

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KUTSAL VE SEKÜLER DÜALİZMİNDE SEKÜLER
KUTSALLIĞIN KURAMSAL BİR
DEĞERLENDİRMESİ**

**MELEK AKGÜN
16737001**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. ŞERİF ESENDEMİR**

**İSTANBUL
2019**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KUTSAL VE SEKÜLER DÜALİZMİNDE
SEKÜLER KUTSALLIĞIN KURAMSAL BİR
DEĞERLENDİRMESİ**

**MELEK AKGÜN
16737001**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. ŞERİF ESENDEMİR**

**İSTANBUL
2019**

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KUTSAL VE SEKÜLER DÜALİZMİNDE
SEKÜLER KUTSALLIĞIN KURAMSAL BİR
DEĞERLENDİRMESİ

MELEK AKGÜN
16737001

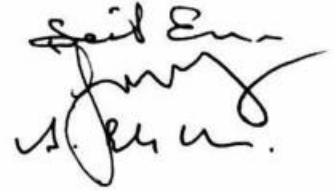
Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 26.06.2013

Tezin Savunulduğu Tarih: 17.06.2013

Tez Oy Birliği ile Başarılı Bulunmuştur

Unvan Ad Soyad	
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Şerif ESENDEMİR
Jüri Üyeleri	: Doç. Dr. Onur Güneş AYAS
	Doç. Dr. Ahmet Burak KAHRAMAN

İmza



İSTANBUL
Haziran 2019

ÖZ

KUTSAL VE SEKÜLER DÜALİZMİNDE SEKÜLER KUTSALLIĞIN KURAMSAL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Melek Akgün

Haziran, 2019

Bu çalışma, kutsal ile seküler ayrımının modern düşünce içinde geçirdiği değişim sürecini ve bu iki kavramı bir araya getiren seküler kutsallığın nasıl oluştuğunu anlamayı amaçlamıştır. Kutsal ile seküler arasında oluşturulan dikatomik ve düalist ayrımın ötesine geçilebilmesi temelinde, kutsalın ve sekülerin farklı anlamları yapılan çalışmada ortaya konmaya çalışılmıştır. Kutsal ve seküler kategorilerinin sınırlarını bir araya getirebilecek klasik ve postmodern görüşler başta yapısal-işlevselci, fenomenolojik, bilişsel-kültürel yaklaşım ve Emile Durkheim, Rudolf Otto ve Mircea Eliade'nin kutsal ve profana yönelik görüşleri çalışmanın temel kuramsal yaklaşımını oluşturmuştur. Kutsal ile seküleri bir araya getiren ve seküler kutsallık olarak kavramsallaştırılan düşünce ise kutsal ve sekülerin arkaik dönemden postmodern döneme kadar geçirdiği değişim süreci çerçevesinde tartışılmıştır. Bu bağlamda kutsal ile profanın tarihsel süreç içinde köklü bir yapısal değişime uğradığı ve iki kavramın da modern düşünce içinde çoğunlukla ikili bir karşıtlık olarak ele alınarak, teolojik temelli köktenci bir ayrıma maruz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenle, teolojik bağlamdan çıkartılarak a-teolojik bir yaklaşımla ele alınan kutsal ve seküler kavramları, seküler kutsallığın farklı biçimlerde nasıl oluştuğunu açıklamaya yardımcı olmuştur. Sonuç olarak, kutsal/seküler ayrımında her iki kavramın birbiri içerisinde var olmasını sağlayan a-teolojik yaklaşım, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin kutsalı dinî tecrübenin içinde ele alan teolojik yaklaşımına karşı sekülerin de kutsal bir hale gelmesini sağlayıcı seküler bir kutsallığı olanaklı kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kutsal, Seküler, Düalite, Seküler kutsallık, Modernleşme

