹ *Speech and Phenomena* (Konuşmalar ve Olgular), *Of Grammatology*³²⁰ (Gramatoloji Üzerine) ve *Writing and Difference* (Yazma ve Fark) kitaplarını 1967 yılında yayımlamıştır.³²¹

Gramatoloji Üzerine kitabında Derrida, *dilin geleneksel Batı'yı merkeze alan dünya görüşü tarafından yönlendirilen, kesin çizgilere sahip olmayan bir araç olduğunu kabul ederek eski metinlerin yeni anlamlarını söz konusu metinleri yeniden anlamlandırıp yapılandırarak bina eden postmodern eleştirel bir yaklaşım olan "yapısöküm" diğer bir deyişle "dekonstrüksiyon"*

olarak tanımlanan yaklaşımından ilk kez bahsetmiştir.³²² Derrida'ya göre metin okuması metnin okuyucuya yanıt vermesi, okuyucunun metne anlam yüklemesiyle olmaktadır. Bir başka ifadeyle Derrida'nın postmodern bir yaklaşımına göre "*metnin kontrolü okuyucunun elinde*"dir.³²³ 1967 yılında yayımladığı diğer iki kitabı da bu konudan bahsettiği ilk eserlerindendir.³²⁴

³¹⁶ Salmon, "An Event, Perhaps", 30.

³¹⁷ "Jacques Derrida"

³¹⁸ Stocker, *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida*, 7.

³¹⁹ "Jacques Derrida"

³²⁰ Bilgesu Yayıncılık tarafından 2011 yılında ilk kez *Gramatoloji* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

³²¹ Stocker, *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida*, 7.

³²² "Jacques Derrida"

³²³ Mustafa Alıcı, "Posthermeneutica: Postmodern Din Bilimlerinde Hermenötik", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8/51, (2020): 13-54.

³²⁴ "Jacques Derrida"

Postmodernizmin içinde post-yapısalcılığın kurucularından olan Derrida, lineer ve daha tartışmacı bir üslupla eserlerini yazmaya başlamıştır. Yapısökümü tanımlamaya çağıran bir çağırışımı asla reddetmemiştir. Derrida bu adlandırmayı varoluşçu felsefenin isimlerinden olan alman filozof Martin Heidegger'den almıştır. 1968'de "*The Ends of Man*" (Erkeklerin Sonu) eseri ile Heidegger'in birtakım düşüncelerine yer veren Derrida, 1978'de *The Truth in Painting* eserinin yayımlanmasıyla 1980'ler boyunca Heidegger okumasını yoğunlaştırmıştır. Özellikle, Heidegger'de cinsiyet veya ırk sorunu üzerine bir dizi makale yazmış, sıklıkla eleştirel olmakla birlikte bu makaleler genellikle Heidegger'in düşüncesine dair yeni içgörüler sağlamıştır. Derrida'nın Heidegger hakkında serisindeki doruk noktası olan makalesi, onun 1992 yılında yazdığı *Aporias*'ıdır.³²⁵

1974 yılında yazdığı "*Glas*" kitabıyla yeni bir döneme başlayan Derrida, bu kitabında farklı bir yazı stili geliştirmiş, Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (ö.1831)'in felsefi eser okumalarını sol tarafta, Fransız düşünür Jean Genet (ö.1986)'in otobiyografik yazılarını ise sağ tarafta kaleme almıştır.³²⁶

Derrida'nın dil felsefecisi John Langshaw Austin (ö. 1960)'in *Kelimelerle Nasıl Şeyler Yapılır?* adlı eserini eleştirdiği *Limited Inc* adıyla yayımlanan iki makalesi ve röportajını içeren kitabı 1988 yılında yayımlanmıştır.³²⁷

1990'lı yıllarda Derrida'nın çalışmaları birbiriyle kesişen ve örtüşen iki eşzamanlı yöne gitmiştir: Siyaset ve din. Bu iki yön, muhtemelen ilk olarak Derrida'nın 1989 tarihli "*Force of Law*" (Hukukun Gücü) adlı eserinde açıkça görülmektedir. Derrida yaşamının sonuna yaklaşmış olsa da 1990'larda ve yeni yüzyılda ilginç birçok eser ortaya koymuştur. Örneğin, Derrida'nın Yahudi kökenli Fransız filozof Emmanuel Levinas (ö. 1995) üzerine 1996 tarihli metni, "*A Word of Welcome*," (Bir Hoş Geldiniz Sözü), konukseverlik tartışması yoluyla özdeş ve ötekinin en etkili mantığını ortaya koymaktadır. Egemenlik konusundaki son çalışmalarında, özellikle 2003 yılında yayımlanan *Rogues: Two Essays on Reason* (Haydutlar: Mantık Üzerine İki Deneme) eserinde Derrida, hukukun her zaman askıya alma olasılığını içerdiğini göstermekte, bu

³²⁵ "Jacques Derrida"

³²⁶ Stocker, *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida*, 7.

³²⁷ "Jacques Derrida"

da en demokratik ulusların bile “haydut bir devlet” veya belki de “tüm devletlerin en haydutu” olabileceğini göstermektedir.³²⁸

Çalışmaları neticesinde Jaques Derrida’ya 1992 yılında Cambridge Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanı verilmek istenmiş fakat Anglo-Amerikan felsefesinin ileri gelenlerinden büyük bir kısmı Derrida’nın yazdıklarının “saçmalık”, boş zırvalardan ibaret olduğu gerekçesiyle bu durumu kabul etmemiş itiraz mektupları göndermişlerdir. Söz konusu itirazlara rağmen Derrida, 1992’de Cambridge Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanı ile onurlandırılmıştır.³²⁹

3.3.3. Jacques Derrida: Mülteci Şehirler ve Konukseverlik Teorisi

Literatürde kendine yer bulan konukseverlik kavramı, felsefe ve antropoloji bağlamında değerlendirilmiş ve bu alanlara konu olmuştur.³³⁰ Bununla birlikte konukseverlik, tarihi süreç boyunca daima hukuki bir pratik olarak uygulanmıştır.³³¹ Son zamanlarda artan zorunlu göçlerle birlikte konukseverlik kavramıyla ilgili tartışmalar tekrar gündeme gelmiştir. Söz konusu tartışmalarla birlikte yoğunlaşan mültecilik sorununa çözüm önerisinin ortaya çıkabileceği düşünülmektedir.³³²

Jacques Derrida, açık şekilde sol görüşlü olmasına rağmen özgürlükçü sağ kesimin üyelerinin yanında olmuştur. Totaliter komünizme şiddetle karşı çıkmış, ırkçılığın her zaman karşısında olmuştur. Uygulanan apartheidin (ırk ayrımı) ortadan kalkmasını savunan Derrida, Güney Afrika Cumhuriyeti’nin ilk siyasi devlet başkanı olan Nelson Mandela (ö. 2013)’nın hapsedilmesi, göçmenlerin, mültecilerin haklarını savunma gibi ırkçılığa karşı düzenlenen çeşitli organizasyonlara katılmıştır.³³³

Derrida, göç ederek başka yerlere giden mültecilerin yüksek refah seviyesinde yaşamaları, suçun engellenmesi, karmaşanın önüne geçilmesi için “*Mülteci Şehirleri*”

³²⁸ “Jacques Derrida”

³²⁹ “Jacques Derrida”

³³⁰ Baran Yıldırım, “Konukseverlik Etiğinin İlişkisel Analizi ve Hakikatler Etiği”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 11/39, (2021): 931.

³³¹ Mark W. Westmorelands, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, *Kritike An Online Journal of Philosophy*, 2/1 (2008): 1.; http://www.kritike.org/journal/issue_3/westmoreland_june2008.pdf (09.01.2022)

³³² Baran Yıldırım, “Konukseverlik Etiğinin İlişkisel Analizi” 931.

³³³ Stocker, *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida*, 6.

denilen şehirler oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre şehre gelen tüm mülteciler, düzen için bu *getto*³³⁴ şehirlere yerleştirilmelidirler.³³⁵

Derrida, Levinas'ın konukseverlik düşüncesinden etkilenmiştir. Levinas'ın *Totality and Infinity (Bütünlük ve Sonsuzluk)* eserinde “*dilin özü dostluk ve konukseverliktir*” ifadesinde görüldüğü gibi Levinas'ta dil ile Derrida'da şehir ve konukseverlik kavramı aynı işlevi görmektedir. Levinas'ın düşüncesi Derrida'nın *kozmopolit konukseverlik* kavramı için önemli bir hareket noktası olmaktadır.³³⁶ Jacques Derrida, Türkçe'ye “*Konuksev(-er/-mez-)lik*” şeklinde çevrilerek basılan “*Of Hospitality*” isimli eserinde *konuk*, *ev sahibi* ve *konukseverlik* kavramlarını ele almaktadır. Bu bağlamda Derrida'nın şehir teorsinde *konuk*, *ev sahibi* ve *konukseverlik* olmak üzere üç temel yapıtaşından bahsedebiliriz:

3.3.3.1. Konuk- Ev Sahibi İlişkisi

Konuk kelimesi “*bir yere veya birinin evine kısa bir süre kalmak için gelen kimse, misafir*”³³⁷ anlamlarında kullanılmaktadır. Derrida, *Hospitality* adlı eserinde öncelikle *guest* (*konuk*) kelimesinin Yunanca ve Latince karşılıklarına bakmaktadır. Bununla birlikte *evi tasarrufu altında bulunduran evin sahibi olan kişi*³³⁸ demek olan *ev sahibi* (*host*) kelimesinin anlamını da ele alan Derrida, *host* ve *guest* kelimelerinin köken itibarıyla *yabancı* anlamına gelmekle birlikte kendi içlerinde de bir çelişki barındırdıklarını ifade etmektedir. Derrida, *host* ve *guest* kelimelerinin, düşman anlamında *enemy*³³⁹, konukseverlik anlamında *hospitality*³⁴⁰ ve son olarak da rehin anlamında *hostage*³⁴¹ olmak üzere üç farklı anlama geldiğini dile getirmektedir.

3.3.3.2. Konukseverlik

Türk dil kurumuna göre misafirperver olma durumunu ifade eden *konukseverlik* kavramını Derrida, “*misafire ismini sormadan ondan karşılık beklemeden veya en ufak bir şartı yerine getirmesine gerek duymadan ona eviyle birlikte kendisini ve tüm*

³³⁴ Bir şehirde azınlıkların kendiliğinden yerleştiği yerler.

³³⁵ “Göçmen Sorununa Derridacı Çözüm: Getto Şehirler” (Erişim Tarihi 10.01.2022).

³³⁶ <https://proleteren.wordpress.com/2009/06/18/gocmen-sorununa-derridaci-cozum-getto-sehirler/>

³³⁷ Puspa Damai, *Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida*, *Discourse*, 27/2 (2005): 68.

³³⁸ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 10. Baskı. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), s.v. Konuk.

³³⁹ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 10. Baskı. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), s.v. Ev Sahibi.

³⁴⁰ Jacques Derrida, *Hostipitality*, *Journal of The Theoretical Humanities*, 5/3 (2000): 13.

³⁴¹ Jacques Derrida, *Hostipitality*, 4.

³⁴² Jacques Derrida, *Hostipitality*, 9.

imkânlarını adamak” olarak tanımlamaktadır.³⁴² Bununla birlikte Derrida, konukseverliğin de bazı koşullarda meydana geldiğini dile getirmektedir. Ona göre bir hak ve zorunluluk olarak gördüğü konuk olma durumu, konuksever olan ev sahibinin, millet ya da ulusun otoritesine zarar vermemeli ve konuk, çizgisini aşarak konukseverin sınırına girmemelidir. Ev sahibi konuğunu ağırlarken yine aynı otoriteye sahip ev sahibi olarak kalmalı ve söz konusu bu “özdeşlik yasası” konukseverliğin ilkesi olmalıdır.³⁴³

Sonuç olarak Derrida’nın konukseverliğe dair analizi esasen koşulsuz bir konukseverliğin mümkün olmadığı, şartlar barındıran koşullu konukseverliğin ise konukseverlik anlamında kendi kendisini ortadan kaldırıp yok edecek bir pratik olduğu düşüncesine dayanmakta olduğunu görmekteyiz.³⁴⁴

Derrida’nın konukseverlik fikri, uzun zamandır gündemde olan kozmopolitlik sorun tartışmasını temellendirmektedir. *Kozmopolitlik*, *kosmos dünya* veya *evren*, *polis şehir politēs vatandaş* anlamına gelmekte *kozmpolit düşünce*, *küresel bir topluluk içinde insan birliği* fikrine dayanmaktadır. Derrida, *kozmpolitanizmi* yani *dünya vatandaşlığını* savunmaktadır. Aynı şekilde kozmpolit yaşamı savunan İmmanuel Kant, dünyanın koşullu uluslararası hukuk anlaşmalarıyla değil, kozmpolit bir hakla bağlı olan ve böylece her bir bireyi ‘*evrensel bir insanlık devletinin vatandaşı*’ haline getiren bir *pasifik (barışçıl)* devletler federasyonundan oluşması gerektiğini ifade etmektedir. Derrida, aslında bu görüşüyle Kant’ın konukseverlik düşüncesi etkisindedir. Kantçı felsefeye göre konukseverlik, daima toplumsal alanın toplumsal doğasına aittir ve kanunlarla yönetilip devletin güvenlik güçleri tarafından kontrol edilerek onlara bağlıdır.³⁴⁵ Bununla birlikte Kant’a göre devlet, egemen iradesinin kutsallığından dolayı böyle bir dünya cumhuriyetine girmeye zorlanmamalıdır.³⁴⁶ Derrida, Kant’ın konukseverlik düşüncesini kozmpolitizmle bağdaştırarak konukseverliği bu anlamda yasalara, kural ve sözleşmelere dayandırmaktadır.³⁴⁷

³⁴² Kevin O’Gorman, Jacques Derrida’s Philosophy of Hospitality, *The Hospitality Review*, (2006):50-57.

³⁴³ Ahmet Cüneyt Gültekin, “Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2014): 17.

³⁴⁴ Evren Erman Rutli, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* (2017): 124-154.

³⁴⁵ Ahmet Cüneyt Gültekin, “Bağışlanan Konukseverlik”, 13-34.

³⁴⁶ Gilbert Leung, Matthew Stone, “Otherwise than Hospitality: A Disputation on the Relation of Ethics to Law and Politics”, *Law and Critique*, 20/2 (2009):193-206.

³⁴⁷ Ahmet Cüneyt Gültekin, “Bağışlanan Konukseverlik”, 16.

Kant'tan da yola çıkarak ilham alan dünya vatandaşı olmanın imkânlarını ve şartlarını araştıran Derrida, “bunun bir hayırseverlik olmadığını aksine bunun doğal bir hak olduğunu” ifade etmektedir. Ona göre bir yabancı başka topraklara girdiğinde düşmanca bir muameleyle karşılaşmamalı, geldiği yerde barışçıl davranıyorsa ona karşı dostane tavırlar sergilenmelidir. Fakat yabancının geldiği yerde kendisi gibi başka bir konunun daha ağırlanması talebinde bulmaya hakkı bulunmamaktadır. Bu durum belli bir süre yerli halkın bir üyesi olmayı gerektirmekte bu da halk ve konuk arasında özel bir anlaşmayı beraberinde getirmektedir. Derrida'ya göre dünya üzerinde herkesin ortak mülkiyete sahip olma hakkı olduğu için kişinin kendisinin toplumda yer edinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda gelen yabancının sadece bir hakkı bulunmaktadır.³⁴⁸

Derrida, mekân teorisini küresel anlamda görüp uzam anlamında değerlendirmez. Ona göre dünya bir küreden ibaret olduğu için sonsuz alan söz konusu değildir. Nitekim kimse dünya üzerinde diğerlerinden daha fazla yere sahip olduğunu iddia edemez. Bu yüzden toplulukların birbirlerine tahammül etmeleri gerekmektedir. Ancak bu doğal konuk olma hakkı yani yabancıların hakkı, yerli halkla ilişkiye girmelerini mümkün kılan koşulların ötesine geçmemelidir. Böylece Derrida'ya göre birbirinden uzak kıtalar, sonunda kamu kanunlarıyla düzenlenebilecek barışçıl karşılıklı ilişkilere girebilir ve böylece insan ırkını kozmopolit bir anayasaya yaklaştırabilir ve yakınlaştırabilir.³⁴⁹ Son tahlilde ona göre en geniş anlamıyla “dünya vatandaşlığının” da genel geçer bir konukseverlik/misafirperverlikle sınırlandırılması gerekmektedir.³⁵⁰

Okyanuslar, çöller gibi yeryüzünün yaşanmaz kısımlara da bölündüğünü fakat buna rağmen insanoğlunun deve, gemi gibi araçlarla söz konusu yaşanmaz sahipsiz arazilere de ulaşabildiğini dile getiren Derrida, bunların bir sosyal ilişki aracı olarak kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Jacques Derrida, uygar devletlerin, bilhassa ticari devletlerin yabancı ülkeleri ziyaret ederken gösterdikleri adaletsizliğin -ki bir bakıma o toprakların fethi ile aynı- korkunç derecede fazla olduğunu dile getirmektedir. Latin Amerika, Afrika ülkeleri ve Baharat Adaları, gibi yerleri keşfedildikleri sırada sahipsiz bölgeler olarak görmüş ve “yerli halkı görmezden gelmiştir”. Diğer bir örnek

³⁴⁸ Anne Dufourmantelle, *Of Hospitality Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida To Respond*, çeviren Rachel Bowlby, (California: Standfor University Press, 2000), 49

³⁴⁹ Jacques Derrida, “Hostipitality”, 5.

³⁵⁰ Anne Dufourmantelle, *Of Hospitality*, 49; Şevki Işıklı, “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu”, *Marmara İletişim Dergisi*, 24 (2015): 55-75.

olarak Doğu Hindistan'dan bahseden Derrida, sömürge döneminde bu ülkeye, yabancı birlikler yalnızca ticaret karakolları kurmak amacıyla getirildiğini fakat yerli halkı baskı altına aldıklarını, savaflara, kıtlığa, ayaklanmalara, ihanete kısacası insan ırkını etkileyen her türlü kötülüğe sebep olduklarını dile getirmiştir. Bunlar bu hegemonyacı anlayış neticesinde dünya toplumları farklı derecelerde evrensel bir toplum boyutuna girmiş ve dünyanın bir yerinde meydana gelen hak ihlalinin küresel anlamda her yerde hissedildiği noktaya gelmiştir. Böylece Derrida'nın düşünce dünyasında "Kozmopolit hak" fikri bu nedenle fantastik ve aşırı zorlama değil aksine siyasi ve uluslararası hakların yazılı olmayan kanununun gerekli bir tamamlayıcısı olmakla birlikte bu hakkı evrensel bir insanlık imtiyazına dönüştürmektedir. Zira ona göre sadece bu imtiyaz koşulları altında tüm insanlığın muhtaç olduğu daimî bir barışa doğru istikrarlı bir şekilde ilerleyebileceği söylenebilir.³⁵¹

Bununla birlikte Derrida, bilim, politika, hukuk alanında, teknik alanda ve geleneksel ortamlarda yapılan düzenlemelere sadık kalınarak *konuksever* olunamayacağını dile getirmektedir. Ona göre *konuksever* olmanın ön şartı *koşulsuzluktur*.³⁵² Konuğu misafir etme ona bir armağan olsa da sadece ev sahibinin kurallarını kabul ettiği takdirde orda konuk olarak kalması şartı taşıdığı için bu aslında koşullu bir ağırlamadır. Burada da söz konusu konukseverlik, koşulsuz konukseverlik fikrini kendiliğinden ortadan kaldırmakta ve bir açıdan bu durum konuksevmezliğe dönüşme tehdidi altında kalmıştır. Bu bağlamda şartları kabul etmeye mecbur bırakan konukseverlik, uygun bir tanımlama olmakla birlikte aynı zamanda bir boyutuyla konuksevmezlik olarak da ortaya çıkmaktadır.³⁵³

Netice olarak Derrida koşulsuz konukseverliğin karşılığını bulabilmesi için tüm sosyopolitik şartların buna bağlı olması ve bilhassa topluma ait bütün etik kurallarının bu duruma göre belirlenmesi gerektiğini dile getirmektedir.³⁵⁴

³⁵¹ Jacques Derrida, "Hostipitality", 5.