ABSTRACT

A THEORETICAL EVALUATION OF SECULAR SACREDNESS IN TERMS OF SACRED AND SECULAR DUALISM

Melek Akgün

June, 2019

This study aims to understand the process of change between the sacred and the secular divide in modern thought and how the secular sacredness which brings these two concepts together was formed. In the study, different meanings of the sacred and secular have been tried to be revealed on the basis of going beyond the dichotomic and dualist distinction between sacred and secular. The classical and postmodern views that can bring the boundaries of the sacred and secular categories together with the structural-functionalist, phenomenological, cognitive-cultural approach and Emile Durkheim, Rudolf Otto and Mircea Eliade's views on sacred and profane constituted the basic theoretical approach of the study. The thought that brings sacred and secular together and conceptualized as secular sacredness has been discussed within the framework of the process of change of sacred and secular from the archaic period to the postmodern period. In this context, it was concluded that the sacred and profane underwent a fundamental structural change in the historical process, and both concepts were dealt with as fundamental dualism in modern thinking and subjected to a fundamental theological separation. Therefore, the sacred and secular concepts, which were taken out of the theology context and dealt with an a-theological approach, helped to explain how secular divinity was formed in different ways. As a result, the a-theological approach, which enables both concepts to exist in the sacred / secular distinction, has enabled a secular sanctity to enable the secular to become sacred against the theological approach of modernization and secularization processes within the sacred religious experience.

Key Words: Sacred, Secular, Duality, Secular Sacredness, Modernity

ÖN SÖZ

Bu çalışma, 21.yy başlarından itibaren literatürde yer almaya başlayan “seküler kutsallık” kavramından yola çıkarak arkaik dönemden postmodern döneme kadar belirgin sınırlar ile birbirinden ayrılmış ve farklı dünya tasavvurları yaratmış kutsal ile seküler kavramlarının bir araya getirilerek seküler bir kutsallığın da var olabileceği iddialarını açıklamaya çalışmıştır. Sekülerin kutsallaşması ve seküler kutsallıkların ortaya çıkışı, kutsalın ve sekülerin uzun zaman boyunca dinî ve mistik bir bağlamda değerlendirilmesi nedeniyle esas anlamlarından uzaklaştığı düşüncesi temelinde kavramlar bu dini bağlamlarından çıkartılarak a-teolojik ve a-mistik bir şekilde değerlendirilmiştir.

Bu çalışma her ne kadar uzun ve yorucu bir süreç sonucunda ortaya çıkmış olsa da bu süreçte çalışmamı tamamlamam hususunda bana her aşamada destek veren başta danışman hocam Doç. Dr. Şerif Esendemir olmak üzere yüksek lisans eğitimim boyunca benden bilgi, birikim ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Bedri Gencer ve Doç. Dr. Onur Güneş Ayas hocalarıma da teşekkür etmek isterim. Ayrıca tez yazım sürecinde araştırma görevlisi olarak görev yaptığım Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden başta bölüm başkanı Prof. Dr. Koray Değirmenci olmak üzere diğer kıymetli hocalarıma da bana her kolaylığı sağladıkları için minnetarım.

Şüphesiz ki bu süreçte farklı alanlardan olmalarına rağmen kendilerini kutsal ve seküler kavramlarıyla bezdirdiğim, ancak benden hiçbir zaman maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen çok sevgili çalışma arkadaşlarım; Gizem Onaral’a, Yasemin Yazıcı’ya, Çağlar Danacı’ya, Güliz Enbatan’a, Nihan Atlı’ya, Mustafa Cengiz’e, Mehmet Şerif Ökmen’e, Hayati Arslan’a ve Emre Şimşek’e teşekkür ederim. Son olarak beni hiçbir zaman yalnız hissettirmeyen ve her zaman motive eden canım aileme ve dostlarıma teşekkür ederim.

Kayseri; Haziran, 2019

Melek Akgün

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	viii
TABLolar LİSTESİ.....	ix
1. GİRİŞ.....	1
2. KUTSAL& PROFAN DÜALİZMİ.....	10
2.1. Kutsalın Tanımı.....	10
2.2. Kutsalın Çoklu Anlamları	16
2.2.1. Emile Durkheim	16
2.2.2. Rudolf Otto.....	22
2.2.3. Mircea Eliade	28
2.2.3.1. Ebedi Dönüş Mitosu ve “Tarihin Terörü” Meselesi.....	34
2.2.3.2. Hiyerofaniler	37
2.3. Kutsalı Açıklamaya Yönelik Kuramsal Yaklaşımlar	40
2.3.1. Fenomenolojik Yaklaşımlar	40
2.3.2. Yapısal-İşlevselci Yaklaşımlar.....	42
2.3.3. Bilişsel ve Kültürel Yaklaşımlar	46
2.4. Kutsalın Tezahürü ve Tecrübesi.....	49
2.4.1. Kutsal Zaman	52
2.4.2. Kutsal Mekân	55
3. MODERNLEŞME, SEKÜLERLEŞME VE KUTSALIN DÖNÜŞÜMÜ.....	59
3.1. Modern Çağda Yeni Kutsallık Biçimleri	59
3.1.1. Romantik Düşünce Kutsal	61
3.1.2. Bataille ve “İçsel Tecrübe” Olarak Kutsal	63
3.1.3. Sekülerleşme Sürecinde Kutsal	69

3.2. Sekülerin Kutsallaşması ve Seküler Kutsal.....	77
3.2.1. Dini/Seküler Ayrımı ve Kutsalın Modern Dönem Yansımaları	81
4. SONUÇ.....	91
KAYNAKÇA.....	99
ÖZ GEÇMİŞ.....	107



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Dini/Seküler Alan ve Güç İlişkileri	87
Şekil 2: Dini/Seküler Alan ve Kutsalın Nitelikleri.....	88



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Çokboyutlu Kutsal/Seküler Ayrımı	83
--	----



1. GİRİŞ

Kutsal ve seküler kavramları çoğu insan için iki farklı dünya imgesi oluşturmaktadır. Kutsal çoğunlukla bireye ve onun inanç sistemine bağlı özel bir dünya imgesi yaratırken, seküler ise dini inanç ve tecrübenin ifade edilemediği, dünyevi ile bağlantılı olunan kamusal bir dünya imgesi oluşturmuştur. Kutsal ile sekülerin toplumsal hayat içinde bireyler tarafından bu şekilde ayrıştırılması, kutsalın seküler içerisinde yaşanmasını kısıtlamaktadır. Özellikle kutsalı dinî ve bireysel alan ile sınırlayan modernist yaklaşım, kutsalı açığa çıkartan bireysel tecrübeleri seküler kabul edilen kamusal alandan uzak tutmaya çalışmaktadır.

Bireyin dünya tasavvuru çoğunlukla kutsal ile seküler dünyanın birbirinden ayrı ve karşıt olduğu düşüncesi temelinde ortaya çıkar ve şekillenir. Kutsal olanın din ile seküler olanın ise dindışı alanla bağdaştırılması, dindar ve dindar olmayan insan prototipini yaratmaktadır.¹ Modern yaşam içerisinde, bireyler inancın bütünüyle “kişisel/özel” olduğuna ve kamusal alanda yer almaması gerektiğine dair seküler bir ideolojiye maruz bırakılmaktadır. Hatta hayatın anlamı ve amacı seküler bir bağlam içine tanımlanır. Modern toplumlarda belirgin bir biçimde birbirinden ayrıştırılmaya çalışılan kutsal ile seküler, aynı zamanda iki farklı varlık biçimi yaratarak bunları birbirinden ayırmaya çalışır. Ancak seküler ile kutsal arasında yapılan bu dikatomik ayrım yalnızca teorik boyutta mevcuttur. Gerçek hayatta ise bu ikisi arasında düalist bir ilişkinin var olduğu görülür. Bu nedenle, seküler/kutsal ayrımının kutsal ve seküleri içine alan temel kavramsal öğeler (dini ve dünyevi) ile birlikte yeniden sorgulanması ve ikisini birbirinden ayıran sınırların hem seküler hem kutsal perspektifinden bakılarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

¹ David Kim, David McCalman, Dan Fisher, “The Sacred/Secular Divide and the Christian Worldview”, *Journal of Business Ethics*, c. 109, s. 2 (2012): 203.