³⁵² Şevki Işıklı, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi", 55-75.

³⁵³ Sezal Çınar Özkan, "Levinas'ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (2019): 35-54.

³⁵⁴ Şevki Işıklı, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi", 55-75.

3.4.Yeni Mukayeseci Yaklaşımına Göre Dinî Bir Sistem Olarak Alem ve Alem İnşası: William Paden

Çalışmamızın bu bölümünde çağdaş din bilimcilerinden olan William E. Paden'in yeni mukayeseci yaklaşımı kullanarak oluşturduğu dinî alem teorisinden, bu teorinin inşasından ve teorisini oluşturan unsurlardan bahsedeceğiz.

3.4.1. William E. Paden'in Hayatı ve Yeni Mukayeseli Din Çalışmaları

William E. Paden, 1939 yılında doğmuş, Vermont Üniversitesi Din Bölümü Profesörü olarak görev yapmış ve şu an Vermont Üniversitesi emekli akademisyenleri arasında yer almaktadır. Paden, din çalışmalarında antropomorfizme bağlı yeni mukayeseci yaklaşım gibi farklı metotlar kullanmıştır. Bu yönde çalışmalarının yanı sıra teori ve metot üzerine de çok sayıda makalesi bulunmaktadır.³⁵⁵

Din olgusunun kutsal bağlamda yorumlanmasını ele aldığı *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*³⁵⁶, isimli eseri ise Abdurrahman Kurt tarafından “Kutsalın Yorumu” adıyla tercüme edilmiş, 2008 yılında Sentez Yayınlarında basılmıştır. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion* (Dinî Kelimeler: Karşılaştırmalı Din Çalışmaları)³⁵⁷ adlı eserinde Paden, dinî alemler, tanrılar, kutsal ve profan arasındaki ilişkiler gibi manevi geleneklerdeki ortak yapıları araştırmaktadır.

Paden'in aynı zamanda külliler temelinde insan davranışları ve kültürel değişkenlikleri konusunda bir eseri bulunmaktadır: *Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variables* (Evrenseller Yeniden Gözden Geçirildi: İnsan Davranışları ve Kültürel Değişkenler), *The Concept of World Habitation: Eliadean Linkages with a New Comparativism* (Dünya Yerleşimi Kavramı: Yeni Bir Karşılaştırmacılıkla Eliadean Bağlantılar), *World* (Dünya), yazdığı makalelerden bazılarıdır.

3.4.2. Paden'in Alem Algısını Anlamamıza Yarayan Yeni Mukayesecilik Yaklaşımı

Paden, kendi özgün alem görüşünü teorik açıdan ortaya koymak üzere yeni mukayeseci yaklaşıma başvurmuştur. Çağdaş din bilimlerinde *New Comparativism*

³⁵⁵ <https://www.uvm.edu/directory?search=William%20E%20Paden> (01.06.2022).

³⁵⁶ 1992 yılında Beacon Press tarafından basılmıştır.

³⁵⁷ 1994 yılında Beacon Press tarafından basılmıştır.

yani Yeni Mukayeseciliğin öncülerinden olan ve Dinler Tarihi geleneğinin yalnızca dinî bir hafıza modeli ile var olabileceğini ifade eden³⁵⁸ William Paden, dinsel davranışlara yönelik kalıplaşmış, insan türü düzeyindeki eğilimleri belirlemek için kültürel çeşitliliğin arkasına ulaşmaya yönelik girişimlerin, din bilimcileri arasında karşılaştırmalı çalışmalara yeni bir ilgi uyandırması gerektiğini düşünmektedir.³⁵⁹ Paden, karşılaştırma eylemlerinin siyasi bir boyutu olduğu ve dolayısıyla bu teori adına başkalarının kültürlerini ve yaşamlarını ilhak etme tehlikesi olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte o, karşılaştırmalı din incelemesinin özünde bir diğerinin teorisi olduğunu söylemenin çok aşırı ve kısıtlayıcı olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁰

Paden'e göre mukayeseli yaklaşım aynı zamanda bir tür tersine işleyen bir sömürgeleşmeye de yol açabilmektedir. Mukayeseci anlayış, A'nın aynı tema bakımından B'den nasıl belirgin bir şekilde farklı olduğunu ayırt ederek "öteki"nin ne olduğunu netleştirebilmektedir.³⁶¹ Karşılaşma sürecinde "öteki"ni hem bağlamından koparmak hem de bağlamsallaştırmak için mukayese kullanılabilir.³⁶²

Ona göre mukayese, dinî araştırmalara eşit olmamakla birlikte daha içsel ve dinî çalışmaların merkezinde bulunmaktadır. Tarihsel ve teorik çalışmalar, mukayeseciliği beslemekte ve onunla epistemolojik açıdan bilgi edinmektedir. Paden'e göre mukayesecilik, onsuz hiçbir din alanının olamayacağı kadar hayati bir bilimsel etkinliktir. Paden, bir Dinler Tarihçisi'ni sadece tarihçi yapan şeyin karşılaştırmalı perspektif olduğunu bununla birlikte dinin kültürler arası analizi olmadan ve karşılaştırmalı çalışma ile bilinmiş kavram oluşumu olmaksızın hiçbir teorik genelleme çalışmasının üretilmeyeceğini dile getirmektedir.³⁶³

Paden, onlarca yıldır yarı teolojik amaçlara gömülü olan mukayeseciliğin din araştırmalarında daha yeni antropolojik etkiler bağlamında umutlarını yeniden yeşerttiğini ifade etmektedir. Paden, mukayeseciliği yeniden kurmak ve haklı çıkarmak belki de fenomenolojiden daha az zor olsa da fenomenolojinin ideolojik kavramlarının

³⁵⁸ William E. Paden, *Comparative Religion And The Whitehouse Project: Connections And Compatibilities*, (Boston: Beacon Press, 1994), 257.

³⁵⁹ William Paden, "Comparative Religion" 256

³⁶⁰ William E. Paden, "A New Comparativism Reply to the Panelist", *Method & Theory in the Study of Religion*, 8/1 (1996): 37.

³⁶¹ William Paden, *A New Comparativism*, 39.

³⁶² William Paden, *A New Comparativism*, 39.

³⁶³ William Paden, *A New Comparativism*, 42.

üst üste birikmesi ve ana hatlarıyla belirttiği şey ile Aarhus Üniversitesi Kültür ve Toplum Bölümü Öğretim Üyesi Jeppe Sinding Jensen'in "gözden geçirilmiş" bir fenomenoloji versiyonu arasında güçlü varsayımsal paralellikler gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre yeni mukayesecilik, yine de nispeten daha temiz, daha sınırlı, daha az belirsiz bir terimdir ve belki de yeni teorik amaçlara daha davetkârdır. Dahası ona göre bu yaklaşım herhangi bir standartta, başka türlü genişleyen, geniş bir konuda anlaşılabilirliği bulmak ve test etmek için vazgeçilmez bir araçtır. Paden, bunu sadece alemin kişinin en sevdiği temalara nasıl uyduğunun bir göstergesi olarak değil, aynı zamanda daha önce hiç görülmemiş görüşler, yan yanlıklar ve ilişkiler bulma umuduyla belirli bir merak ve keşif ruhuyla motive edildiğini düşündüğünü söylemektedir.³⁶⁴

3.4.3. Dinî Bir Sistem Olarak Âlem

Biz bu alt başlıkta Paden'in dinî bir sistem olarak alemini anlatırken bu dinî alemin kutsalla bağlantısını, mit, ritüel ve Tanrı gibi dinî alemi oluşturan kutsal yapı tiyolojilerinden bahsedeceğiz.

3.4.3.1 Dinî Âlemde Kutsal

Dinî alemin Paden'e göre kutsal sayılan belli başlı objeler etrafında oluşmaktadır. Ona göre bu objeler yani fenomenler sadece Tanrı'nın isimleriyle değil aynı zamanda çeşitli şekillerde de gelmektedir. Bir zaman veya mekânda insan dışı gücün ya da otoritenin tecelli etmesi şeklinde de kendini göstermektedir. Dinî geleneklerde dindarlar tarafından kabul görmüş dinî otoriter güçler, kutsal ayinler anlamındaki sakramentler, ritüeller, ikonlar, yazılar ve mitsel kelimeler öğretmekte ve hükmetmektedir. Ona göre dinî fenomenler aynı zamanda kutsal objeler somut veya soyut, mekânsal veya dilsel olabilmektedirler. Ama onların maddi olmayan alana giriş mahiyetinde merkeze çeken bir etkileri vardır. Böylelikle onların bağlanma formları meydana gelmekte ve bunu karşılıklı şekilde güçlendirmektedirler. Paden'e göre söz konusu mekân etrafından dinî davranışların mantığı ve dinî dünyalar tüm gizemleri, karizmaları ve dikkat isteyen görevleriyle oluşmaktadır. Bu anlatılanların hiçbirisi dinî alemin sosyal alemin olmadığını göstermez. Dinî objeler kutsallıklarını bağlı oldukları ortak unsurlarından elde etmektedir. Onlar, sosyal kimlik veya üyeliklerinin işaretleridir. Paden'in mukayeseli

³⁶⁴ William Paden, *A New Comparativism*, 48.

din anlayışında Papa, Ganj Nehri ve Kur'an-ı Kerim kendi alemlerinin çerçevesinde kutsaldır ve diğer dindar insanların inşa ettiği kutsal alemler için kutsallık ifade etmezler. Dinlerin mutlak değerleri, kutsal mekânları otoriteleri, en kutsal gördükleri unsurları, diğer grup ve sistemler için anlamsız ve bir değer ifade etmemektedir. Son tahlilde ona göre binlerce alemin merkezi (axis mundi) yan yana bulunmaktadır. Böylece her bir grup kendi otoriter objelerini yüceltmekte ve mutlaklaştırmaktadır.³⁶⁵ Neticede ona göre kutsal varlıkların yoğunluğu, aslında söz konusu kolektif kimliklerin yoğunluğundan ve geleneklerinin kutsallığından kaynaklanmaktadır.³⁶⁶

3.4.3.2. Âlemin Doğası ve İnşası

William Paden, karşılaştırmalı din anlayışının dindarın âlemini oluşturan en önemli etken olduğunu dile getirmektedir.³⁶⁷ Ona göre mukayeseli anlayış dinî âlemlerin nasıl oluştuğunu anlamak için bir çerçeve oluşturmakla birlikte hem ortak yapıya hem de dinî çeşitliliğe hoşgörü ve adaleti sağlamaktadır.³⁶⁸

Paden'e göre söz konusu mukayeseli yaklaşım sayesinde dinler, "farklı âlemlerin karşılaştırılması gerektiğini" göstermektedir.³⁶⁹ Paden, kültür ve toplumun ontolojik oluşumlar olmadığını bunları zihnin "nedensel etkiye sahip özne konumunda güçlü durumlar" haline getirdiğini ifade etmektedir.³⁷⁰ Buna ilave olarak en kısa anlamıyla âlem dinî sistemlerde dağıtılmış fikirlerin ve varsayılan sosyal kültürlerin perspektif verici somut bir neticesidir.³⁷¹

Bu somut perspektiften yola çıkarak tarihe önemli bir rol biçen Paden, bu alanın sürekli olarak âlemi yeniden ve farklı biçimlerde kurduğunu ifade etmektedir.³⁷² Paden'e göre din, âlem inşa etmenin özel bir türüdür. Bir başka ifadeyle o dinî ritüelleri ifa eden ve dindarlığın şekillendirdiği âlemleri en çoğul haliyle insanüstü ve kutsal sayılan nesneler etrafında organize eden "özel kültürel davranış biçimi olarak"

³⁶⁵ William E. Paden, "World", *Guide to The Study of Religion*, editör Willi Braun- Russell T. McCutcheon, Cassell, (London- New York: 2000), 341.

³⁶⁶ William E. Paden, "Comparative Religion And The Whitehouse Project: Connections And Compatibilities?", *Method & Theory in the Study of Religion*, 16/3 (2004): 257.

³⁶⁷ William Paden, "Comparative Religion", 257.

³⁶⁸ William Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion With A New Preface*, (Boston: Beacon Press, 1994), 161.

³⁶⁹ William E. Paden, "Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations", *Numen-International Review for the History of Religions*, 48/3 (2001): 276.

³⁷⁰ William Paden, "Comparative Religion", 257.

³⁷¹ William Paden, "Comparative Religion" 258.

³⁷² William Paden, *Religious Worlds*, 161.

tanımlanabileceğini dile getirmektedir.³⁷³ Söz konusu dinî sistemin mensubu olan insanların din algısı, yeni âlemler inşa etmek gayesiyle kutsal âlem anlayışına sahip olmayan davranışa dayalı sistemler olsa da bu yerler de beşer üstüne ait dil, kutsallık algısı, mukaddesata ait kavramlar gibi dinî olgular kendini göstermektedir.³⁷⁴

Paden'in düşüncesine göre dindarın âlem düzeni, kutsaldır ve aynı zamanda o dinin ahlaki nizamı ile de yakından bağlantılıdır. Bir başka ifadeyle ona göre tüm dinler kendi âlemlerinin nizamını ve sistematik yapısını, düzenini oluşturabilecek dinî terimlere ve donanımına ait teorik aygıtlara sahiptir. Paden buna *Tien-Tao* nizamına sahip Çin geleneklerini ve *Dharma* anlayışının sahibi Hindu inanç sistemlerini örnek olarak göstermektedir.³⁷⁵ Bununla birlikte dinî ifadeler ise ona göre tekil tarihsel bağlamlardan daha fazlasının dışı vurumu ve âlemde devamlılığı sağlayan beşer rolü ve etkinliğinin özel düzenlemeleridir.³⁷⁶

Nitekim Paden, “yeni bir âlem inşası”nı *insanları coğrafi ve tarihsel olarak yeryüzüne yerleştiren tüm kültürel deneyimlerden bir âlem yaratmaya yönelik evrensel insan davranışı* olarak tanımlamaktadır.³⁷⁷ Bu inşâ, insan kültürü sayısı kadar “âlem” olduğu anlamına gelmekte ve aynı zamanda tek bir kültür olamayacağı gibi tek bir âlemin de olamayacağını somut olarak ortaya koymaktadır. Bu durumun kültür ve dine yönelik bir tür göreliliğe yol açıp açmayacağı şüphesine ise Paden, olumsuz yanıt vermekte, “insan davranışında yinelenen kalıplar olduğu sürece, kültürden bağımsız olarak dinî davranış kalıplarının da olacağını” ifade etmektedir. Ona göre bu tür “tekrarlanan modeller”, kaotik bir evrende istikrar sağlamaktadır.³⁷⁸

Böylelikle dinin âlem inşâ faaliyetindeki rolü ve anlamı hakkında işlevsel bir bakış açısına sahip olan Paden, her türlü metafizik-teolojik referanstan kaçınarak bu bakış açısını Emile Durkheim’a borçlu olduğunu göstermekte ve dinlerden yalnızca “tanrı yönelimli davranışların organize sistemleri” olarak bahsetmektedir. Paden, bu organizeli dinî sistemleri daha iyi anlamak için okuyucularını din hakkında metodolojik

³⁷³ William Paden, *A New Comparativism*, 39.

³⁷⁴ William Paden, “World”, 340.

³⁷⁵ William Paden, “World”, 341-342.

³⁷⁶ William Paden, *Religious Worlds*, 161.

³⁷⁷ Thomas Athanasius Idinopulos, Brian C. Wilson, James Constantine Hanges, *Comparing Religion*, (Boston: Brill, 2006), XI.

³⁷⁸ Idinopulos, Wilson, Hanges, *Comparing Religion* xi.

olarak büyük düşünmeye, kültürel “âlem inşasını” zihninde tasavvur etmeye teşvik etmektedir.³⁷⁹

Aslında Paden, bu “*âlem anlayışını*” insanın âlem inşa etmesini açık uçlu bir eylem olarak gören ve bu düşüncesini “*Ways of Worldmaking*” eserinde dile getiren Nelson Goodman (ö. 1998)’in teorisine dayandırarak çağdaş din bilimi ile entegre etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Paden, söz konusu âlemin inşasını metafizik olarak tarafsız görmekle birlikte bu âlemi dindar insanın kendi kurduğu sisteme ait bir olgu olarak ele almaktadır. Paden’e göre insanın inşa edeceği âleminde kullanacağı malzemelerin sınırı yoktur. Zira Paden’e göre bir başka ifadeyle insan kendi âlemini kurarken dil, bilinç, kutsal, tanrı, ritüel ve mit gibi birçok dini ve kültürel kaynaktan beslenmektedir. Bu bağlamda Paden, din bilimlerinde hermenötik yerine insanların kendi dünyalarını meydana getirirken kullandıkları farklı olma ve süreklilik gibi “âlem inşa modeline” kesin dönüşü tavsiye etmektedir.³⁸⁰

Paden’e göre dinî sistem, insanların dünyayı insanüstü varlıklarla etkileşim yeri olarak yorumladığı ve kültürel olarak oluşturulmuş bu sistemde aktörler haline geldiği dil ve uygulama topografyalarıdır. Söz konusu dindar insanlar, aynı zamanda, örneğin fiziksel, sosyal ve coğrafi âlemler gibi, insan ötesi referans noktaları olmayan birkaç başka örgütsel ve davranışsal sistem ve rol içinde aynı anda yaşayabilmektedirler. “Dine dayalı bir âlem türü”nün olduğu yerde, insanüstü failliğin, kutsal nesnelerin, dokunulmaz bir dünya düzeninin ve kavramlarının yani periyodik, ritüel âlem yenilenme sürecine ait özgün dilin varlığı kaçınılmazdır.³⁸¹

3.4.3.3. Dinî Âlemi Oluşturan Kutsal Yapılar

Burada Paden’in düşüncesinde âlemi oluşturan kutsal yapıları ele alacağız. Ona göre “mit, ritüel ve tanrı” bu kutsal yapılardandır. Bu bağlamda onun çalışmalarından yola çıkarak bu üç başlığı inceleyeceğiz.

³⁷⁹ Idinopulos, Wilson, Hanges, *Comparing Religion*, xi.

³⁸⁰ William E. Paden, “Elements of A New Comparativism”, *A Magic Still Dwells- Comparative Religion in the Postmodern Age*, editör Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray, Berkeley, (California: University of California Press, 2000), 183.

³⁸¹ William Paden, “World”, 340.

3.4.3.3.1. Âlemi Oluşturan Unsur Olarak Mit

Paden, din dilinin akademik dilden farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bilimsel söylem nesnelliği arzulamaktayken din dilinde ise dinî semboller doğası gereği katılımcı, aktif ve kapsayıcı olma özelliğindedir. Dolayısıyla dinî sistemler her zaman âlemi yaratan ve yöneten Tanrı veya benzeri metafizik büyük temel güçlerin yetkili açıklamalarına dayanmaktadır. Dindar için bunlar sadece evren hakkında şiirsel veya akılcı spekülasyonlar değil, aynı zamanda kişinin yaşadığı kutsal kavramları ve modelleri oluşturmaktadır. Dindarın şekillendirdiği dinî hayat ise sürekli olarak bu kavramsal modellerin hakikatine ve onları cisimleştiren varlıklara ve nesnelere atıfta bulunmaktadır. Sözlü kültürlerde bile bu durum değişmez hatta daha belirgin olarak bilhassa bu kültürlerin kutsal öykülerinde ya da tarihi dinlerin kutsal metinlerinde vücut bulan, bu tür temellendirme prototipleri için burada kullanılan genel terim, *mit* yani kutsal hikayeler veya söylencelerdir.³⁸²

Paden, *mit* kelimesinin çeşitli yorumları olduğu ve farklı bağlamlarda kullanıldığı için daha fazlasını görmek amacıyla “*kozmik anlamda âlem inşa eden, bireysel anlamda ise dindarın dünyasını şekillendiren din dili*” olarak kullanımının nasıl gerçekleştiğinin incelenmesi kadar geriye gitmek gerektiğini dile getirmektedir. Paden’e göre antik Yunan döneminden beri mit teriminin bu doğrultuda hem olumlu hem de olumsuz açıdan kullanımları gözlenebilmektedir. Paden öncelikle âlemi inşa eden bir unsur olarak mitin anlamını vermektedir. Ona göre mit kavramı, en geniş anlamıyla “kutsal kelime” veya “kutsal kelimenin aktarımına dayanan anlatısı” olarak tanımlanmaktadır. Yavaş yavaş, Dinler Tarihi literatüründe bu kelime kavramlaşmıştır. Buna göre mit, “dünyanın kökenini, ilahi vahiy ya da kutsal geleneği, tanrılar ve yarı tanrılar ve evrenin başlangıcı hakkındaki en eski ve orijinal açıklamalar” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Paden, çağdaş Batı kültüründe, mit kavramının dini dogmatik kaygılardan dolayı genellikle olumsuz anlamda kullanılmakta olduğunu öne sürmektedir. Bir başka ifadeyle Paden’in bu tespiti sadece kutsal kitabın değil aynı zamanda aydınlanmadan beri gelişen Batı rasyonalizminin ve edebiyatının bazı bölümlerinin bakış açısını yansıtmaktadır. Bilhassa ister dini ister seküler olsun edebiyat alanında genellikle mit, “modern destan ve diğer anlatı biçimlerinin ortaya çıkmasından önce gelen erken bir hikâye anlatım türü” olarak algılanmaktadır. Halbuki Paden’e göre,

³⁸² William Paden, *Religious Worlds*, 69.

mit fikrini Yunan edebiyatından alan Batılı okuyucular, doğal olarak, kelimenin “Tanrılar ve kahramanlar hakkında fantastik, eğlenceli hikayelere atıfta bulunduğu” sonucuna varmaktadırlar. Birçok insan tarafından mit, basitçe hayal gücü alanı olarak mesela iki başlı atların (centaurlar), tek boynuzlu atların (unicorn) anlatıldığı veya bu gibi varlıkların olağanüstü olaylarının icra edildiği “mucizeler alanı” olarak kabul edilmektedir. Günümüzdeki kullanım dilinde ise genellikle mit terimini eleştirmeden kabul edilen herhangi bir inancı ifade etmek için kullanıldığını söyleyen Paden, bu nedenle günümüzde daha postmodern anlatılara işaret etmek üzere mit teriminin genişletildiğini söz gelişi “ırksal üstünlük mitleri” veya “kanser hakkında on efsane” gibi seküler anlatı tipolojilerine dönüştüğünü dile getirmektedir.³⁸³ Nitekim çağdaş din bilimlerinde *özü bakımından kutsala ait ifadeleri anlatan mitler*, “tanrı ya da insanüstü varlıklara ait olan hikaye” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda mitleri sıradan hikayelerden, masallardan ayıran unsurun, onların kutsal ile ilişkisi başka bir deyişle kutsal olarak değerlendirilmesi olduğu kabul edilebilir.³⁸⁴

Çağdaş din bilimleri gittikçe postmodern bir kimliğe bürünerek mitin bu yeni tipolojisine odaklanmaktadır. Bu bağlamda ona göre din bilimlerinde mitsel dilin gerçek işlevine karşılık gelen terimin gittikçe farklılaşan anlamları öne çıkmakta hatta olumlu karşılıklar bulmaktadır. Polonyalı din antropoloğu Bronislaw Malinowski (ö. 1942) gibi saha çalışması yapan din bilimcileri, günümüz kabile toplumlarında mitlerin yalnızca “anlatılan basit bir hikâye değil” aynı zamanda “kabile tarafından bizzat yaşanan bir gerçeklik” olduğunu keşfetmişlerdir. Tıpkı erken kültürlerde olduğu gibi çağdaş medeniyetler için de mitler günümüzde romanlarda okunduğu gibi kurmacanın doğasına ait değildir. Ancak onların bir dönem ilkel zamanlarda gerçekleştiğine ve o zamandan beri dünyayı ve insan kaderini etkilemeye devam eden yaşayan bir gerçek olduğuna inanılmaktadır. Son tahlilde Paden’e göre bütün yaşanmış ve alem inşa edici özelliğiyle mit, dindar bir Hristiyan için bile Kitab-ı Mukades’teki yaratılış, düşüş, çarmıhta İsa ile kefare hikayesinin kümülatif toplantısıdır.³⁸⁵

Paden’in düşüncesine göre dinler, mitsel bir dil üzerine kuruludur. Ona göre en temel işlevinde ilkel bir karaktere sahip olan bu dil, alemin dayanağının bir açıklamasını

³⁸³ William Paden, *Religious Worlds*, 70.

³⁸⁴ Duygu Mete, *Eskilerin Masalları: Klasik ve Modern Mitolojiden Postmodern Anlatıya Din Bilimlerinde Mitoloji*, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8/21 (2020): 76.

³⁸⁵ William Paden, *Religious Worlds*, 71.

vermekte ve alemleri yaratan, yöneten otoriter güçleri, ilkeleri isimlendirmektedir. Paden'e göre mit, tarafsız, matematiksel bir nesnellik ortamı değil, kişinin yaşamını yaratan, sürdüren ve yeniden meydana getiren nihai güçleri adlandıran kesin bir sesi ifade etmektedir. Başka bir deyişle mit sırasıyla *yaratılış, diriliş veya Buda aydınlanması* gibi prototip olayları ve sonraki tüm dinî yaşam için standartları oluşturan öğretileri dile getiren bir sestir. Paden, bu temel mitsel gerçekliklerin tarih öncesi, tarihsel veya göksel olarak algılanabileceğini ancak her zaman ebedî ve ezelî örnek niteliğinde bir doğaya sahip olduğunu söylemektedir. Bu nedenle ona göre dinî mitlerin gücü en iyi, eski Yunan Tanrılarıyla ilgili çocuk hikayelerinde değil, yaşayan dinlerin güncel kutsal metinlerinde ve Tanrı anlayışlarında gösterilmektedir. Daha somut ifadeyle Paden'e göre kutsal kitap kültürlerinde kutsal yazı mittir ve Tanrı mükemmel bir mitsel kelimedir.³⁸⁶

Paden'e göre mit sadece hikayeler ve örnek modeller anlatmakla kalmayıp aynı zamanda “dinin sunduğu yaşamı” kendi imgesinde meydana getirmekte ve dönüştürmektedir. Örneğin Tanrılara olan inanç, söz konusu mitlerin yaşayan parçalarıdır. Onun düşüncesinde mit bu inanç olmadan da günlük yaşamı deneyimlemenin farklı bir yolunu yaratmaktadır. Bu perspektifte Paden'e göre mit, sadece Hristiyanlığa değil tüm dinlere uygulanabilir bir kategoridir. Ona göre akademik dilin aksine, tüm dinsel diller aynı zamanda mitseldir. Paden, din dilinin iki seviyesi olduğunu ifade etmektedir; ona göre bu seviyelerden ilki bizzat mitin kendi sesi, ikincisi ise mitsel sesin vurguladığı doktrin, yorum, dinî hukuk ve teolojinin açıklamalarıdır. Paden'e göre bu iki seviye sırasıyla bazen “birinci derece” bazen “ikinci derece” din dili olarak da ifade edilmektedir. Ona göre birincisi, işaret ettiği dinî gerçekleri somutlaştırıp kutsal metinlerin ve sözlü eşdeğerlerinin dili olarak görülmekteyken ikincisi ise birinci dil seviyesine esas alarak mittin türemiş olan formları içermektedir.³⁸⁷

3.4.3.3.2. Âlemi Oluşturan Unsurlar Olarak Ritüel

Dinin ibadet ve uygulamalarını içeren en önemli fenomenleri ritüel başlığı altında toplanmaktadır. Bu bağlamda Paden'e göre mit, dinin inşa ettiği alem temellerini söz ve imge açısından açık bir şekilde ifade ederken, ritüeller ise söz konusu bu alem

³⁸⁶ William Paden, *Religious Worlds*, 73.

³⁸⁷ William Paden, *Religious Worlds*, 74-75.

temellerini “performans açısından adeta dramatize” etmektedir. Ona göre hem mit hem de ritüel kavramı, birbirlerini tamamlayıcı bir şekilde dinî anlamada eşit derecede önem arz etmektedir. Esasen Roma kültürüne ait Latince bir terim olan *religio*³⁸⁸ kavramının ritüel gözleme çok yakın bir anlam ifade etmekte olduğunu dile getiren Paden’e göre alemler, yalnızca temsiller yoluyla değil, aynı zamanda eylemler yoluyla da oluşturulmaktadır. Bu açıdan ona göre dinî bir sistem aynı anda bir mitsel dil sistemi ve bir ayinler sistemidir. Paden’in düşüncesine göre din her iki kategori açısından da yorumlanabilecek zenginliktedir. Zira insanlar söyledikleriyle ve yaptıklarıyla değerlendirilebilmektedir. Böylece ona göre zaman, mitin bir bileşeni olduğu kadar “ritüel gözlem yapısı” olarak da düşünülmektedir.³⁸⁹

Paden’e göre insanın zamanda nasıl yaşadığı, dünyada nasıl yaşadığıyla eşdeğerdir. Batılıların genellikle ritüel kavramını küçümsediklerini ifade eden Paden, bunun çeşitli önyargılar neticesinde meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre rasyonalist bir perspektiften bakıldığında ritüel, tıpkı mit gibi arkaik ve akıl dışı görünmektedir. Paden’in bakış açısına göre ritüel, bir boyutuyla sihirli güçlerin batıl bir şekilde manipüle edilmesi, arzu edilen bir durumu sağlama veya bazı kötülükleri önleme girişimi olarak da görülmektedir. Sosyo-kültürel kullanımlar açısından bakıldığında ritüel, genellikle cemiyetin işleyişinde “mekanik ve kontrollü bir şey” anlamına gelmekte ve bireyden beklenen “öngörülen kurallarla işaretlenmiş davranış biçimi” olarak tanımlanmaktadır. Böylece Paden, mitte olduğu gibi, birçok yorumcunun, ritüelin etnik merkezli imgelerinin ötesine geçerek, onun benzersiz yapısını, işlevini ve dilini daha derinden anlama ihtiyacı duyduğunu ifade etmektedir.³⁹⁰

Son olarak Paden’e göre genel anlamda ritüel, bir başka boyutuyla “dağınık, ifade edilmemiş veya dünyevi olana odaklı ifadeleri ve kutsallıkları kazandırmak için eylem ve zamanın kasıtlı olarak bizzat dindarı tarafından alemi inşa etmek üzere yapılandırılmasıdır.” Bir başka deyişle ona göre ritüel, bilinçli olarak yaratılmış kutsal eylemlere ve zamanlara işaret etmektedir. Herhangi bir insani davranış gibi, ritüelin de mekanik bir eyleme dönüşebileceğini söyleyen Paden’e göre ritüel doğası gereği belirli bir amaca yönelik “somut dini teşhir eylemidir.”³⁹¹ Bu boyutuyla ele alındığında ritüel

³⁸⁸ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: Mentor Books, 1964), 23.

³⁸⁹ William Paden, *Religious Worlds*, 93.

³⁹⁰ William Paden, *Religious Worlds*, 94.

³⁹¹ William Paden, *Religious Worlds*, 95.

zaman, tamamen özel bir amaca ayrılmış zamandır. Söz gelişi herhangi bir toplumdaki çay sunma töreni, Kutsal ile yakınlaşma, bayram günleri gibi özel zamanlar tamamen kendi amacını ve önemini gerçekleştirmeye adanmış özgün ritüel zamanlardır. Paden, ritüel zamanın, insanın yoğun bir şekilde veya dağınık zihinle yerine getirdiği ritüellerin arasındaki farkın örneği olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ritüel, ait olduğu alemlerini bu ayrımın gücü üzerine inşa etmektedir. Son tahlilde Paden'e göre ritüeller esnasında odak dışı olan şeyler odak noktasına getirilirken örtülü olan açığa çıkarılabileceğinden alemi inşa edici tüm ritüeller, temel etkinliğini bu tür bölünmemiş, yoğun konsantrasyon sayesinde dikkat dağınıklığı ve müdahaleyi paranteze alarak kazanılabilmektedir.³⁹²

3.4.3.3.3. Âlemi Oluşturan Unsur Tanrı

Paden'in metodolojik yaklaşımında alemi inşa eden bir sistem olarak dinin yapı taşları arasında aynı zamanda tanrı fikri de bulunmaktadır. Paden'e göre kavram olarak tanrı veya tanrılar, dinî hayatı ele alırken merkezi, kaçınılmaz bir konu olmakla birlikte Batılı, teistik öncüller tarafından yönetilmeyen fenomenolojik analiz gerektirmektedir. Ona göre tanrılar bazı açılardan mitin yönleri olsalar da kendi başlarına özel bir ilgiyi hak edecek kadar önemli dinî yapısal fenomenlerdir. Paden, tanrıları ayrı, doğaüstü varlıklar olarak içsel nitelikleri açısından değil, bir tür dinî dil ve davranış örnekleri olarak inceleyeceğini ifade etmektedir. Ona göre tanrılar sadece isimler ve temsiller, edebi, sanatsal veya felsefi imgeler değil, aynı zamanda insanların "öteki" ile (ahiret ve metafizik varlıklarla) ilişki kurduğu temel noktalardır. Paden, tanrı kategorisini genel olarak insanların dini olarak meşgul olduğu herhangi bir üstün varlık anlamında kullandığını ifade etmektedir. Ona göre geçmişte, şimdi veya gelecekte yaşayan, görünen veya görünmeyen herhangi bir varlık, bir tanrı olarak işlev görebilmektedir.³⁹³

Paden'e göre mit ve ritüel gibi, tanrı da herhangi bir içeriğe sahip olabilen inşa edici dinî bir formdur. Ona göre tanrının vasfı şeytani veya iyi huylu, erkek veya kadın, sınırlı veya sınırsız güç şeklinde dikotomik (birbirleriyle örtüşebilen) veya diyalektik (çatışmacı) bir formda olabilmektedir. Bu bağlamda Paden'in düşüncesine göre tanrı, bu dünyaya ait bazı güçleri söz gelişi intikam, krallık, aşk, ata, şans, bölge, bilgelik, doğurganlık, bilinç veya bizzat varlığın kendisindeki güçleri sembolize edip temsil

³⁹² William Paden, *Religious Worlds*, 96.

³⁹³ William Paden, *Religious Worlds*, 121-122.

edebilmektedir. Böylece Paden'e göre bir tanrıya belirli bir karakter, kişilik ve biyografi atfedilebilmekte ya da sadece iyi şans ve sığırların korunması gibi "özel bir gücün" veya "özgün bir işlevin temsilcisi olma" gibi sorumluluklar da yüklenebilmektedir. Ona göre tek bir tanrıya sahip (monoteist) bir gelenekte bile, bu efsanevi Yüce Varlığa işaret eden ilahi güç imgeleri oldukça çeşitli olabilmektedir.

Burada İtalyan Dinler Tarihçisi, Raffael Pettazzoni (ö. 1959) 'nin monoteist din anlayışına değinmemiz yerinde olacaktır. Pettazzoni, yaratıcının yaratma fiilinin sonsuz bir gücü gerektirmesinden dolayı O'nun sınırsız bir kudrete sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ona göre aynı zamanda alemin düzeni için de yaratıcı her şeye kadir olmalıdır.³⁹⁴

Pettazzoni, monoteizmi sadece "tek tanrı inancı" olarak görmeyi yetersiz bulmaktadır. Ona göre monoteizm, "tek bir tanrıya inancın yanında diğer ilahları da reddetmek" demektir. Pettazzoni, tek tanrı inancının hem sübjektif hem de objektif yönü olduğunu vurgulamaktadır. Sübjektif açıdan tanrı, politeist dinlerde iman edilen en *Yüce Varlık* olurken objektif açıdan ise kendisine benzeyen ya da kendisiyle eş değer olan hiçbir varlığın olduğuna izin vermeyen bir tanrı haline bürünmektedir.³⁹⁵

Pettazzoni, ilkel monoteistlerin savunduğu tek tanrı fikrinin dinin ilk şekli olabileceğinin pek mümkün olmadığını dile getirmektedir. Zira ona göre ilkel monoteizmin savunduğu Yüce Varlık ile Ahura Mazda, Yahve, Allah veya Baba Tanrı inancı tek ilah fikri dışında herhangi bir ortaklığa sahip değildir.³⁹⁶

Son tahlilde monoteist dinlerin teolojik açıdan aynı Tanrı'ya atıfta bulunduğunu ileri süren Paden'e göre fenomenolojik açıdan ise bu dinler, Kitab-ı Mukaddes geleneğinin özgün imgelerle anlattığı tanrı tasavvuru bakımından farklı özellikler taşımaktadır.³⁹⁷

3.5. Stewart Elliott Guthrie: Antropomorfik Âlem Teorisi

Bu bölümde antropolog Stewart Eliott'un hayatına ve çalışmalarına değindikten sonra *antropomorfik alem teorisini* ele aldık.

³⁹⁴ Mustafa Alıcı, *Evrimsel Monoteizm Devrimci Politeizm*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 367.

³⁹⁵ Alıcı, *Evrimsel Monoteizm*, 371.

³⁹⁶ Alıcı, *Evrimsel Monoteizm*, 370.

³⁹⁷ William Paden, *Religious Worlds*, 122.