Stuart Kaufmann, *“Reinventing The Sacred: A New View of Science, Reason and Religion”* adlı çalışmasında, modern bilimin doğal yaşam ile dini birbirinden ayıran anlayışına karşı bu ikisi arasında derin bir anlam birlikteliğinin var olduğunu ifade etmektedir. Kaufmann çalışmasında bilim ile dinî değerler arasında yeni bir ortaklık kurulmasını önerirken, ikisi arasında yer alan mevcut ayrımın da çok fazla indirgemeci ve basit bir anlayış temelinde oluştuğunu ifade eder.²

Jurgen Habermas, bir postmodern eleştiri olarak ele aldığı *“An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age”* adlı çalışmasında, küresel bir gereklilik olarak gördüğü akıl ile dinler arasındaki tartışmanın yeniden yorumlanması gerekliliğini vurgular.³ Habermas, kutsal ile seküler olanın kendilerine ait rollere sahip olduğunu, ancak yalnızca onları birbirinden ayıran sınırlılıkları ile tanındıklarını belirtir. Kutsal ile sekülerin sınırlılıklarına odaklanmak yerine, bilakis onları bir araya getiren noktalar ortaya çıkartılarak, dini ve ideolojik tutuculuk sonucu kendini sürekli yineleyen sorunları çözmede kullanılmalıdır. Bu sorunlar sekülerleşmenin kendi içinde yarattığı kalıplaşmış fundamentalizmin bir parçası olmuştur.

Kutsal ile seküleri birbirinden ayırma çabaları, tarihsel süreç boyunca sekülerin kutsal üzerinde kurduğu otoritenin nasıl meşrulaştırıldığının bir göstergesidir. Özellikle modernizmin bir neticesi olarak ortaya çıkan sekülerizm, Batı dünyasında Hristiyan düşüncenin önüne geçen bir dünya görüşü yaratmıştır. Ancak bilim temelinde ortaya çıkan rasyonel aklın sınırları her ne kadar etik ve evrensel yargılar oluşturuyor olsa da bu aklın “anlam sisteminin” bütününe yansıtılabilecek kadar kapsayıcı olamayacağı bilinmektedir.

Yaşamın, kutsal ile seküler bir alan olarak ikiye ayrıldığı düşüncesi çok yaygın bir dünya görüşü olmuştur. Kutsal olarak kabul edilen ahlâki değerlerin ve tapınma biçimlerinin (ibadet biçimlerinin) oluşturduğu bir alan olurken seküler; ekonomi, siyaset, bilim vb.ni içine alan, kamusal bir alan tasavvuru oluşturmuştur. Berger de sekülerleşme ile birlikte din ve dine ait unsurların özel alan ile sınırlı kaldığını, kamusal alanın ise modernizmin rasyonel düzene dayalı kurumsallaşma çabasının bir

² Stuart Kaufmann, *Reinventing The Sacred: A New View of Science, Reason and Religion* (New York: Basic Books, 2010).

³ Jurgen Habermas, *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (New York: Polity, 2010).

fonksiyonu haline geldiğini söylemektedir.⁴ Luckmann ise Berger'e paralel olarak, dinin ve kutsalın modern öncesi toplumlarda hayatın merkezinde yer aldığını ve bunların kolektif bir biçimde kamusal alanda tecrübe edildiğini, ancak modern toplumlarda sekülerleşme ile birlikte bu tecrübenin kamusal alan sınırlarından özel alan sınırlarına çekildiğini belirtir.⁵ Özel alan sınırları içine dahil edilen dini ve kutsal olan unsurlar artık insanlar için öznel bir kimlik kazanmaktadır.⁶