3.5.1. Stewart Elliott Guthrie Hayatı ve Çalışmaları

Stewart Elliott Guthrie, Yale Üniversitesi'nde yükseköğrenimini tamamlamış, Fordham Üniversitesi'nden emekli olmuş aynı üniversitede Antropoloji bölümünde Fahri Profesör unvanı almıştır. Çalışma alanları din teorisi, antropomorfizm, animizm, Japonya, algı ve biliş olan³⁹⁸ Guthrie'nin ilk kitabı *A Japanese New Religion (Michigan 1988)* (Bir Japon Yeni Dini), bir Japon dağ mezrasındaki saha çalışmasına dayanmaktadır.³⁹⁹

Anthropology and Anthropomorphism in Religion (Dinde Antropoloji ve Antropomorfizm), *Gambling on Gods: Religion as Anthropomorphism and Animism* (Tanrılar Üzerine Kumar: Antropomorfizm ve Animizm Olarak Din), *Opportunity, Challenge and a Definition of Religion* (Fırsat, Meydan Okuma ve Dinin Tanımı), *Folk Religion in a Rural Japanese Hamlet: A Fieldwork Perspective* (Kırsal Bir Japon Mezrasında Halk Dini: Bir Saha Çalışması Perspektifi) gibi yayımlanan birçok makalesi bulunmaktadır.⁴⁰⁰

3.5.1.1. Stewart Elliott Guthrie'ye Göre Antropomorfik Din

Stewart Guthrie, “antropomorfizmi” en yalın şekilde “insani olmayan varlıkların veya olayların tıpkı esen rüzgârda oluşan uğultuyu insan sesi olarak algılamak gibi durumlarda olayın insani özellikler olarak değerlendirmesi” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁰¹ Bu bağlamda dinin insana özgü ve insani kökten harekete geçiren bir kapasiteye bağlı olduğunu ifade eden Guthrie⁴⁰², dinin bilişsel ve evrimsel yönleri üzerine onun en iyi sistematize edilmiş antropomorfizm yani insani özelliklerin insan dışı varlıklara atfedilerek anlaşılabileceğini savunmuş ve bu bağlamda ilk olarak *A Cognitive Theory of Religion (Bilişsel Bir Din Teorisi)* (Current Anthropology 1980) isimli makalesini yazmıştır. Sonrasında kaleme aldığı *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (Oxford 1993) (Bulutlardaki Yüzler: Dinin Yeni Bir Teorisi) kitabı

³⁹⁸ https://www.fordham.edu/info/23220/emeritusemerita_faculty/5060/stewart_e_guthrie (27.05.2022).

³⁹⁹ “Stewart Guthrie” (Erişim Tarihi 27.05.2022).

<https://www.religiousstudiesproject.com/persons/stewart-guthrie/>

⁴⁰⁰ https://www.fordham.edu/info/23220/emeritusemerita_faculty/5060/stewart_e_guthrie (27.05.2022).

⁴⁰¹ Anthropomorphism (Erişim Tarihi 27.05.2022).

<https://www.britannica.com/topic/anthropomorphism>

⁴⁰² Stewart Guthrie, “Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Behavior”, *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, (New York: Continuum, 2002), 53.

bu makalenin bilişsel din biliminde yaygın olarak benimsenen temel argümanlarını genişletmiştir.⁴⁰³

Guthrie dini, insanlarla sınırlayan şeyin, insanın kendisinin tanrılar tarafından kurtararak ölümden sonra rahat bir varoluş hayali ile yaşamak gibi duygusal bir yaklaşım (hüsnü kuruntu) olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda sadece insanlar öleceğini bildiği ve sadece insanlar daha iyi şeyler hayal edebildiği için yalnızca insanların dinleri vardır. Ona göre söz konusu güzel düşünce, bazı gerçeklere sahip olsa da yetersizdir. Nitekim birçok dinî fikir, şeytanlar, öfkeli tanrılar veya korkunç ölüm sonrası yaşamlarla birlikte insanın arzu etmeyeceği bir dünya sunmaktadır. Bu bağlamda Yunan mitolojisi ve kültü uzmanı Walter Burkert (ö. 2015) birçok dinin korkutucu olduğuna dikkat çekerek, “*dini iletmek korkuyu iletmektir*” demektedir.⁴⁰⁴

Antropolojik din teorilerinin üç gruba ayrılabilceğini ifade eden Guthrie, yukarıda bahsi geçen *duygusal yaklaşımı* (hüsnü kuruntu) bu gruba dahil etmektedir. Bu yaklaşıma göre dinî ritüeller, bireylerin duygusal yaşamları üzerindeki güven verici etkisiyle en iyi şekilde açıklanabilmektedir. İkinci olarak *sosyal dayanışma teorisine* göre ise toplum bir tür organizma olarak anlaşılabilir ve dinî ritüel gibi özellikler, organizmanın yaşayabilir olmasına katkılarıyla en iyi şekilde açıklanmaktadır. Üçüncü ve son teori olan *entelektüalist* ya da *bilişselci* teorilere göre ise bu tür ritüel en iyi şekilde genel olarak dünyayı kontrol etme ya da etkileme girişimi olarak görülmekte ve belirli bir dünya anlayışına dayanmaktadır. Guthrie’ye göre bu üç grup mutlaka birbirini dışlayan teoriler değildir. Çeşitli şekillerde birleştirilebilir. Her grup, son bilişsel bilimden alınan materyallerle aydınlatılmaktadır.⁴⁰⁵

3.5.1.2. Stewart Elliott Guthrie’nin Antropomorfik Açıdan Kutsal Âlem İlişkisi

Yunanlardan başlayarak birçok yazar tarafından antropomorfizmin dinde yaygın hatta evrensel olduğu⁴⁰⁶ düşünülmesine rağmen Guthrie, bunun merkezi olduğunu ve temelde yer aldığını savunmaktadır. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*

⁴⁰³ “Stewart Guthrie”

⁴⁰⁴ Stewart Guthrie, “Animal Animism”, 53.

⁴⁰⁵ Stewart E. Guthrie, “Anthropology and Anthropomorphism in Religion, A Brief History”, *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, ed. Whitehouse, Laidlaw, (Durham: Carolina Academic Press 2007), 38.

⁴⁰⁶ Stewart Elliott Guthrie, *Faces in the Clouds A New Theory of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1993), 3-4.

isimli kitabında dinin dünyayı insan gibi gördüğünü ifade etmektedir.⁴⁰⁷ Dinî antropomorfizm, söz konusu yazarlara göre insanlığı tanrılara atfetmekten ibaret olsa da kendi düşüncesi bunun tam tersi “*tanrıların insanlığı dünyaya atfetmekten ibaret*” olduğudur. Guthrie fenomenlerin, insanın algıladığı ya da içinde yaşadığı ve onu çevreleyen alemin tezahürleri olduğunu dile getirmektedir. Ona göre potansiyel olarak doğru ve önemli kabul edilen bu fenomenler hatta dünya, başlangıçta “insana daima muğlak” göründükleri için ilk olarak “insan tarafından yorumlanmaya” muhtaç olduklarını ifade etmektedir.⁴⁰⁸

Kutsal-alem ilişkisi bağlamında Guthrie, dinin dünyayı insana benzettiğini ileri sürerek bu görüşünü üç boyutuyla ifade etmektedir:

1. *Etnografik* açıdan ele alındığında; bu değişen derecelerde, tanrılardan, ruhlardan, iblislerden, kardan adamlara kadar insan benzeri varlıkların sürekliliğini makul bulduğumuzu göstermektedir. İnsanların deprem, sel, kaza gibi rastgele meydana gelen olaylardan ateşin öfkelenişini, fırtınanın intikam aldığını düşünerek farklı mesajlar çıkardığımızı ve bu insan olmayan varlıklara insani özellikler atfetme eğilimimizin derinlere yerleşmiş algısal stratejiden kaynaklandığını bunun tamamen içsel olduğunu dile getirmektedir.

2. İkinci ve aynı zamanda merkezi yön ise *analitik* yöndür. Burada Guthrie, bu tür mesajların ve rakamların neden makul olduğunu göstermektedir. Ona göre iç içe geçmiş birtakım sebeplerden ötürü söz konusu mesajlar ve rakamlar makuldür: Dünyamız belirsizdir ve sürekli olarak gelişim göstermemiştir. Bu nedenle ihtiyacımız olan ilk şey en önemli olasılıklar üzerine -ki o bu olasılıkları insana benzetmektedir- dünyayı yorumlamaktır.

3. Anlatımın üçüncü yönü ise Guthrie’ye göre diğer kaynakların yanı sıra bilişsel bilimin de bu iddialar için kanıtlar sunuyor olmasıdır.⁴⁰⁹

Bu bağlamda Guthrie, kendi görüşünün dine, insan benzeri varlıkların merkezi olduğu belirli bir dünya görüşü atfettiğini dile getirmektedir. Ona göre bu varlıklar,

⁴⁰⁷ Faces in the Clouds: A New Theory of Religion (Erişim Tarihi 27.05.2022).

<https://philpapers.org/rec/ELLFIT-4>

⁴⁰⁸ Guthrie, *Faces in The Clouds*, 3.

⁴⁰⁹ Guthrie, *Faces in The Clouds*, 4.

başlangıçta bilinçsiz ama makul hipotezler olarak, mevcut insan modellerinden ve insanlar için ortaya çıkmaktadır.⁴¹⁰

Burada Guthrie, stratejisinin en önemli olasılığa bahse girmek olduğu ve dinî inancın böyle bir bahsi oluşturduğuna dair iddialarının Pascal'ın Tanrı ile ilgili argümanını hatırlattığını ifade etmektedir. Tanrı'nın var olup olmadığı konusundaki sürekli belirsizlik karşısında Pascal, insanın O'nun var olduğuna inanmaya çalışması gerektiğini söylemektedir. Ona göre eğer insan buna inanırsa ve haklıysa sonsuz mükâfat alabilir. Fakat inancın neticesinde insan yanıldığını görürse çok az kaybedecektir. Guthrie de aynı şekilde "Tanrı'nın var olması olası görünmese bile, yine de kişinin Tanrı'nın var olduğuna inanması gerektiğini çünkü olası ödülün olası bir kayıptan çok daha büyük olacağını" ifade etmektedir. Böylece Pascal da oyun teorisini teizme uygulamıştır.⁴¹¹ Bu bağlamda onun stratejisi, alemdeki muğlaklıkları, en yakın ihtimallere göre kıyaslayıp yorumlayabilme yetisi kazandırmaktadır.

Guthrie, Pascal'ın stratejisinin insanı Tanrı'ya inanmaya ikna etse de etmese de antropomorfizmi açıkladığını ifade etmektedir. Aynı zamanda ona göre bu strateji, *hayatın cansız şeylere ve olaylara atfedilmesi* olan animizmi de açıklamaktadır. Bu düşüncesini;

Canlandırıyoruz ve antropomorfize ediyoruz. Çünkü bir şeyi canlı veya insansı olarak gördüğümüzde önlem alabiliyoruz. Canlı olarak görürsek, örneğin onu takip edebilir veya ondan kaçabiliriz. Bunu insani olarak görürsek, sosyal bir ilişki kurmaya çalışabiliriz. Canlı veya insani olmadığı ortaya çıkarsa, genellikle öyle olduğunu düşünerek çok az şey kaybederiz,

şeklinde ifade etmektedir. Dolayısıyla bu uygulama, sık görülen küçük başarısızlıklarda maliyetinden çok, ara sıra büyük başarıya yol açmakta kısacası, animizm ve antropomorfizm, *"üzgün olmaktan daha güvenli"* ilkesinden kaynaklanmaktadır.⁴¹²

Dinler genellikle açıklamalar sunmakta ve bu açıklama önermeye dayalı olduğu sürece dil ve semboller gerektirmektedir. Ancak kognitif (bilişsel) din biliminin kurucusu sayılan E. Thomas Lawson ve din ve antropoloji profesörü olan Robert N.

⁴¹⁰ Guthrie, *Faces in The Clouds*, 4.

⁴¹¹ Guthrie, *Faces in The Clouds*, 4.

⁴¹² Guthrie, *Faces in The Clouds*, 5.

McCauley'in 1990 yılında yazdıkları *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (Dini Yeniden Düşünmek: Biliş ve Kültürü Birbirine Bağlamak) isimli eserlerinde öne sürdükleri gibi açıklama, yorumla yakından ilişkili, iç içedir ve ondan ayırt edilmesi zordur.⁴¹³ Ona göre sadece insan değil tüm varlıklar kendi benzerlerine ihtiyaç duyan ve onu benimseyen yapıya sahiptir. Dinin de bunlardan biri olduğunu ifade eden Guthrie dinin, alemi insan doğasıyla eş değer algılamaya yatkın olduğunu ifade etmektedir. Bunun neticesinde Guthrie, dünyanın önemli ölçüde insana benzer olduğunu varsaymaktadır. Ona göre genel olarak dünyanın doğasına, diğer insanların doğasıyla aynı şekilde erişilebilir. Bunlar iç gözlem, gözlem ve doğrudan iletişim yoludur.

Netice olarak Guthrie, kutsal bir alanı antropomorfik perspektifiyle şekillendiren dinî düşüncelerin alemi tutarlı hale getirdiğini dile getirmektedir. Böylece o, insanın kendine benzer modelleri benimseyerek ve adaptasyon sürecine girerek içinde yaşadığı alemi, seküler fenomenleri kutsala bağlı olarak yorumlamak niyetinde olduğunu ve böylece etrafını çevreleyen özgün dünyasını bilişsel açıdan mükemmel bir şekilde anlamlandırabildiğini belirtmektedir.

3.6. Postmodern Çağda Teolojik Fenomenoloji Yaklaşımıyla Kutsal Mekân: Peter Rutherford McKenzie

Bu bölümde Peter McKenzie'nin *The Christians: Their Practices and Beliefs* (Hristiyanlar: Pratikleri ve İnançları) isimli eseri çerçevesinde kutsal mekân anlayışını ele alacağız. Bu eser bağlamında önce Hristiyan fenomenler alemine sonrasında ise kutsal mekân teorisine değineceğiz.

3.6.1. Peter Rutherford McKenzie Hayatı ve Çalışmaları

İngiltere'de bulunan Leicester Üniversitesi Din Bilimleri Bölümü eski başkanı olan Peter Rutherford McKenzie, Fenomenoloji, Dinler Tarihi ve Batı Afrika Dinleri üzerine kapsamlı çalışmalar yapmıştır.⁴¹⁴

McKenzie, 1953 yılında *The Invisibility of the Church for Luther and Calvin* (Luther ve Calvin için Kilisenin Görünmezliği), 1954 yılında *What Shall We Do?: Five*

⁴¹³ Stewart Guthrie, "Animal Animism", 5.

⁴¹⁴ "Hail Orisha!" (Erişim Tarihi 07.06.2022).

<https://archive.org/details/hailorishaphenom0000mcke/page/n1/mode/2up>

Studies on the Fundamentals of Christian Ethics (Ne Yapmalıyız?:Hristiyan Etiğinin Temelleri Üzerine Beş Araştırma), 1976 yılında *Inter-religious Encounters in West Africa: Samuel Ajayi Crowther's Attitude to African Traditional Religion and Islam* (Batı Afrika'da Dinler Arası Karşılaşmalar: Samuel Ajayi Crowther'ın Afrika Geleneksel Dini ve İslamına Karşı Tutumu), 1988 yılında *The Christians: Their Practices and Beliefs* (Hristiyanlar: Pratikleri ve İnançları), 1997 yılında ise *Hail Orisha! : A Phenomenology of a West African Religion in the Mid-Nineteenth Century* (Orisha'ya Selam Olsun! : On Dokuzuncu Yüzyılın Ortalarında Bir Batı Afrika Dininin Fenomenolojisi) isimli eserlerini kaleme almıştır.

3.6.2. Peter Rutherford McKenzie: Teolojik Fenomenoloji Yaklaşımıyla Kutsal Mekân

3.6.2.1. Hristiyan Fenomenler Âlemi

Peter McKenzie, *The Christians: Their Practices and Beliefs* adlı eserinde Hristiyanlığı ilk kez ayrıntılı fenomenolojik bir formda dinler tarihi, teoloji, sosyoloji ve din psikolojisinin sağladığı materyaller ile doğrudan kendi gözlemlerini de kullanarak ele aldığını ifade etmektedir.⁴¹⁵

Peter McKenzie, Hristiyanların tüm duyu algılarının ötesinde görünmez olanla ilgilendiklerini ve duyuşal formlar içinde onlar aracılığıyla Tanrı ile iletişim kurduklarını dile getirmektedir. Ona göre Hristiyanların dinî yaşamları, bedenleri, bakışları, sözleri, jest ve mimikleri aracılığıyla en somut haliyle ifade edilmektedir. McKenzie'ye göre onların manevi kavramları bile duyular vasıtasıyla izlenimlerden türetilmektedir. Hristiyanların, Tanrı'nın varlığını çocuk, su, vaftiz, ekmek ve şarap gibi Hristiyan fenomenlerinde bulabileceklerini ifade eden McKenzie, her şeyin hiyerofaniye yani kutsalın tezahürüne dönüşebileceğini dile getirmektedir. Dahası McKenzie, tipolojik olarak Hristiyanlığın genellikle “bir doğa dini değil”, kutsalın tarihe müdahale ettiği tipoloji olan “tarih dini” olarak kabul edildiğini ancak bunun doğru olmadığını, Hristiyanlığın tarih ve gidişatla ilgilendiği kadar doğayla da ilgili olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda McKenzie, Hristiyanlar da dahil olmak üzere

⁴¹⁵ Peter Rutherford Peter McKenzie, *The Chiristians: Their Practices and Beliefs*, (London: Abingdon Press, 1988), 1.

birçok kişinin “kutsalın tezahürü” olarak gördüğü, doğadan, dünyadan alınan ve kutsallık atfedilen objeleri ele almaktadır.⁴¹⁶

McKenzie burada aslında Söderblom’un işaret ettiği kutsalın tezahür ettiği alanları ifade etmektedir.

3.6.2.1.1. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Taş

Peter McKenzie’ye göre kutsallık anlamında dikkate alınması gereken ilk doğal nesne *taştır*. McKenzie, taşın Tanrı’nın sonsuz olduğuna dair tanıklık sunduğunu ifade etmektedir. Yahudilik ve Batı Sami dinlerinden gelen kutsal taş kültünü Hristiyan din mensuplarının da kolaylıkla benimsediğini ifade eden McKenzie, Hristiyanların kutsal taşı Tanrı’nın kutsiyetinin tezahür ettiği bir metafor olarak her yerde kullandıklarını dile getirmektedir.⁴¹⁷ Bununla beraber Yahudilikte geçmişte kurban kesimi için kullanılan bir sunak olduğu düşünülen ve dünya yaratılışının da bu kayadan başladığı inancından dolayı “başlangıç kayası” olarak adlandırılan, Müslümanlar tarafından Hz. Muhammed’in miraca yükselirken üzerine en son bastığı yer olarak kabul edilen kutsal muallak taşı, Hristiyanlar tarafından da Mesih’in dünyaya indiğinde insanlara bu kaya üzerinden tebliğ yapacağına inanılmaktadır.

3.6.2.1.2. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Dağ

McKenzie, taş gibi *dağın* da Hristiyanlar için özel bir önemi olduğunu ve kutsal metinlerde birçok ilahi güç merkezi olan bir Dağ Tanrısı bulunduğunu dile getirmekte pasajlardan örnekler vermektedir:

*“Rab’bin görkemi Sina Dağı’nın üzerine indi. Bulut dağı altı gün örttü. Yedinci gün Rab bulutun içinden Musa’ya seslendi”*⁴¹⁸ ve *“Yer sarsıldı, Göklerden yağmur boşandı Tanrı’nın önünde, Sina Dağı sarsıldı Tanrı’nın, İsrail’in Tanrısı’nın önünde.”*⁴¹⁹ pasajıyla Sina Dağı’nı, *“Böylece Balam’ı çöle bakan Peor Dağı’nın tepesine götürdü”*⁴²⁰, *“Çünkü Peor olayında ve bunun sonucunda ölümcül hastalık çıktığı gün öldürülen kız kardeşleri Midyanlı önderin kızı Kozbi olayında kurdukları tuzaklarla sizi aldatarak düşmanca*

⁴¹⁶ McKenzie, *The Chiristians*, 16.

⁴¹⁷ McKenzie, *The Chiristians*, 16.

⁴¹⁸ Eski Ahit, Mısır’dan Çıkış 24:16.

⁴¹⁹ Eski Ahit, Mezmurlar 68:8.

⁴²⁰ Eski Ahit, Çölde Sayım 23:28.

*davrandılar*⁴²¹, “Bu kadınlar Balam’ın verdiği öğüde uyarak Peor olayında İsraililer’in Rab’be ihanet etmesine neden oldular. Bu yüzden Rab’bin topluluğu arasında ölümcül hastalık başgösterdi”⁴²² ve “Peor’un günahı bize yetmedi mi? Rab’bin topluluğu onun yüzünden felakete uğradı. Bugüne dek kendimizi bu gınahtan temizleyebilmiş değiliz”⁴²³ pasajlarıyla Peor Dağı’nı ve “Kral Og, Hermon Dağı, Salka, Geşurlular’la Maakahlar’ın sınırına kadar bütün Başan’ı ve Heşbon Kralı Sihon’un sınırına kadar uzanan Gilat’ın yarısını yönetiyordu”⁴²⁴ ve “Gevallılar’ın toprakları; Hermon Dağı eteğindeki Baal-Gat’tan Levo-Hamat’a kadar doğu yönündeki bütün Lübnan toprakları”⁴²⁵

pasajlarıyla da Hermon Dağı’nı örnek olarak göstermektedir. Bununla birlikte McKenzie, İlyas peygamber, San Benedict ve San Francis dahil olmak üzere azizler ve mistiklerin dağı dua ve tefekkür yeri olarak tercih ettiklerini ifade etmektedir.⁴²⁶

3.6.2.1.3. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Yeryüzü

Peter McKenzie, yeryüzünün de en eski zamanlardan beri saygı gördüğünü ve kutsal fenomenlerden olduğunu dile getirmektedir. O, yeryüzünü doğurganlığa ve ölümlerle yakın bağlantıya güçlü bir vurgu yapan *ana tanrıça* ya da *toprak ana (terra mater)*⁴²⁷ olarak nitelendirmektedir. Zira Eyüp peygamber, bütün çocuklarını ve mallarını kaybettiğini duyduğunda yeryüzüne secde etmiştir.⁴²⁸ Bu konuya ise “*Bunun üzerine Eyüp kalktı, kaftanını yırtıp saçını sakalını kesti, yere kapanıp tapındı*”⁴²⁹ şeklinde kutsal kitapta yer verilmiştir.

3.6.2.1.4. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Su

Peter McKenzie, bir diğer kutsal fenomenin su olduğunu ifade etmektedir. Ona göre suyun kutsallığı da evrensel dinî inancın bir parçasıdır ve bunda Hristiyanlar da pay sahibidir. Kutsal kaynakların ve nehirlerin hayat, bereket, şifa ve benzeri güzellikler getirdiğini ifade eden McKenzie, kutsal kitapta Fırat Nehri’nin kutsal sayıldığından söz

⁴²¹ Eski Ahit, Çölde Sayım 25:18.

⁴²² Eski Ahit, Çölde Sayım 31:16.

⁴²³ Eski Ahit, Yeşu 22:17.

⁴²⁴ Eski Ahit, Yeşu 12:5.

⁴²⁵ Eski Ahit, Yeşu 13:5.

⁴²⁶ McKenzie, *The Chiristians*, 16.

⁴²⁷ Terra Mater ya da diğer adıyla Tellus, Roma mitolojisinde Tanrıların yaratıcısı olarak kabul edilmektedir.

⁴²⁸ McKenzie, *The Chiristians*, 16.

⁴²⁹ Eski Ahit, Eyüp 1:20.

etmektedir. Kutsal kitapta, şu pasajlarda Fırat Nehri'nin yanında başka akarsulardan da bahsedildiğini dile getirmektedir:

*Rab Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu. Rab Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. İlk ırmağın adı Pişon'dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar. Orada iyi altın, reçine ve oniks bulunur. İkinci ırmağın adı Gihon'dur, Kûş sınırları boyunca akar. Üçüncü ırmağın adı Dicle'dir, Asur'un doğusundan akar. Dördüncü ırmak ise Fırat'tır.*⁴³⁰

McKenzie, "Ses, elinde borazan olan altıncı meleğe, "Büyük Fırat Irmağı'nın yanında bağlı duran dört meleği çöz" dedi"⁴³¹ pasajında Fırat Nehri'nin yanında dört meleğin bulunduğu kıyamet metinlerinden apokaliptik literatürde (Apocalypse) anlaşıldığını dile getirmektedir. Aynı zamanda "O gün Rab, Avram'la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: "Mısır Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları – Ken, Keniz, Kadmon, Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını – senin soyuna vereceğim" pasajıyla Kutsal Toprakların kuzey sınırı olarak görülen Fırat Nehri bu bağlamda da kutsiyet barındırmaktadır. McKenzie suyun İsa'nın vaftizi⁴³² ile Hristiyan kurtuluş coğrafyasında merkezi bir yer edindiğini ifade etmektedir.⁴³³

İlkel dönemlerden günümüze kadar birçok toplumda kutsal ile temas etmeden kutsala yakınlaşmadan önce çeşitli ritüeller, temizlenme ayinleri, törenler yapılmaktadır. Nitekim bu törenler yapılmazsa kutsala yakınlaşmanın günah olduğu ya da yapılan ibadet, ayin ve benzeri faaliyetlerin kabul edilmeyip yok sayılacağı inancı bulunmaktadır. Bu bağlamda bazı dinlerde abdest ya da tüm bedeni temizleme gibi ritüeller vardır. Bu noktada da su büyük önem arz etmektedir.⁴³⁴

Kutsal su birçok Hristiyan tarafından özel kaplarda tutulmaktadır. Bu nedenle Roma kilisesinin üç farklı kutsanmış suyu bulunmaktadır; "pazar günü kutsanan su", "Paskalya ve Pentakost gecelerinde kutsanan vaftiz suyu" ve "kiliseleri kutsamak için

⁴³⁰ Eski Ahit, Yaratılış 2: 7,8,10,14.

⁴³¹ Yeni Ahit, Vahiy 9:14.

⁴³² Vaftiz, Hristiyan sakramentlerindendir. Tüm Hristiyan mezhepleri tarafından kabul edilmektedir. Hristiyanlığa giriş ritüelidir. Yeni doğan bebek suyla asli günahı, kirli geçmişinden temizlenerek kutsal hayat tarzına kavuşmaktadır.

⁴³³ McKenzie, *The Chiristians*, 16.

⁴³⁴ Baki Adam, "Kutsal ve Kutsal Olmayan", *Din Bilimleri II*, ed. Baki Adam, (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006), 255.

kullanılan Gregoryen suyu” kutsal sayılan sulardandır. McKenzie, Hristiyanlığın ilkel mitolojisi ve kozmolojisinde de suyun yer aldığını aktarmaktadır. Zira o kutsal kitapta geçen pasajdan yola çıkarak dünyanın yaratıldığı maddenin su olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁵ Suyun aynı zamanda Yahudi-Hristiyan metinlerinde sembolik dilsel bir imge olduğunu dile getiren McKenzie, ilahi yaşam ve lütuf anlamına gelen suyun peygamberlerin “diri su pınarı” olduğunu söylemektedir.⁴³⁶ Bununla birlikte *Ürdün Nehri*, Hristiyan ilahilerinde ve vaazlarında da geçmektedir.

3.6.2.1.5. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Ateş

Peter McKenzie’ye göre bir diğer kutsal fenomen *ateştir*. Ateşin birçok dinin parçası haline geldiğini söyleyen McKenzie, onun iki yönlü bir önemi olduğunu ifade etmektedir. Zira ateş, *bir yandan* zararlı ve kötü güçleri uzaklaştırırken *öte yandan* ise ışığın ve yaşamın kaynağıdır. Ona göre aynı zamanda ateşin kökeni cennettir. Ancak insan tarafından keşfedilmiş ve onun tarafından bakılıp korunması gerekmektedir. Batı Avrupa’da Tanrı için bahar ateşi, mum ve kandillerin yakılması Hristiyanlar için ateş kültürünün devam ettiğini göstermektedir.⁴³⁷

3.6.2.1.6. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Güneş

Bir diğer kutsal fenomen ise McKenzie’ye göre *güneştir*. Ona göre güneş, tüm zamanların kültü ve dindarlığı için büyük öneme sahip dinî bir fenomendir. Ona göre güneş inançları ve kültü, Hristiyanlığın dinsel yaşamına derinden kök salmıştır. Kadim Roma Pagan dininde Panteon’un baş ilahı olan Sol Invictus (Yenilmez Güneş) Roma’nın geleneksel festivali, McKenzie’nin ifadesiyle “Hristiyanlığın kurucusu” İsa’nın doğum günü olan 25 Aralık’ta kutlanmaktadır.⁴³⁸

3.6.2.1.7. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Gökyüzü

McKenzie, Dinler Tarihi’nde *gökyüzünün* de kutsalın tezahürü olduğunu kanıtlandığını dile getirmektedir. Zira ona göre gökyüzünün genişliği, ışığın bütünlüğü hem güneş hem de gece yıldızları ile bağlantısı gibi unsurlar gökyüzünün kutsal bir fenomen olduğunu göstermektedir. Her şeyden önce göklerin Tanrı’nın ikametgahı

⁴³⁵ Eski Ahit, Yaratılış 1:2; “Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı’nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu.”

⁴³⁶ McKenzie, *The Chiristians*, 17.

⁴³⁷ McKenzie, *The Chiristians*, 16.

⁴³⁸ McKenzie, *The Chiristians*, 20-21.

olarak görülmekte olduğunu söyleyen McKenzie, Erken Yahudi düşüncesinde gökyüzünün taht, dünyanın ise Yahve'nin ayaklarının altında olduğunu ifade etmektedir. “Göklerin Krallığı” gerçekten Tanrı'nın krallığı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ona göre insanların gökyüzüne ellerini kaldırdığı her yerde evrensel bir gökyüzü kültü mevcuttur.⁴³⁹

3.6.2.1.8. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Ay

Mezopotamya gibi geçmiş geleneklerde *ay kültü*, önemli bir yere sahip olmuş, insanların sosyal hayatını etkilemiş ve toplumlara yön vermiştir.⁴⁴⁰ İnsanlar, ayın bolluk, bereket, iyilik ve sağlık gibi güzellikler, mutluluklar getireceğine inanmışlardır.⁴⁴¹ İnsanların üzerindeki etkisinin fazla olması, dünyaya yakınlığı ve şeklinin bir süreç içerisinde farklı görünümelerde olmasından dolayı aya dair dinî fenomenlerin sayısının Güneş ile ilgili olanlardan daha çok olduğu görülmektedir.⁴⁴² Bununla birlikte evreleri, renginin durumuna göre değişmesi, parlaklığı gibi özellikleri ayı diğer gök cisimlerine göre de farklı kılmaktadır.⁴⁴³

Bir diğer fenomenin ay olduğunu ifade eden McKenzie, ay kültürünün de diğer fenomenler gibi dünya çapında kabul edilen bir fenomen olduğunu ve geleneksel olarak kadınların fizyolojik hallerine dair bilgiler barındırdığını dile getirmektedir.⁴⁴⁴ McKenzie, kutsal metinde geçen “Gözlerinizi göklere kaldırıp ayı, yıldızları, güneşi - gök cisimlerini- görünce sakın aldanmayın” pasajından ötürü İbrani peygamberlerin ay kültürüne karşı çıktığını söylemektedir. Bununla birlikte ona göre Batı Sami dinlerinde ay kültü, önemli bir konumdadır. McKenzie, Erken Dönem Hristiyanlık'ın Geç Roma İmparatorluğu döneminde yaygın olan Mitraizm anlayışında ay ve güneşin kutsallığıyla yüzleştiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Bu noktada McKenzie, Erken Dönem Hristiyanlık'ta ilkbahar ekinoksu sonrasında görülen ilk dolunayın akabindeki pazar günü kutlanan Paskalya'nın da ay ile ilintili olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Hristiyanlığın

⁴³⁹ McKenzie, *The Chiristians*, 23.

⁴⁴⁰ Kübra Karaköz, “Mezopotamya’da Ay Kültü ve İnancı”, *Gorgon Dergisi*, 12, (2020): 17.

⁴⁴¹ İsmet Eşmeli, “Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar (Muğla -Yatağan Örneği)”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 17/45, (2014): 197.

⁴⁴² Fatma Ahsen Turan, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Mitik Yolculukta Tabiat Olayları”, *Milli Folklor*, 90, (2011): 51.

⁴⁴³ Kübra Karaköz, “Mezopotamya’da Ay Kültü ve İnancı”, 17.

⁴⁴⁴ McKenzie, *The Chiristians*, 21.

⁴⁴⁵ Mistik bir Roma kültü olan Mitraizmde *Sol* (Güneş) ve *Luna* (Ay) tanrı olarak görülmektedir.

sonraki dönemlerinde İsa'nın annesi Meryem'e takdis objesi olarak etrafında küçük yıldızların bulunduğu ay sembolü verilmiştir.⁴⁴⁶

3.6.2.1.9. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Yıldız

Güneş ve aydan sonra *yıldızların* da insanların üzerinde büyük etkisi olduğu bilinmektedir. Bazı insanlar herkesin bir yıldızı olduğuna ve yıldızların insanların kaderine etki ettiğine inanmaktadır. Bununla birlikte yıldızların tarım, hava durumu, yolculuk gibi sosyal hayatla ilgili bilgiler verdiğine düşünülmektedir.⁴⁴⁷

Yıldızlar geleneksel anlamda yaşayan varlıklar olarak kabul edilmiş ve yıldızların cennetin tanrısının kulakları olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte McKenzie'ye göre belirli bazı yıldızlar ve takım yıldızları da önem arz etmektedir. Gökyüzünde kemer şeklinde bulunan ve astrolojik olarak üzerinde on iki burcun yer aldığı Zodyak'ın da Roma İmparatorluğu'nun sonuna kadar farklı dinlerde hatta Batı ve Asya geleneklerinde yaygın bir öneme sahip olduğunu ifade eden McKenzie, yıldız kültürünün Greko-Romen dünyasında kadercilik duygusunu pekiştirdiğini dile getirmektedir. McKenzie, orta çağ döneminde Dante'nin yıldızlara göreceli bir etki alanı tayin ettiğini, Aziz Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) yıldızlara, insan aklı ve özgür iradesi üzerinden değil kozmos üzerinden bir derece güç verdiğini söylemektedir. Bununla birlikte McKenzie, Hristiyan sanatında sembollerin çoğunun astrolojik kökenli olduğunu örneğin bazı azizlerin yıldızlarla ayırt edildiğini eklemektedir.⁴⁴⁸

3.6.2.1.10. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Işık

McKenzie'ye göre Hristiyan alemini oluşturan bir diğer fenomen *ışıktır*. Ona göre ateş, güneş, yıldızlar ve gökyüzü fenomenlerinin hepsi ışığı ilahi olanın bir hiyerofanisi haline getirmek için birleşmektedir. Işığın aynı zamanda Gnostisizm ve Yeni-Platonizm'de çok gelişmiş ilahi olanın simgesi olduğunu ifade eden McKenzie, Yahudi kutsal kitabında “Karanlıkta yürüyen halk büyük bir ışık görecek; ölümün gölgelediği diyarda yaşayanların üzerine ışık parlayacak”⁴⁴⁹ pasajından yola çıkarak ışığın Tanrı'nın ve O'nun yardımının bir simgesi olduğunu ifade etmektedir. McKenzie,

⁴⁴⁶ McKenzie, *The Chiristians*, 21.

⁴⁴⁷ Eşmeli, “Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri”, 201-202.

⁴⁴⁸ McKenzie, *The Chiristians*, 22-23.

⁴⁴⁹ Eski Ahit, Yeşaya, 9:2.

“Dünya’nın ışığı sizsiniz...”⁴⁵⁰ pasajıyla İsa’nın da vaazında ışık sembolizmini kullandığına dikkat çekmektedir. “Yaşam O’ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı”⁴⁵¹ pasajından hareketle Mesih’in Dünya’nın ışığı olduğunu ifade eden McKenzie, Mesih’in sonsuz ve kutsal ışık olarak görüldüğünü dile getirmektedir.⁴⁵²

3.6.2.1.11. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Ağaç

McKenzie’ye göre bir diğer fenomen *ağaç*’tır. Ona göre canlı doğa, büyümenin ve çürümenin, yaşamın ve ölümün gizemini açığa çıkaran kutsalın bir heyerafonisi olarak cansız doğanın yanında durmaktadır. Ağaç kültürünün Hristiyanlığı birçok noktada etkilediğini dile getiren McKenzie, ahşap haçın söz konusu kültürün merkezi ve karakteristik sembolü haline geldiğini ifade etmektedir. Nitekim Mesih’in çarmıha gerildiği haç ağacı (*arbor crucis*), Hristiyanlık kutsal tarihinde önemli sembollerdendir. Bununla birlikte McKenzie, Buda’nın altında aydınlanma yaşadığı incir ağacının da Budizm’in yayılmasında önemli rol oynadığını dile getirmektedir.⁴⁵³

McKenzie, günümüze kadar ağaçlara Tanrılar olarak saygı duyulduğunu ağaçların özel ve kutsal kabul edildiğini dile getirmektedir. Slav Tanrısı Perun’un gök gürültüsü ve fırtına ile ilişkilendirilmesine rağmen kendini meşe ağacı olarak göstermesini örnek veren McKenzie, meşe ve dişbudak ağaçlarının Kelt ve Cermen dininde saygı gördüğünü dile getirmektedir. Bu bağlamda ağaçların kutsallığının bütün bir ormanı tapınağa dönüştüreceğini ifade eden McKenzie, Batı Afrika gibi bazı bölgelerde bu tür tapınakların olduğunu da dile getirmektedir.⁴⁵⁴

3.6.2.1.12. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Bitki

Peter McKenzie, ağaçlar gibi bitkilerin de Dinler Tarihi boyunca özellikle Hristiyanlıkta kutsal olarak görüldüğünü dile getirmiştir. Ona göre Hristiyan âlemini oluşturan bir diğer fenomen *bitkiler*dir. Meyve olarak iyileştirici özellikleri, çeşitli kötülükleri önleme güçleri ve ölümsüzlük iksiri olarak kullanılması gibi özelliklerinde dolayı değerli olup kutsal sayılmaktadır. McKenzie, Yunanların, Romalıların, Slavların ve Estonyalıların bugün bile Noel zamanı evlerinde asılı olan ökse otuna büyük önem

⁴⁵⁰ Yeni Ahit, Matta, 5:14.

⁴⁵¹ Yeni Ahit, Yuhanna, 1:4.

⁴⁵² McKenzie, *The Chiristians*, 23-24.

⁴⁵³ McKenzie, *The Chiristians*, 24-25-26.