Francis A. Schaeffer, "hakikat" kavramının kutsal ile sekülerin oluşturduğu ikili yapı içerisinde farklı şekillerde kullanıldığını ve bu kavramla ikisi arasındaki karşıtlığın daha iyi bir şekilde anlaşılabilirliğini belirtir. Schaeffer oluşturduğu şemada, kutsal ile seküleri iki katlı bir bina metaforu ile açıklar. Binanın alt katını, seküler alan oluşturmaktadır. Bu alanda bilim ve akıl ön planda olup, bunların herkesi kapsayıcı olduğu "kamusal bir hakikat" yaratma durumu vardır. Üst kat ise kutsal alan olmaktadır. Bu alan ise "bireysel anlam"ların (dinsel anlamların) üretildiği, herkes için değişkenlik gösteren "öznel hakikat"ın yaratıldığı alan olmaktadır. Burada ahlâki değerlere ve hakikate ait unsurlar tamamıyla bireyseldir.⁷

Kutsal ile seküler arasında yapılan düalist ayırım kavramları iki farklı kategori içerisine almaktadır. Bu kategori "ruhani" şeyleri kutsal kategorisi içine alırken, "dünyevi" şeyleri seküler kategorisi içinde tanımlar. Kutsal ile seküler arasındaki bu düalist yapı aynı zamanda ikisi arasında bir hiyerarşi durumu yaratır. 18.yy'a kadar yaygın bir görüş olan hayatın anlamı ve toplumsal hayattaki "anamlı şeyleri" yaratanın kutsal olduğu düşüncesinin yarattığı kutsalın seküler olan karşısındaki hiyerarşik üstünlüğü, 18.yy'dan sonra düşüncedeki rasyonelleşme ve inançta yaşanan sekülerleşme ile birlikte değişmiştir. Bu değişim "hakikat"ın yalnızca bilimsel gerçeklik ile ortaya çıkabileceği yönünde gelişmiş ve seküler olanın kutsal üzerinde hiyerarşik bir üstünlük kurmasıyla devam etmiştir.⁸

⁴ Peter Berger, **The Sacred Conopy: Elements of a Sociological Theory of Religion** (New York: Doubleday and Compan, 1967): 133.

⁵ Thomas Luckmann, "A Critical Rejoinder", **Japanese Journal of Religious Studies**, c.3, s.4 (1976): 277.

⁶ Thomas Luckmann, **The Invisible Religion: The Problems of Religions in Modern Society** (New York: MacMillan, 1967): 85-86.

⁷ Francis A. Schaeffer, **Escape from Reason, Complete Works of Francis A. Schaffer**, 1 bs. (Wheaton, IL: Crossway, 1982)'den aktaran David Kim, David McCalman, Dan Fisher, "The Sacred/Secular Divide and the Christian Worldview", **Journal of Business Ethics**, c. 109, s. 2 (2012): 204.

⁸ Jeremy Sheperd, "Christian Enemy #1: Dualism Exposed & Destroyed", **The Friday Symposium**, 15 Ekim 2004 (Texas, Dallas Baptist University, 2004): 2.

Bireyin dünya görüşü, onun bilgiyi, gerçekliği, ahlaki unsurları, hayatın anlam ve amacını hangi şekilde algıladığı ile şekillenmektedir. Sahip olunan bu dünya tasavvuru, birey için neyin gerçek neyin gerçeküstü olarak nitelendirileceğini ve neyin önemli neyin önemsiz kategorisi içine alınacağını belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında, modernizm ve postmodernizm de yakın geçmişte ve günümüzde bireyin dünya görüşünü şekillendiren yeni kültür unsurları arasında yer almaktadır.