⁴⁵⁴ McKenzie, *The Chiristians*, 24.

verdiklerini örnek olarak dile getirmektedir. McKenzie, kutsal bitkilerin gücüne olan inancın Hristiyan ayinlerde hala devam ettiğini ifade etmektedir. Nergis, kardelen gibi bazı çiçeklerin Hristiyanlık tarihinde önem gördüğünü dile getiren McKenzie, evlerde otların bulunmasının yangın ve yıldırımdan korunmak için olduğunu düşünmektedir. Paskalya’da, Zincirlerdeki Aziz Petrus Festivali’nde bitkilerin kutsandığını ifade eden McKenzie, mısır gibi farklı bitkilerin de kutsandığını dile getirerek yeni doğan bebeklerin mısır tohumu sepetine konulduğunu ve yeni evli çifte mısır tohumu serpildiğini örnek vermektedir. O, günümüzde de gelin ve damadın başından pirinç serpilen düğünlerde veya şenliklerde hala aynı sembolizmin devam ettiğini, tahılın veriminin gelin ve damattan çocuklara geçtiğine inanıldığını dile getirmektedir.⁴⁵⁵

Ona göre daha öncesinde bitkiler bereket ve korunma için beslenen fırtına esnasında koruyacağına inanıldığı için ocaklarda yakılan, çocukların ve evlilerin yatağına konan ve günümüzde ofislerde evlerde bulunan kauçuk ve deve tabanı gibi bitkilerin tamamen bilinçsizce estetik amaçlı olup bu bitkileri beslemenin herhangi bir dinî arka planı bulunmamaktadır.⁴⁵⁶

3.6.2.1.13. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Hayvan

McKenzie, insanlık tarihi boyunca bitkiler kadar kutsal sayılan bir diğer varlığın ve Hristiyan âlemini oluşturan bir diğer fenomenin de *hayvanlar* olduğunu ifade etmektedir. McKenzie, Tanrı’nın insanlar için bir yandan hayvanların tehlikeli olması ve vahşiliği, bir yandan da evcil hayvanların çekici ve sevimli özelliklerini kendinde birleştirerek bir bakıma hayvansal bir karaktere büründüğünü dile getirmektedir. Bununla birlikte hayvanlar şeytani güçlerin de sembolü olarak kullanılmıştır. McKenzie, Dünya’nın pek çok yerinde hayvanların, ataların ve klan totemleri olarak insanların kültürel mirasında önemli yere sahip olduklarını dile getirmektedir. Örnek olarak kuzgunların veya ayı gibi belirli hayvanların toplu yemekler hariç avlanamayacağını, öldürülemeyeceğini ifade eden McKenzie, bu hayvanların gruplarla veya bireysel olarak insanlarla özel ilişkiler kurduğunu dile getirmektedir. Hristiyanlar, yaşadıkları bölge için mühim olan ya da Hristiyanlık tarihinde önemli rol oynayan hayvanlara saygı duymaktadırlar. Kutsal hayvanlara ayıyı örnek veren McKenzie, onun tarih öncesi çağlardan beri kutsal sayıldığını hala Japonya’da bazı topluluklar tarafından

⁴⁵⁵ McKenzie, *The Chiristians*, 26-27.

⁴⁵⁶ McKenzie, *The Chiristians*, 27.

kutsal görüldüğünü ifade etmektedir. Bununla birlikte öküzün Yakın Doğu ve Hint halkları için vahşi gücü ve üretken gücü temsil ettiğini yaban domuzunun da Germen halkları için kutsal olduğunu dile getiren McKenzie, yılanın da kutsal sayılan hayvanlardan olduğunu Yaratılış bahsinde düşüş hikayesinde geçmesinden ötürü Hristiyanların zihninde yer edindiğini dile getirmektedir.⁴⁵⁷

Mısır'daki eski Heliopolis balıkçılı olan daha sonra orta çağ Hristiyanlığında güçlü bir sembol haline gelen anka kuşu, Hint-İran dininde kutsal kabul edilen at, Yakın Doğu'da Güney Amerika ve Batı Afrika'nın bazı bölgelerinde kutsal kabul edilen balık, anırmaları kehanet olarak kabul edilen ve onu peygamber niteliğindeki hayvanlardan yapan eşek kutsal sayılan hayvanlardandır. Hayvanlar gibi hayvanların parçaları da kutsal sayılmıştır. Bu bağlamda kötü güçleri uzaklaştırmak için türbelerin ve evlerin üzerine veya önüne hayvanların kafatası yerleştirilmiştir.⁴⁵⁸ Bununla birlikte hayvanların temsil gücü olduğunu da ifade eden McKenzie, “güvercin ruhunun Kutsal Ruh'a”⁴⁵⁹, “tavus kuşunun ölümsüzlüğe”, “kuzu kurtarıcı olan İsa'ya”⁴⁶⁰, işaret ettiğini dile getirmektedir.⁴⁶¹

McKenzie, ilki güdü yaratılış inancı, ikincisi ise insanın düşüş öncesi sahip olduğu cennetsel saflık, masumiyet durumunun yeniden kazanılması olmak üzere Hristiyanlığın hayvan sevgisinin iki ana kaynağı olduğunu dile getirmektedir. Bunun yanında McKenzie, insan ve hayvan arasındaki düşmanlığın, düşüşten sonra (post-lapsarian) olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶²

3.6.2.1.14. Hristiyan Âlemini Oluşturan Fenomen Olarak Doğa

Hristiyan âlemini oluşturan son fenomen olarak *doğaya* değinen McKenzie, onun yerdeki taştan gökteki yıldız kadar Hristiyanlık dahil olmak üzere dinî inançlar için ilahi olanın tezahür ettiği bir tiyatro, canlandırma olduğunu ifade etmektedir. İbrani peygamberlerin onun simgesel karakterini vurguladığını ve doğa ile ilahi olanın özdeşliğini reddettiğini dile getiren McKenzie, doğanın Tanrı olarak görülmediğini

⁴⁵⁷ McKenzie, *The Chiristians*, 27.

⁴⁵⁸ McKenzie, *The Chiristians*, 28.

⁴⁵⁹ Markos 1:10; “Tam sudan çıkarken, göklerin yarıldığını ve Ruh'un güvercin gibi üzerine indiğini gördü.”

⁴⁶⁰ Yuhanna 1:29; “Yahya ertesi gün İsa'nın kendisine doğru geldiğini görünce şöyle dedi: “İşte, dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu!”

⁴⁶¹ McKenzie, *The Chiristians*, 30.

⁴⁶² McKenzie, *The Chiristians*, 30.

Tanrı'nın görkemini, yüceliğini ve bilgeliğini ortaya koyduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda Tanrı doğanın yaratıcısıdır. Bununla birlikte McKenzie, doğaya doğrudan hitap edildiği için onunla kişisel bir ilişkisi olduğunu da söylemektedir. O bu temanın birçok Hristiyan kilisesinde sabah duasının bir parçası olduğunu dile getirmektedir. Dindarlar her gün bu dua ile Tanrı'nın yarattığı doğanın büyüklüğünü kutsallığını yüceltmektedirler.⁴⁶³

3.6.3. Hristiyan Geleneğinde Kutsal Mekân

“Kutsal mekânın dindar insanın birincil düşüncesi” olduğunu dile getiren Peter McKenzie, bunun dünyanın nasıl kurulduğu, oluştuğu ve düzenlendiği hakkındaki Hristiyan dindar algısıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre söz konusu kutsal mekân farkındalığı, Hristiyanlığın yükselişinden çok önce evrenseldir ve ilahi eylemin bir sonucudur. McKenzie'ye göre kutsal mekân, keşif yoluyla ortaya çıkmakta veya kutsama ayinleri ile oluşturulmaktadır. Kutsal mekân, ona göre insan yaşamı ve faaliyetleri için önemli bir merkez ve yönelim noktası haline gelmekte ve adeta yeryüzünde cennetten bir parça olmaktadır. Peter McKenzie, uzun zaman önce Hollandalı Teolog Chantepie de la Saussaye (ö. 1920) tarafından nakledilen “kutsal mekânın bir özelliğinin zaman içinde ve dinî gelenekler arasında kalıcı olmasını” dile getirmektedir. Saussaye'e göre bir zamanlar kent tapınağı veya Roma tapınağı olan bir mekân sonrasında bir Hristiyan kilisesi olabilirken Hristiyan kilise binası olan mekân da zaman içerisinde Hindu veya Jain tapınağı olabilmektedir.⁴⁶⁴ Bununla birlikte de Saussaye'ye göre yerel olan dinler evrensel bir karaktere bürünmeye başlamaktadır.⁴⁶⁵

Peter McKenzie, aynı zamanda yüzyıllar boyunca Hristiyanlar için önemli olan bazı temel kutsal mekân tipolojilerini şöyle tanımlamaktadır:

3.6.3.1. Açık Kutsal Mekânlar

McKenzie'ye göre kutsal mekânın en eski biçimlerinden biri olan dağ veya tepe, akarsu kaynakları veya ormanlık alan kutsal açık mekâna örnek gösterilebilir. Açık kutsal mekân, Kelt ve Germen halkları için önemli bir tapınaktır. Mezarlar, genelde söz konusu bu kutsal açık mekânlarda bulunmakla birlikte şehitlerin mezarları özellikle

⁴⁶³ McKenzie, *The Chiristians*, 31-32.

⁴⁶⁴ McKenzie, *The Chiristians*, 48.

⁴⁶⁵ Şevket Özcan, “Chantepie De La Saussaye'da Dinî Tipolojiler ve Yansımaları”, *İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar*, ed. Fevzi Rençber, Nurullah Agitoğlu, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 16.

kutsal olarak görülmektedir. McKenzie'ye göre açık mekânın bir diğer özelliği de kutsal yoldur. Bu bağlamda Temenos'a⁴⁶⁶ giden yol kutsal açık mekândır.⁴⁶⁷ Kutsal yola bir diğer örnek de İsa'nın çarmıha gerilmek için götürüldüğü yol olan Gül Yolu ya da Elemlı Yol anlamında *Via Dolorosa* verilebilir. İsa sırtında çarmıhı ile cezasının uygulanacağı Golgota Tepesi'ne yaklaşık 500 metrelik mesafeden yürümüş ve bu çileli yol da *Via Dolorosa* adını almıştır.⁴⁶⁸

3.6.3.2. Kapalı Kutsal Mekânlar

McKenzie, kapalı mekânların da kutsallığından bahsetmekte ve tipolojik olarak tasnif etmektedir.

3.6.3.2.1. Mağara Mekânlar

McKenzie, kapalı mekânlara örnek olarak öncelikle mağarayı vermektedir. Tarih öncesi çağlarda mağaraların dinî ve kültürel amaçlarla kullanıldığını, dindarlar tarafından kutsal nesnelerin mağaralarda muhafaza edildiğini ifade eden McKenzie, bu kutsal kapalı mekânlara dinî tecrübesi olmayan ve “profan kabul edilen” yabancı kimselerin giremediğini de ifade etmektedir.⁴⁶⁹

3.6.3.2.2. Ev Mekânlar

Evin aynı zamanda bir türbe olduğunu ifade eden McKenzie, antik çağda kutsallaştırma sürecinde evlerin temellerinde kurbanların kesildiğini veya kutsal nesnelerin gömülü olduğunu dile getirmektedir. Bina için kesilen kurbanların, toprakta bulunan tehlikeli güçlerden binayı koruyacağına inanılmaktaydı.⁴⁷⁰

3.6.3.2.3 Tanrının Evi

McKenzie, Tanrı'nın evinin sıradan bir evden daha önemli olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte McKenzie, Tanrı'nın mekânının genellikle doğal bir tapınağa, ağaca veya pınara yakın olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Temenos terimi ile bir antik Yunan tapınağının ya da çeşitli dinî yapıların içinde bulunduğu etrafı duvarlarla sınırlanmış kutsal bir alan ifade edilir.

⁴⁶⁷ McKenzie, *The Chiristians*, 48.

⁴⁶⁸ *Via Dolorosa* (Gül Yolu/Elemlı Yol) (Erişim Tarihi 01.08.2022).
<http://www.marmarailahiyat.com/via-dolorosa-gul-yolu-elemlı-yol/>

⁴⁶⁹ McKenzie, *The Chiristians*, 48-49.

⁴⁷⁰ McKenzie, *The Chiristians*, 50.

⁴⁷¹ McKenzie, *The Chiristians*, 50.

McKenzie'ye göre tapınak inşası antik dünya dinlerinde yaygınlaşmıştır. Fakat o, Hristiyanlar için kalıcı bir etkiye sahip olan tek bir tapınak olduğunu onun da Kudüs'teki Betha Mikdaş olduğunu dile getirmektedir. McKenzie, bu tapınağın Süleyman peygamber tarafından içine ahit sandığı ve kerubiler⁴⁷² yerleştirilen karanlık bir mabet olarak kutsalların kutsalı olan eski modele göre inşa edildiğini söylemektedir. Sonrasında yenilenen Kudüs tapınağı, yedinci yüzyılda Asur kült biçimlerini bünyesinde barındırmıştır. Ancak Kral Josiah'ın reformundan sonra bu tür yabancı kült nesneleri kaldırıldığını ifade eden McKenzie, kısaca tapınağın tarihinden bahsetmektedir. Daha sonra Babil Kralı Nebukadnezar'ın zaferiyle yeni kültürler tekrar mabette yerini almıştır. Bundan kısa bir süre sonra M.Ö. 586 yılında da tapınağın kendisi yıkılmış daha sonra Kral Zerubbabel ikinci bir tapınak inşa etmiştir. McKenzie, Yahudilerin Tanrısı Yahve'nin kutsal tapınağının özellikle Sion ve Gerizim dağlarında bulunduğu kesinlikle inanmakta olduklarını ifade etmektedir. Bu durum Süleyman peygamberin yeni tapınağı inşa ettikten sonraki *"Senin için görkemli bir tapınak, sonsuza dek yaşayacağın bir yer yaptım"*⁴⁷³ dediği kutsama sözlerinde açıkça belirtilmiştir. McKenzie'ye göre bu durum, peygamberlerin de Yahve'nin tapınağı hakkında söz konusu inanca sahip olduklarını göstermektedir.⁴⁷⁴

McKenzie, tapınak kavramının ruhanileştirilmesi İbrani peygamberlerle başladığını dile getirmektedir. Tapınağın yıkılmasıyla aynı dönemde inananların ibadet için bir araya toplanmasını sağlamak amacıyla sinagoglar inşa edilmiştir. McKenzie, Yahudi sinagogunun kutsallığını büyük olasılıkla tapınak yıkıldıktan sonra Babil Sürgünü sırasında herhangi bir dış yapı veya kült nesnelerden değil ibadet maksadıyla toplanan cemaatten aldığını ifade etmektedir. McKenzie, ilk sinagogların büyük ihtimalle "peygamberlerin evleri" olduğunu düşünmektedir.⁴⁷⁵

Peter McKenzie, bazilika⁴⁷⁶ ve sunak gibi ibadethanelerin şehitlerin ve azizlerin mezarların üzerine inşa edilmeye başlandığını ve böylece onlar içinde dualar edilmiş olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷⁷ Zamanla Mesih'i simgeleyen sunak, azizlerin mezar kalıntıları olan kilise yalnızca ibadet için bir araya gelinen yer değil aynı zamanda bir

⁴⁷² Kerubi, İbrahimi dinlere göre, doğrudan Tanrı'ya bağlanan dünya dışı varlıklardan biridir.

⁴⁷³ Eski Ahit, Krallar 8:13; "Senin için görkemli bir tapınak, sonsuza dek yaşayacağın bir konut yaptım."

⁴⁷⁴ McKenzie, *The Chiristians*, 51.

⁴⁷⁵ McKenzie, *The Chiristians*, 53.

⁴⁷⁶ Erken hristiyanlıkta kilise anlamında kullanılmıştır.

⁴⁷⁷ McKenzie, *The Chiristians*, 54.

tapınak haline gelmiştir. McKenzie, İslam'daki camileri söz konusu tapınaklardan farkı görmüştür. Ona göre camiye kutsal mekân açısından sinagogdan ayrılan şey, caminin din dışı dünyadan ayrı olmuş olmasıdır.⁴⁷⁸

3.6.3.2.4. Hac Mekânı

Peter McKenzie, kutsal mekânın, kutsal şehirdeki veya hac hedefindeki yerel türbe ya da tapınak ötesinde de bulunabileceğini ifade etmektedir. Bu hac mekânları Hinduizm, İslam, Yahudilik ve Hristiyanlıkta ortak olarak bulunmaktadır. McKenzie, Kudüs'ün sadece İsrail için tüm kabilelerin toplandığı Filistin'in merkezi değil aynı zamanda tüm "dünyanın merkezi" (*axis mundi*) olduğunu ifade etmektedir. "Son günlerde Yahudi olmayanların bile Sion Dağı'na geleceklerini"⁴⁷⁹ ifade eden McKenzie, Yahudi olmayan Hristiyanların bile hac mekânı olarak gördükleri Sion Dağı'na geldiklerini çünkü orayı Mesih'in, acı çektiği ve haça gerilip öldüğü yer olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte McKenzie, erken Hristiyan döneminde Kudüs'ün sonsuz kutsallığın merkezi olarak manevi bir anlam yüklendiğini ve "kilisenin bir imajı" haline geldiğini ifade etmektedir. McKenzie'ye göre Doğu ve Batı Hristiyanlığında Kudüs'ün yanı sıra başka önemli hac yerleri de yerleştirilmelidir. Örneğin Havariler Peter, Paul ve şehitlerin mezarlarının olduğu iddia edilen Roma, azizlerin emanetleri ile üç kral ve Maccabi kardeşlerin kalıntılarının bulunduğu Köln, Meryem'in doğup büyüdüğü ve bir meleğin kendisine İsa'nın annesi olacağını söylediği ev olduğu iddia edilen Loreto, gibi birçok hac mekânı olmalıdır.⁴⁸⁰

Hristiyanlıkta hac, McKenzie'ye göre fiziksel bir yolculuktan ziyade ruhsal bir yolculuğun sembolü haline gelmiştir. Alman teolog Martin Luther (ö. 1546) sadece kutsal şehirlere yolculuk yapmak yerine Peygamberleri, Mezmurları ve Evajelikleri okuyarak gerçek kutsanmış ülke ve sonsuz cennet olan düşünceler ve kalp aracılığıyla Tanrı'ya gerçek bir yolculuk yapılabilmektedir.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ McKenzie, *The Chiristians*, 54.; McKenzie burada kanaatimize göre yanlış düşünmektedir ve bu görüşü eleştirilebilir.

⁴⁷⁹ Eski Ahit, Yeşaya 2:2-3; "Rabb'in Tapınağı'nın kurulduğu dağ, Son günlerde dağların en yücesi, Tepelerin en yükseği olacak. Oraya akın edecek ulusların hepsi. Birçok halk gelecek, "Haydi, RAB'in Dağı'na, Yakup'un Tanrısı'nın Tapınağı'na çıkalım" diyecekler, "O bize kendi yolunu öğretsin, biz de O'nun yolundan gidelim." Çünkü yasa Siyon'dan, Rabb'in sözü Yeruşalim'den çıkacak."

⁴⁸⁰ McKenzie, *The Chiristians*, 57.

⁴⁸¹ McKenzie, *The Chiristians*, 58.

3.6.4. Kutsal Varlık ile “Özdeş” veya Kutsalın “Kendisi” Olarak Gökyüzü

McKenzie’ye göre tapınak veya hac yerinin yanında cennet veya gökler de kutsal mekân olarak kabul edilebilmektedir. O, dünyanın ve toplumsal düzenin yaratıcısının meskeni olarak görüldüğü için gökyüzünün dindarlar tarafından saygı gördüğünü dile getirmektedir. “Gözlerimi sana kaldırıyorum, Ey göklerde taht kuran!”⁴⁸² pasajında görüldüğü üzere Yahudi inancında gökyüzü Yahve ile yakında ilişkilendirilmiştir.

Hristiyanlık da bu bağlamda Yahudiliği takip etmiş ve Hristiyanlar “İsa göklerdeki babamız” diye dua etmişlerdir.⁴⁸³ Erken Dönem Hristiyanlıkta cennete inanç tanrısal görülmeye başlanmıştır. Aziz Augustine (ö. 430) “Tanrı’nın meskeni orada olduğu için adil ve azizlerin ruhlarının da gökyüzünde olduğunu” ifade etmiştir. Bununla birlikte Martin Luther, Hristiyanların cennete gitmek için iyi işler yapmak zorunda olmadığını öne sürmekte ve kişinin kalbini Tanrı’nın bulunduğu kutsal bir mekâna (cennete) çevirmesinin yeterli olacağını dile getirmektedir.

3.6.5.Kutsal Mekâna Uyum

McKenzie’ye göre Tanrı’nın mekânda varlığına olan inanç, dua eden yönelimlerde kendini göstermektedir. Roma Pagan inancında ve Yahudilerde ibadetin yönünün tapınağa doğru olduğunu söyleyen McKenzie, sonrasında İslam tarafından da takip edilen bir uygulama olarak Müslümanların Mekke’deki Kabe’ye yöneldiklerini ifade etmektedir. Erken Hristiyanlıkta bu uyum benimsenmeye başlanmış Hristiyan yeraltı mezarlıklarında Orta doğuya bakacak şekilde yerleştirilmiştir. Doğu’ya yönelme sadece yükselen güneşe doğru değil aynı zamanda Mesih’in göğe yükseldiği ve tekrar geri döneceği yere de doğrudur. McKenzie, Kudüs’ün aslında Zeytindağı’nın dünyanın merkezi *axis mundi*’si olduğunu ifade etmektedir. Beytullahim’deki Doğuş Kilisesi’nin ve İstanbul’daki Ayasofya’nın kiblesi Tanrı’nın mekânı olan sunağa doğrudur.⁴⁸⁴

⁴⁸² Eski Ahit, Mezmurlar, 123:1.

⁴⁸³ Yeni Ahit, Matta 6:9 “Bunun için siz şöyle dua edin: ‘Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de senin istediğin olsun. Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi, sen de bizim suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik Sonsuzlara dek senindir! Amin”

⁴⁸⁴ McKenzie, *The Chiristians*, 58.

3.6.6. Kutsal Mekân ve Kutsal Yol

Peter McKenzie, “Dünya’nın ve insanın sürekli bir hareket ve değişim halinde olduğunu” ifade etmektedir. Buna karşılık ona göre Tanrı bir bakıma daima sakinlik ve huzur içindedir. Kutsal mekân değişmeyen yapı ve biçimler açısından dindar insanlara bir kimlik duygusu vermekte kutsal yol ise onların değişim ve hareketle kendilerine ait dinamik bir hareket ve ilerleme yoluyla baş etmelerini sağlamaktadır. Mekân ve yol kavramları arasındaki bu gerilim İsveçli bilgin Edward Lehmann (1930) tarafından incelenmiştir; ona göre ebedi olarak dinlenen Tanrı’nın karşısında kozmik olayların ve birçoklarının dinî çabalarının yolu vardır. Çin’de yol *Tao* kozmik düzen, mevsimlerin düzeni ve ritmi ile büyüme ve çürüme olarak gözlemlenmektedir. Bir evrenin Taosu, cennetin yolu *Tien Tao* ve yer yüzünün yoludur (Ti Tao). İnsanın Taosu kozmik Tao ile aynı düzlemde olmalıdır. Bir başka deyişle insan, sosyal ve özel hayatında dünyanın ezeli düzeni ile uyum içinde olmalıdır.⁴⁸⁵

Hindistan’da kurtuluş yolu, iyi işler yapmak, sihir ayinlerine katılmak, meditasyon yoluyla iç huzuru aramak, psikosomatik egzersiz yoluyla özgürlüğe ulaşmak ve Tanrı’ya sevgi ile bağlanmaktır. Buda, doğru görüşlerin, doğru kararlılığın, doğru konuşmanın, doğru davranışın, doğru geçim kaynağının, doğru çabanın, doğru dikkatin ve doğru konsantrasyonun sekiz aşamalı yolunu öğretmiştir. Orta çağ Hristiyan mistisizmi de dahil olmak üzere onun listesinde genellikle üçlü bir yol vardır; arınma yolu, aydınlanma yolu ve birleşme yolu. İslam tasavvufunun da ruhu ilahi gerçekliğe götüren çeşitli makamlarla kurtuluş yolu bulunmaktadır. Ona göre yol kavramı cennete olan yolculuğunu içermektedir.⁴⁸⁶

Şamanizm dininde cennet yolculuğunun temel biçimi kendi cemaati tarafından desteklenen bir Şaman Tanrı ile tanışmak için onların adına yeraltı dünyasına veya cennete seyahat etmektir. McKenzie, bu Şamanik modelin dinler tarihinde yaygın olduğunu ifade etmektedir. İran topraklarında da cennete yolculuk fikrinin Zerdüş’tün bilge Lord Ahura Mazda ile buluşma yolculuğu olduğunu ifade eden McKenzie, söz

⁴⁸⁵ McKenzie, *The Chiristians*, 59.

⁴⁸⁶ McKenzie, *The Chiristians*, 59.

konusu kutsal yol fikrinin Yahudilik ve Hristiyanlığa nüfuz ettiğini ve ayrıca Hermetik mistisizm Gnostisizm ve daha sonra İslam'ı etkilediğini dile getirmektedir.⁴⁸⁷

Netice itibariyle McKenzie, dindarın, kimlik duygusunu kazanmasının kutsal mekân ve kutsal yol ile olabileceğini ifade etmektedir. Her dinin kutsal kabul ederek huzura ulaşmak için yürüdüğü ve bulunduğu mekân farklıdır. Fakat hepsi aynı amaç için çabalamaktadır. Bu bağlamda kutsal mekânlar farklılık arz etse de temel gayesi aynıdır.

⁴⁸⁷ McKenzie, *The Chiristians*, 59.

SONUÇ

Her birey tabiatı gereği bir varlığa inanç ihtiyacı hissetmektedir. Bu bağlamda din aslında bireyin söz konusu bu ihtiyacını karşılamaktadır. Dindar birey ilahi bir varlığa inanarak yaşamını ona göre şekillendirmekte ve onun arzu ettiği şekilde hayatını devam ettirmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda söz konusu ilahi varlığa yakın olmak da dindar birey için önemlidir. Bu bağlamda İlahi Varlık ile buluşma zamanlarının ve mekânlarının söz konusu yakınlığı sağladığı düşünülmektedir.

İçinde yaşadığımız devirler zaman zaman “bilgi çağı” “postseküler dönem”, “dijital çağ” ama çoğunlukla “postmodern çağ” olarak isimlendirilmektedir. Özellikle postmodern ismiyle kendi teori çatısını inşa eden bu dönemde dindarlık, kutsallık, kutsal mekân algısı ve dinî fenomenler herkes tarafından aynı anlaşılmamış, bunlar hakkında farklı bakış açıları, muhtelif teoriler geliştirilmiştir.

Çalışmamızda “modern, postmodern, seküler, kutsal” kavramlarını etimolojik olarak incelemekle kalmayıp bunlar hakkında farklı görüşleri de ele aldık. Asıl konumuzla ilişkili olan kutsal kavramı üzerinde daha fazla durarak, neticesinde çeşitli sebeplerle kutsallık atfedilen unsurların, dindar birey için öneminin, dindarın bu kutsallıklara olan düşkünlüğünün ve ona yüklediği anlamın söz konusu kutsallıkları dinin vazgeçilmez temel yapıtaşına haline getirdiğini gözlemledik.

Çalışmamızda aynı zamanda *şehir* kavramını ele aldık ve gördük ki bu kavram hakkında dile getirilen farklı görüşler, şehir sözcüğünün etimolojik anlamı ve kökeni bağlamında gelişme göstermektedir. Şehir sözcüğünün etimolojik anlamı ve kökenine değindikten sonra diğer dillerde karşılığı olan kelimelere yer verdik. Burada gördük ki genel olarak dünya dillerinde şehir anlamına gelen kelimeler (polis, balık gibi isimler), aynı zamanda mikro zamanda bir mekânı işaret ederken *uygarlık*, *yerleşim alanı*, *devlet* anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan konumuzla ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda şehrin sadece fiziki bir toprak parçasını ifade ettiğinden söz edilemez. Şehir bunun daha ötesinde içinde barındırdığı bireyleri etkilemekte ve bireylerin yaşam tarzlarından, inançlarından, kültürlerinden etkileşim içerisine girerek farklı tipolojilere bürünmektedir. Örnek olarak dinî, kutsal ve metafizik bir form kazanarak mekân fenomenine dönüşen Müslüman gelenekle yoğrularak Mekke, Kadim Roma Pagan kültürü, Roma Helenistik Hıristiyanlık ve Kutsal Papalık kültürüyle senkretik ilişkiye

giren Roma ve son olarak politeist kavimlerinin elinden İsrailoğullarına geçen oradan Babilliler tarafından yerle bir edilen sürgün sonrasında yeniden inşa edilen Kudüs'ü somut olarak dile getirebiliriz. Buradan da anlıyoruz ki şehirler ona kutsallık atfeden kavimlerin en somut kaderidir

Bunlara ilave olarak çalışmamızda *şehir hafızası*'nın şehrin değişimini ve gelişimini birçok yönden etkilediğini gördük. Bu bağlamda toplum ve hafıza arasındaki bağlantıyı araştırmak için Maurice Halbwachs tarafından ortaya konan *kollektif hafıza* terimi öne çıkmaktadır. Onun katkılarıyla son tahlilde hafızanın hem birey için hem de şehir için önemli olduğunu söyleyebiliriz. Zira buna ilave olarak birey davranışlarıyla şehri oluştururken şehir hafızasıyla gelişip değişmekte olan ve akıp giden zamana uyum sağlamak zorundadır. Şehrin var olmasının şehrin hafızasına, kentsel belleğe bağlı olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda şehrin hafızası ile sakinin hafızası etkileşim içinde birbirini tamamlayan parçalardır ve bir araya gelerek bir bütün oluşturmaktadırlar. Bir başka ifadeyle şehir ya da birey, değişen ve gelişen hızla akan zamana ayak uyduramazsa hafıza kaybı meydana gelmektedir. Bu da bireyi kimlik bunalımına sokmakta şehri de birey için yaşanmaz hale getirmektedir.

Postmodern teorileri değerlendirdiğimizde mekânın bilişsel boyutlarına da dikkat çekebiliriz. Bu bağlamda kognitif Dinler Tarihi perspektifiyle mekân, sade anlamıyla varoluşun merkezine ulaşmaksa kutsal mekân tek bir olgu veya nitelik değil çok değerli ve çok boyutludur. Estetik açıdan dindar bireyler, kutsal mekânı inşa ettikten sonra korumak ve bir takım ikonografik göstergelerle güzelleştirmekle de sorumlu olduklarını düşünmektedir. Nitekim orası postmodern bir bireyin algısında onun “mutlu olduğu, yaratıcısı olduğuna inandığı Varlık ile buluşma, dinî ritüellerini gerçekleştirme, interaktif bir ilişki içinde dua ederek derdini anlatarak içini dökme ve sonuçta huzura erişme yeri”dir. Dolayısıyla kutsal mekân ve dinî ritüeller dindar birey için onu cennete götürecek bir “köprü” görevi görmektedir.

Postmodernizm, kutsal mekân bağlamında mabetleri modernizm perspektifinden farklı görmektedir. Modernizmle birlikte profanlaşan, mimari açıdan şekilselliğe vurgu yapılarak ekonomik anlamda maddileştirilen mabetler, postmodernizmde ise asıl formuna kavuşturulmak, kutsalın tezahürlerine, huşu içinde dindarların ibadetlerine şahitlik etmesi istenmektedir. Bu doğrultuda Huizinga, Derrida, Foucault, McKenzie

gibi bazı postmodern filozofların kutsal mekân hakkında farklı düşünceleri, görüşleri olduğunu ortaya koyarak bu kavramın yoruma açık olduğunu farklı bakış açılarıyla zenginleştirdiğini ve bu konuda bireylerin algısının farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Söz gelişi bu filozoflardan olan Huizinga, bir “oyun”dan ve o oyunun aktörü oyun insanından *homo ludensten* bahsederken oyunun icra edildiği mekândan bahsetmektedir. O, şehir insanının hayatının, kültürün bir oyun olduğunu bulunduğu dünyanın da oyun alanından ibaret olduğunu dile getirmektedir. Söz konusu *oyun* ilk olarak Huizinga’da görülmemiş Kant ve Schiller’de de kendini göstermiştir. Dolayısıyla insan davranışlarının oyuna benzetilmesi daha eski yıllara dayanmaktadır. Huizinga oyunun mu kültürden geldiği yoksa kültürün oyunun neticesi mi olduğu sorularını düşünmüştür. Huizinga bu sorularını, oyuncu insanı ve düşüncesini Homo Ludens isimli eserinde ele almıştır. Kültürlerin oyunların toplamı olduğunu dolayısıyla oyunun kültürden önce var olduğunu ifade eden Huizinga kültür tarihine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Oyunun gönüllü bir eylem olduğunu bireye zorla yaptırılmayacağını dile getiren Huizinga, oyunun zaman ve mekân sınırlamasına sahip olduğunu ifade etmektedir. Mekân sınırlamasını ele alacak olursak bu, oyun ve kültürlerin oluşumu arasındaki bağı daha iyi açıklamaktadır.

Oyun oynanmaya başlamadan önce kasıtlı olarak belirlenen ya da kendiliğinden oyun alanı olan somut ya da soyut mekânlar vardır. Dinî ritüeller de şekilsel olarak birer oyun olarak değerlendirildiğinde bu ritüellerin gerçekleştiği kutsal mekânlar da oyun alanları durumundadır. Bu oyun alanlarının kendine has kuralları, düzenleri bulunmaktadır. Bu noktada kutsal mekân oyun alanı iken dini ritüeller de oyunun kendisi olmaktadır. Tıpkı oynanan oyunlarda belli bir düzen bulunduğu gibi dinî ritüellerde de kurallar ve düzen söz konusudur. Dinî bir ritüel gerçekleşirken herkes o an ciddiyet içinde görevlerini yerine getirmektedir. İbadetleri oyun olarak ele aldığımızda oyun Tanrı ile birey arasında bir bağı ifade etmektedir. Aynı zamanda yukarıda ifade ettiğimiz oyunun gönüllü bir eylem olduğu konusu burada kendini göstermektedir. Dindar birey herhangi bir zorlamayla baskıyla değil tamamen kendi isteğiyle bu oyuna dahil olmaktadır.

Bir diğer teorimi Michel Foucault, Heterotopia görüşü ile inşa etmektedir. Foucault birçok alanda çalışmalar yapmış çok yönlü bir filozof olarak bilinmektedir. Çalışmalarında mekâna da yer vermiş ve *Öteki Mekân* olarak ifade edebileceğimiz

Heterotopia teorisini ortaya koymuştur. Ütopya ile karşılaştırdığımızda heterotopyayı ütopyanın zıttı olarak bulabiliriz. Ütopya gerçek olmayan bir mekânken heterotopya gerçek olan var olan bir mekândır. Bu bağlamda birey için oluşturulan kutsal mekân heterotopyaları söz konusudur. Burada heterotopyayı kutsal ve dünyevi heterotopyalar olarak ikiye ayırabiliriz. Foucault'un bahsettiği kutsallık atfedilen mezarlıkların da zamanla şehrin dışına yapılması bireyin kutsallıktan zamanla kendini uzaklaştırdığını ortaya koymaktadır.

Tezimizde ele aldığımız bir diğer postmodern filozof olan Jacques Derrida'nın Hospitality olarak adlandırılan mekân teorisine bakacak olursak o, "koşulsuz bir konukseverlik"ten bahsetmektedir. Şehrin mikro ölçeğiyle her birey istediği mekânda bulunma hakkına sahiptir. Dünya üzerinde herkes eşit haklara sahip olmakla birlikte dini, dili, ırkı veya toplumsal özellikleriyle birbirinden ayırt edilemez. Dünya üzerinde her mekân müşterektir. Dünya vatandaşlığının önemine vurgu yapan Derrida, her ne kadar insanların gittikleri yerde hoşnutlukla karşılanmaları gerektiğini ve orada yer edinmelerinin mümkün hatta gerekli olduğunu ifade etse de bu bireylerin bulundukları yerde kutsal mekânlara girme hakkı bulunmayabilir. Derrida'nın teorisi ışığında diyebiliriz ki kutsallığından dolayı Müslümanlar dışındaki kimselerin Harem-i Şerif'e girmeleri yasaklanmıştır. William Paden, teorisinde ise bunun tam zıttı ile karşılaşmaktayız. Makro planda her dinî alemin kendine has kutsalı olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre her din kendi alemini oluşturmaktadır. Her dinin oluşturduğu alem kutsaldır. Paden'in teorisinde dinî alemlerin hoşgörü içinde olduğu sürece bir arada barınabileceğini görmekteyiz. Zira tek tanrılı dinlerin teolojik açıdan aynı Tanrı'ya inandığını göz önünde bulundurursak bunun mümkün olduğunu düşünebiliriz.

Stewart Guthrie teorisinde antropomorfolojiden bahsetmekte ve dinin ancak antropomorfizm ile anlaşılabilirliğini dile getirmektedir. Guthrie antropomorfizmin dinin merkezinde bulunduğunu dile getirirse de Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, için bu konu hep tartışmalı olmuştur. İlahi buyruklarda her ne kadar buna yol açacak tabirler varsa da bunlar teşbih amacıyla bulunmaktadır. Guthrie'nin dinin alemi insan formatında değerlendirdiğini çünkü her varlığın benzeriyle muhatap olma arzusu içinde olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda alem insani özellikler taşımaktadır.

Son olarak katolik bir kutsal ve mekân ilişkisini değerlendiren Peter McKenzie'nin dindara mekânsal bir aidiyet ve kutsal bir kimlik kazandırdığını gördük. Zira ona göre sayısız dinî tipolojilerden oluşan fenomenler, barındırdığı kutsallık formlarıyla kutsal mekân bağlamında dindarlık tecrübesini yaşayan bireyler için “mukaddes” ve bir o kadar geleneksel hatta “dokunulmaz” olarak görülmesi bu açıdan postmodern bir tavra sahip olan alanları ifade etmektedir. Birçok fenomenden oluşan kutsallıklar ve kutsal mekân, dindar için mukaddes olan dokunulmaz alandır.