Modernizm ve post-aydınlanmacı düşüncenin deney ve akıl üzerine inşa ettikleri yeni dünya tasavvuru, kutsal ile seküler arasındaki köktenci ayrımın da temelini oluşturur. Algılar aracılığıyla direkt olarak ulaşılamayan her şeyi ve deneysel olmayan bütün bilme biçimlerini reddeden modernist görüş, kutsalı da din gibi gerçeküstü, ölçülemez ve tanımlanamaz kategorisi içerisine alarak yapısal bir değişim sürecine dâhil etmiştir.⁹ 18.yy'ın başlarında büyük ölçüde etkili olan bu görüş, bilimsel aklı ve düşünceyi yaşama ve bilmeye dair bütün bilgiyi verebilecek bir güç olarak görmüştür. Tanrı ve kutsalın kamusal alandan çıkartılması ve bunun yerine bilimsel bilginin kamusal alanda hükümler bir güç olarak yer alması, başta Batı dünyasında Hristiyanlık olmak üzere dinlerin bireye yaşamı anlamaya ve bilmeye dair sunduğu “inanç” temelindeki dini bilginin artık her şeyi (gerçekliği) açıklayabilecek bir bilgi sunma yetisine sahip olmadığı görüşünü ortaya çıkartmıştır. Dini düşüncede yaşanan bu değişimin bir diğer boyutu ise bireyin hayatın anlamı ve ahlaki değerler hakkında sahip olduğu inançta yaşadığı farklılaşma olmuştur. Hayatın bilgisinin, anlamının ve değerlerinin insana Tanrı veya ilahi bir güç tarafından verildiğine inanılan kutsal merkezli geleneksel yapıdan, değer sisteminin insan aklı merkezinde oluşturulduğu ve Tanrı'nın görünmez kılındığı modern bir çağa geçiş yaşanmıştır. Bu çağda artık ahlaki değerler Tanrısal buyruklara ya da dinî doktrinlere göre değil, faydacı değerlere göre şekillenmektedir.¹⁰ Darwin'in evrim teorisinin yeniden gündeme gelmesiyle birlikte Tanrı'nın yaradılıştaki hakimiyeti yeniden sorgulanmış ve bilimsel bilginin yaradılışa dair tüm soruları cevaplayabilecek bir güç olabileceği fikri doğmuştur. Bu görüş temelinde insan, ahlaki değerleri ve anlamları, yaptığı seçimler doğrultusunda oluşturmaktadır. Burada değerler ile olgular arasında

⁹ Denise Daniels, Randal S. Franz, Kenman Wong, “A Classroom with a World Wiew: Making Spiritual Assumptions Expicit in Management Education”, **Journal of Management Education**, c. 24, s. 5 (2000): 546.

¹⁰ Bu duruma örnek olarak semai dinlerde ve bazı geleneksel inançlarda faiz ve artı yasaklanmış olmasına rağmen, modern dönemde bunlar ekonomik sisteme fayda sağlayıcı birer unsur olarak görülerek uygulanmaktadır.

yapılan ayırım kutsal ile seküler ayırımının bir türevi olarak ortaya çıkar. “Değerler” kutsal kategorisine denk düşmekte ve ahlaki/etik değerleri içine almaktadır. “Olgular” ise seküler kategori ile eşleşmekte ve bilimsel akla dayalı bilgiyi içine almaktadır.¹¹

Modernizmin, sekülerizmin ve kutsal/seküler ayırımının sonuçları şüphesiz insanın bilgiye, hakikate ve ahlaki unsurlara karşı oluşturduğu yerleşik görüşlerini büyük ölçüde değiştirmiştir. Modernizm ile birlikte nihai hakikat (doğruluk) kaynağının insan aklı olduğu ve bu aklın yalnızca rasyonel bir biçimde (dinî ve felsefi dayanaklardan bağımsız) olduğu düşüncesi egemen olmuştur. Ancak Kant, Kuhn ve Ariely ise insan aklının bu şekilde temel hakikat kaynağı olarak görülmesine karşı çıkmaktadırlar. Akıl, zihnin bir fonksiyonu olduğu için kendisinin tek başına bağımsız olması, mükemmel bir objektivite yaratması ve kesinlik yargısı oluşturması mümkün değildir. Bu nedenle aklın, hakikatin gerçek kaynağı olması da düşünülemez.¹² Modern ve seküler ideolojinin rasyonel aklın ve bilimsel bilginin bütün gerçeklikleri açıklayacak tek yöntem olduğu yönünde oluşturduğu argümanları, temel varoluş problemlerini ve sorularını geçmişte açıklayamadığı gibi günümüzde de açıklayamamaktadır. Bunun yanı sıra kutsal ile seküleri bütünüyle birbirinden ayıran, kutsal kategorisini “dindarlık” ile, seküler kategorisini de “dindışılık” ile eşleştiren salt modern ve seküler ideoloji bu kavramların karşılıklı etkileşimlerinin görülmesini de engellemektedir. Bu nedenle günümüz postmodern dünyasında kutsal, seküler ve dinin farklı formlarda tartışmaya açılması ve bunlar arasındaki sınırların yeniden değerlendirilmesi gerekli olmuştur.

Kutsal ve seküler çevresinde, onlar arasındaki ilişkiye veya karşıtlıklarına yönelik oluşturulan kavramsal ve kuramsal yaklaşımlar, Aydınlanma dönemi ile iyice görünürlük kazanan ve günümüze kadar devam eden bir tartışma ortamı yaratmıştır. Kutsal ile seküler merkezinde gerçekleşen bu tartışmalar yalnızca dinî çalışmaların veya teolojinin kapsamı ile sınırlanmamış aynı zamanda felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve siyaset bilimi alanlarında da tartışılmıştır. Batılı modern literatürde

¹¹ Kim, McCalman, Fisher, *age*, 205.

¹² Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 3.bs (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), Immanuel Kant, **The Critique of Pure Reason**, çev. Marcus Weigelt, Max Muller (New York: Penguin Classics, 1871/2008), Dan Ariely, **Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions**, (New York: Harper Perennial, 2010)’den aktaran David Kim, David McCalman, Dan Fisher, “The Sacred/Secular Divide and the Christian Worldview”, **Journal of Business Ethics**, c. 109, s. 2 (2012): 206.

önemli ölçüde Durkheim, Otto ve Eliade ile gelişen kutsal ve din tartışmaları, Weber'in "büyü bozumu" olarak tasvir ettiği dinin ve kutsalın kayboluş süreci, modern çağdaki kutsal ile seküler tartışmalarını yeniden gündeme getirmiştir.¹³ Bu çalışmalar başta dinin doğası, oluşumu ve kutsalın ortaya çıkışını anlamada ve modernleşme sürecinde dinin toplumsal hayattaki etkinliğinin ve dönüşümün sekülerleşme tezi ile birlikte açıklandığı temel kaynaklar olmuştur. Bu çalışmaları takip eden yıllarda ise Gadamer ve Habermas'ın yorumsamacı paradigma temelindeki modernite görüşleri/eleştirileri din/kutsal/seküler tartışmalarında etkili olmuştur. 21.yy'ın başlarına kadar sekülerleşmenin dinin ve kutsalın yok olacağına dair ortaya attığı ideolojik tez, bilim camiası tarafından çok şiddetli bir biçimde desteklenmiş olsa da başta Berger'in kendisi sekülerleşme tezinin yanlışlığını kabul etmesiyle birlikte farklı bir boyuta geçiş yapmıştır.¹⁴ Kutsal ile seküler arasında yapılan ayırım ve bunları birbirine zıt kutupsal kategoriler içerisinde değerlendiren teorik, teolojik ve soyut yaklaşımların yerini postmodern toplumun yeni dinamiklerini oluşturan kültürel çoğulculuk, etnisite, toplumsal cinsiyet, eşitsizlik vb. gibi küresel meseleleri somut, a-teolojik ve a-felsefi biçimlerde değerlendiren yeni yaklaşımlar almıştır. Bu yaklaşımların en önemlilerinden birisi olan ve bu çalışmanın da temel tartışma konusu olan "seküler kutsallık", son yıllardaki kutsal tartışmalarını çok farklı bir boyuta getirmiştir. Seküler/post-seküler olarak nitelendirilen çağda kutsalın tarihsel süreç boyunca içine hapsedildiği teolojik ve felsefi kalıplarından kurtulması gerekliliğini savunan ve kutsala seküler anlamların ve kategorilerin verilebileceğini düşünen bu yeni yaklaşım, yapılan çalışmanın ana sorunsalı olmuştur. Kutsal ile seküler arasındaki yapılan köktenci ayrımlar ve kutsalın dinî,