Bireyin güç kaynağı olarak algıladığı kutsallık kendi açısından baktığında insan için olumlu katkılar sağlamaktadır. Nitekim insan bu katkılarla ilişkili olarak daima kutsalla arasında olumlu bir bağ kurma çabası içindedir. Çalışmamızın en önemli neticelerinden biri olarak söyleyebiliriz ki bu insani çabanın mahiyeti, kutsalın birey için öneminin ve onun postmodern dönemdeki şehir ve kutsal mekân algısının sanal dinî alem (metaverse) gibi yeni ve postmodern mekân algıları oluşturabilecektir.

Netice olarak diyebiliriz ki kutsal mekân bağlamında postmodern bireyin güç aldığı kaynağı olarak kutsallık, bilişsel açıdan olumlu, sosyokültürel açıdan karamsarlık aşıl原因an perspektiflerle katkılar sağlamaktadır. Yine de postmodern teorilere göre insan ilahi bir ironi olarak aslında vahyin ışığında ister yürüsün ister yürümesin kendini tarihsel fenomenolojik açıdan ahirete (metaworld) hazırlamaktadır.

KAYNAKÇA

- “Din Olgusunun Modernizmden Post-modernizme Geçirdiği Değişimler” (Erişim Tarihi 12.12.2022)
- “Göçmen Sorununa Derridacı Çözüm: Getto Şehirler” (Erişim Tarihi 10.01.2022).
- “Hafıza” (Erişim Tarihi 30.06.2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiza>
- “Hail Orisha!” (Erişim Tarihi 07.06.2022).
<https://archive.org/details/hailorishaphenom0000mcke/page/n1/mode/2up>
- “Huizinga Papers” (Erişim Tarihi 10.06.2021)
- “Jacques Derrida Biyografisi” (Erişim Tarihi 08.01.2022).
- “Jacques Derrida” (Erişim Tarihi 08.01.2022).
- “Johan Huizinga (1872-1945)” (Erişim Tarihi 10.06.2021).
- “Johan Huizinga The Waning of the Middle Ages” (Erişim Tarihi 10.06.2021).
- “Kutsal ve Mekân” (Erişim Tarihi 15.09.2022).
<https://ekoldusunce.com/2021/01/25/kutsal-ve-mekân/>
- “Michel Foucault Biyografisi” (Erişim Tarihi 10.12.2021).
- “Michel Foucault Yaşamı ve Felsefesi” (Erişim Tarihi 15.12.2021).
- “Ortaçağın Sonbaharı” (Erişim Tarihi 10.06.2021).
- “Stewart Guthrie” (Erişim Tarihi 27.05.2022).
<https://www.religiousstudiesproject.com/persons/stewart-guthrie/>
- “Stewart Guthrie” (Erişim Tarihi 27.05.2022).
<https://www.religiousstudiesproject.com/persons/stewart-guthrie/>
- Açıkgöz, Özkan. “Şehir, Şehir Toplumu ve Şehir Sosyolojisi”. *Istanbul Journal of Sociological Studies*. 35 (2011): 57-83.
- Adam, Baki. “Kutsal ve Kutsal Olmayan” İçinde *Din Bilimleri II*, Editör Baki Adam. 245-285. Ankara: Ankuzem, 2006.
- Ahmedi, Ekber Şah. “Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 1/1 (Aralık 2018): 57-70 .
- Akdoğan, Ali. *Din Sosyolojisi*. Rize: STS Yayınları, 2013.
- Akyüz, Niyazi. İhsan Çapçioğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Alıcı Mustafa. “Üç Kudüs: Kudüs’e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar”. *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 6/15 (2018): 41-58.
- Alıcı, Mustafa. “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları”. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*. 5/12, (2017): 35-49.
- Alıcı, Mustafa. “Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları”. *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 6/16 (Eylül 2018): 11-20.
- Alıcı, Mustafa. “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5 / 2 (Nisan 2005): 73-120.

- Alıcı, Mustafa. "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber". *Ekev Akademi Dergisi*. 9/24 (2005): 51-74.
- Alıcı, Mustafa. "Posthermeneutica: Postmodern Din Bilimlerinde Hermenötik". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 8/21 (Mayıs 2020): 13-54.
- Alıcı, Mustafa. "Postmodern Çağda Batılı Şehir ve Hafızası". *Oksident Dergisi*. 1/2 (Aralık 2019): 145-169.
- Alıcı, Mustafa. "Postmodern Çağda Din Bilimlerine Göre "Kutsal", "Mabet" ve "Dine Davet" Dikotomileri: Krizler, Meydan Okumalar ve Olası Yanıtlar". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu*. Yayınlanmamış Sempozyum Tebliği. Ankara: 2022.
- Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Alıcı, Mustafa. *Evrimsel Monoteizm Devrimsel Politeizm*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Alli, Aslam. "A Qur'anic Perspective and Analysis of the Concept of Sacred Space in Islam". *Journal for the Study of Religion*. 15/1 (2002): 63-78.
- Anchor, Robert. "History and Play: Johan Huizinga and His Critics". *History and Theory*. 17/1 (1978): 63-93.
- Anderson, Perry. *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınlar, 2003.
- Arslan, Mustafa. "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 12/2, (2015), 55-72.
- Barnouw, Adriaan Jacob. "Johan Huizinga, 1872-1945". *College Art Journal*. 6/1 (2015): 57-59.
- Barsky, Robert. "Postmodernity". *Encyclopedia of Postmodernism*. 304-308. New York: Routledge Press, 2001.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity, 1991.
- Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çeviren Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları 2011.
- Bingöl, Ulaş. "Postmodernizm ve Gelenek". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*. (Haziran 2017): 20-33.
- Cevizci Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Colie, Rosalie L.. "Johan Huizinga And The Task Of Cultural History". *The American Historical Review*. 69/3 (1964): 607-630.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. United States of America: Princeton University Press, 2013.
- Crinson, Mark. *Urban Memory Historia and Amnesia in the Modern City*. London: Routledge, 2005.
- Çavdar, Rabia Çiğdem. "Farklılığın Mekânı: Foucault ve Lefebvre'deki Heterotopya ve Heterotopi Ayrımı". *İdeal Kent Dergisi*. 9/25 (2018): 941-959.
- Çiğdem, Ahmet. *Bir İmkân Olarak Modernite*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Damai, Puspa. Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida. *Discourse*. 2/3 (2005): 68-94.
- Derrida, Jacques, "Hostipitality". *Journal of The Theoretical Humanities*. 5/3 (2000): 3-18.

- Dikmen, Mustafa. “Kasım Küçükalp Nietzsche ve Postmodernizm”. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. (2015): 133-135.
- Dinç, Cengiz. “Modernity and The West: Evolution of Their Relationship”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 13, (2007): 82-107.
- Donuk, Abdülkadir. “Balık”. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5:12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Dufourmantelle, Anne. *Of Hospitality Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida To Respond*. Çeviren Rachel Bowlby. California: Standfor University Press, 2000.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çeviren Mustafa Ünal, Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*, Çeviren Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Din Dışı*. Ankara: Gece Yayınları 1991.
- Erol, Pelin Ö.. “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”. *Sosyoloji Dergisi*. 33, (2016): 49-66.
- Eşmeli, İsmet. “Dinlerde Mabet-İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/11 (Haziran 2019): 24-43.
- Faces in the Clouds: A New Theory of Religion (Erişim Tarihi 27.05.2022). <https://philpapers.org/rec/ELLFIT-4>
- Foucault, Michel. “Of Other Spaces”, içinde *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, Editör Neil Leach, 329-357, New York: Routledge, 1997.
- Foucault, Michel. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, Çeviren Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel. *Felsefe Yazıları*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel. Noam Chomsky, *İnsan Doğası İktidara Karşı Adalet*, Çeviren Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2005.
- Foucault, Michel. *Öznellik ve Hakikat*, Çeviren Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. *Toplumu Savunmak Gerek*, Çeviren Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Gancheva, Pencka. Reflections on Johan Huizinga's, Ders Notu 2016.
- Göker, Göksel. “Dijital Heterotopyalar: “Başka” Bir Bağlamda Yeni Medya”. *Selçuk İletişim Dergisi*. 9/4 2017: 164-188.
- Gönül, Gizem Ece. “Johan Huizanga’nın *Homo Ludens*’i”. *Söylem Filoloji Dergisi*. 4/2 2019: 582-585.
- Guthrie, Steward Elliott. “Anthropology and Anthropomorphism in Religion, A Brief History”. *İçinde Religion, Anthropolgy, and Cognitive Science*, Editör Whitehouse, Laidlaw, 38-62. Durham: Carolina Academic Press 2007.
- Guthrie, Steward Elliott. *Faces in the Clouds A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.

- Guthrie, Stewart Elliott. "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Behavior". İçinde *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Editör Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, 38-67. New York: Continuum, 2002.
- Güç, Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, 337-353 Ankara: Dinler Tarihi Yayınları, 1998.
- Gül, Ahmet. "Kur'an'a Göre Kutsal ve Kutsallık", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Gültekin, Ahmet Cüneyt. "Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 14 (2014): 13-34.
- Gültekin, Asım. "Etimolojik Olarak Şehir Kelimesi", içinde *Şehir Üzerine Düşünceler-I*, Editör Hasan Taşçı, Nureddin Nebati. 14-27. İstanbul: Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 2017.
- Gültekin, Tuba, vd., "Homo Ludens Sergisi Örneğinde Karşılaştırmalı İnceleme: Kültürel Aktarım ve Oyun". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*. 34 (2019): 215-222.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*, Çeviren Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- http://www.age-of-the-sage.org/history/historian/Johan_Huizinga.html
- <https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/collection/huizinga>
- <https://plato.stanford.edu/entries/derrida/#LifWor>
- <https://proleteren.wordpress.com/2009/06/18/gocmen-sorununa-derridaci-cozum-getto-sehirler/>
- <https://web.archive.org/web/20140629182649/http://www.kirjasto.sci.fi/huizin.htm>
- <https://www.artfulliving.com.tr/gundem/ortacagin-sonbahari-i-20212>
- <https://www.biyografi.info/kisi/jacques-derrida>
- <https://www.biyografi.info/kisi/michel-foucault>
- https://www.fordham.edu/info/23220/emeritusemerita_faculty/5060/stewart_e_guthrie (27.05.2022).
- <https://www.soylentidergi.com/din-olgusunun-modernizmden-post-modernizme-gecirdigi-degisimler/>
- https://www.youtube.com/watch?v=w8UlrPsFI_A
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens*, Çeviren Orhan Düz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Idinopulos, Thomas Athanasius, Brian C. Wilson ve James Constantine Hanges. *Comparing Religion*. Boston: Brill, 2006.
- Işıklı, Şevki. "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu/Deconstructive Philosophy of Asylum: Matter of Hostipitality". *Marmara İletişim Dergisi*. 24 (Temmuz 2016): 55-76.
- İnik, Barışcan. *Şehir-Mezar-Ma'bed İlişkisi*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları 2020.
- James, Fredic, J. F. Lyotard, Jürgen Habermas. *Postmodernizm*, Çeviren Necmi Zeka, İstanbul: K1Y1 Yayınları, 1994.

- Jardine, Lisa. *The Afterlife of Homo Ludens: From Johan Huizinga to Natalie Zemon Davis and Beyond*. "In Temptation in the Archives: Essays in Golden Age Dutch Culture", 84-101. London: UCL Press, 2015.
- Kaldık, Behçet. "Türkiye’de Modernite Bağlamında Kent(li)leşme". *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3/4 (Aralık 2017): 27-41.
- Kanar, Mehmet. *Farsça- Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Karaköz, Kübra. "Mezopotamya’da Ay Kültü ve İnancı". *Gorgon Dergisi*. 12, (2020): 17-45.
- Karakurt, Elif. "Kentsel Mekânı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 26 (2006): 1-25.
- Kazancıoğlu, Özlem. "Modernizmden Postmodernizme Toplumsal Değişme". *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, 2019.
- Keleş, Ruşen. *Kent Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993.
- Kızılçelik, Sezgin, Yaşar Erjem. *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Atilla Kitabevi, 1994.
- Kilminster, Richard, Ian Varcoe. *Culture, Modernity And Revolution*. London: Routledge Publications, 1996.
- Kirman, M. Ali. Özbolat. Abdullah. "İslam, Kutsal ve Seküler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 / 2 (Aralık 2017): 19-41.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Leeuw, Gerard Van der. *Religion in Essence and Manifestation*. New York: J. E. Turner, Harper & Row Publisher, 1963.
- Leeuw, Gerard Van der. *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*. England: Oxford University Press, 2006.
- Leung, Gilbert, Matthew Stone. "Otherwise Than Hospitality: A Disputation on the Relation of Ethics to Law and Politics". *Law and Critique*. 20/2 (2009):193-206.
- Liddel, H. G. vd.. "A Greek and English Lexicon". England: Oxford 1940.
- Loughran, Kevin. "Urban Spaces, City Cultures, and Collective Memories". *Routledge International Handbook of Memory Studies*. (2015):193-204.
- Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum*, Çeviren İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çeviren Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- McGuian, Jim. *Modernity And Postmodern Culture*. New York: Open University Press, 2006.
- Mckenzie, Peter Rutherford. *The Chiristians: Their Practices and Beliefs*. London: Abingdon Press, 1988.
- Mendes, Luis. "Postmodern City, Gentrification and the Social Production of Fragmented Space". *Comunidades e Territorios*. (2011): 82-96.

- Mete, Duygu. “Eskilerin Masalları: Klasik ve Modern Mitolojiden Postmodern Anlatıya Din Bilimlerinde Mitoloji”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 8/21 (2020): 75-93.
- Mete, Duygu. “Religio: Klasikten Postmodern Döneme Din Bilimlerinde Dinin Kökeni, İşlevi ve Anlamı Sorunu”, içinde *4th International Symposium on Innovative Approaches in Social, Human and Administrative Sciences*, Editör Turgut Özseven, 47-59. Samsun: SETSCI Publish, 2019.
- Möngü, Bahtinur. “Postmodernizm ve Postmodern Kimlik Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 17/2 (2014): 27-36.
- Mumford, Lewis. *The City of History*. Boston: Mariner Books, 1968.
- O’gorman, Kevin. “Jacques Derrida’s Philosophy of Hospitality”. *The Hospitality Review*. 8/4 (2006): 50-57.
- Okan, Oya. “Kent sosyolojisi” İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Sosyoloji Lisans Programı Ders Notu.
- Otto, Rudolf. *Kutsal’a Dair*, Çeviren Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014.
- Özaydın, Arif. “İslam Medeniyetinin Seküler Medeniyete Katkıları”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/1 (Haziran 2019): 117-147.
- Özkan, Sezal Çınar. “Levinas’ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 28 (2019): 35-54.
- Paden, William E.. “A New Comparativism Reply to the Panelist”. *Method & Theory in the Study of Religion*. 8/1 (1996): 37-49.
- Paden, William E.. “Elements of A New Comparativism”. İçinde *A Magic Still Dwells- Comparative Religion in the Postmodern Age*, Editör Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray, University of California Press, 2020.
- Paden, William E.. “Sacred Space”. İçinde *The Routledge Companion To The Study of Religion*. Editör John Hinnells. Routledge Publish, 2010.
- Paden, William E.. “Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations”. *Numen- International Review for the History of Religions*. 48/3 (2001):276-289.
- Paden, William E.. “World”. *Guide to The Study of Religion*. Editör Willi Braun-Russell T. McCutcheon, Cassell. London-New York: Cassell Publish, 2000.
- Paden, William E.. Comparative Religion And The Whitehouse Project: Connections And Compatibilities. *Method & Theory in the Study of Religion*. 16/3 (2004): 256-265.
- Paden, William E.. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion With A New Preface*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Park, Robert. “The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment”. *American Journal of Sociology*. 20/5 (1915): 577-612.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Öz Türkçe Sözlük*. İstanbul: Arkadaş Yayınevi, 2002.
- Redhouse, James. *Red House İngilizce-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1986.
- Rutli, Evren Erman. “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. (2017): 124-154.

- Salmon, Peter. *An Event, Perhaps: A Biography of Jacques Derrida*. London: Verso Publishing, 2021.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002.
- Sheldrake, Philip. "Place, person and The Sacred". *India International Centre Quarterly*. 26/27 (2000): 61-68.
- Short, Charlton, Lewis Charles. *Harper's Latin Dictionary*, editör. E. A. Andrews. England: Oxford, 1891.
- Simith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books, 1964.
- Simmel, Georg. *The Sociology of Georg Simmel*. Florence: The Free Press, 1950.
- Smith, Graeme. *A Short History of Secularism*. New York: I.B. Taurizs, 2008.
- Söderblom Nathan. "Holiness". içinde *Encyclopedia of Religions and Ethics*, Editör James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, 1980.
- Stinivas, Smriti. Dennis R. Judd. "Landscapes of Urban Memory". *Globalization and Community*. London: University of Minnesota Press, 2001.
- Stocker, Barry. *Routledge Philosophy Guide Book to Derrida on Deconstruction*. London: Routledge, 2006.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çeviren Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2007.
- Temizkaya, Ergun. "Modernite ve Postmodernite: Bazı Parametreler Açısından Bir Yaklaşım". *Akademik Hassasiyetler*. 2/4, (2015):177-207.
- Turan, Fatma Ahsen. "Orta Asya'dan Anadolu'ya Mitik Yolculukta Tabiat Olayları". *Milli Folklor*. 90, (2011): 49-59.
- Veyne, Paul. *Foucault Düşüncesi Kişiliği*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Veyne, Paul. *Foucault Düşüncesi Kişiliği*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Via Dolorosa (Gül Yolu/Elemlı Yol) (Erişim Tarihi 01.08.2022). <http://www.marmarailahiyat.com/via-dolorosa-gul-yolu-elemlı-yol/>
- Wang, Fang. *Beijing Urban Memory: Hictoric Buildings and Historic Areas, Cenral Axes and City Walls*. New York: Springer Publication, 2016.
- Westermorelands, Mark W.. "Interruptions: Derrida and Hospitality". *Kritike An Online Journal of Philosophy*. 2/1 (2008): 1-10.
- Wilson, John F.. "Modernity". İçinde. *Encyclopedia of Religion*. editör Lindsay Jones. 6108-6112. New York: Thomson Gale Publisher, 2005.
- Wirth, Louis. "Urbanism as a Way of Life", *The American Journal of Sociology*. 44/1 (1938): 1-24.
- Woodward, Ashley. "Nihilizm ve Wattimo'nun Nietzsche'sinde Postmodern". İçinde *Nietzsche*, Çeviren Sadık Erol Er, Editör Sadık Erol Er, 477-489. Konya: Çizgi Kitapevi, 2019.
- Yaşar, Gizem A.. "Ortaçağdan Günümüze "Modernite" Doğuşu ve Doğası". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 7 (2011): 10-26.

- Yıldırım, Adem. Kapatılmadan Heterotopyalara Foucault'da Mekânın Düzeni. Ankara: Töz Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Baran. "Konukseverlik Etiğinin İlişkisel Analizi ve Hakikatler Etiği". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 11/39, (2021): 929-957.
- Yıldız, Hasan. "Postmodernizm Nedir?". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 13 (2005).



ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Kübra Nur KARAOĞLU	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	
Enstitü Adı	
Ana Bilim Dalı	
Programı	
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
20. Uluslararası Beytülmağdis Akademik Sempozyumu “Üç Dinin Kutsalı Kudüs” 1. Uluslararası Medya ve İslamofobi Sempozyumu “Post-İslamofobi: İleri İslam Korkuları”	