¹³ Bu süreçte klasik sayılabilecek temel çalışmalar: Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life (Dini Hayatın İlkel Biçimleri)*, Max Weber, *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu)*, *The Sociology of Religion*, Rudolf Otto, *The Idea of Holy (Kutsal'a Dair)*, Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion (Kutsal ve Dindışı: Dinin Doğası)*, Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations (Medeniyetler Çatışması)*, Charles Taylor, *The Secular Age (Seküler Çağ)* olmuştur (John P. Hogan, Sayed Hassan Akhlaq, "The Secular and the Sacred: Hermeneutical Thread- Conflict or Complement?", **The Secular and the Sacred Complementary and/or Conflictual?**, ed. John P. Hogan, Sayed Hassan Akhlaq (Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2017): 1.

¹⁴ Oliver Tschannen 1991 yılında sekülerleşme teorisyenlerinin düşünceleri hakkında yaptığı çalışmada teorisyenlerin "sekülerleşme" olarak ele aldıkları düşüncenin "dinin gerilemesi" ya da daha önce dinî olan" pratiklerin, sembollerin, inançların ve kurumların itibarsızlaşması" olarak görüldüğünü ortaya çıkartmıştır. Bunun yanı sıra bu teorisyenler için sekülerleşme olarak nitelendirilen süreç, sonunda dinin tamamen ortadan kalkacağı bir gelişme ile tamamlanacaktır (Ali Köse, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014): 13).

seküler olanın ise dinî olmayan bir kategori içerisinde yer aldığı düşüncesi hâlâ yaygın bir görüş olmaktadır. Kutsal ve sekülerin, dinî/dünyevi ayrımı olarak ele alınması, bu kavramların anlamlarını daraltmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde yerleşik ve çoğunlukla yapısalcı kalıplar içerisinde kullanılan bu kavramlar, seküler olarak adlandırılan çağın sahip olduğu küresel sorunları da bu nedenle çözmede yetersiz kalmaktadır. Derridacı yapısökümcü bir yaklaşımla kavramların yapısal anlamlarının çözülerek yerine kutsal ile seküleri birbiri içine geçebilen ve birbiri içerisinde var olmalarını sağlayıcı kavramsal/kuramsal bir zemine yerleştirmek gerekmektedir.

Bu nedenlerden dolayı yapılan çalışmanın temel amacı, kutsal ile seküler arasındaki düalist ve dikotomik ayrımın modernist düşüncenin köktenci ayrımının bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını açıklayarak, kutsalın çoklu anlamları temelinde seküler bir kutsallığın var olabileceği düşüncesini tartışmak olmuştur. Kutsalın sekülerleşmesinden ziyade, sekülerin gittikçe kutsallaşması ve bu değişimin de kavramlar arasındaki düalist ayrımın aşılaraq bağlı oldukları kategori sınırlarının bir araya getirilmesiyle mümkün olabileceği fikri, yapılan çalışmanın temel dayanağını oluşturmuştur. Bu amaçlar kapsamında da çalışmanın metodolojisi kutsal, seküler, din, modernleşme, sekülerleşme, seküler kutsallık ve postmodernizm konularını kapsayıcı nitelikteki, çoğunluğu yabancı kaynakların oluşturduğu literatür değerlendirmesine dayanan teorik bir çalışma şeklinde oluşturulmuştur. Ancak yapılan çalışmada kutsal ve seküler kavramlarının Batı modernleşme sürecinde yaşadığı değişime daha çok odaklanıldığı için Türk modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine yer verilmemiştir. Yapılan çalışmanın kapsamının ve bu kapsama ait literatürün çok geniş olması nedeniyle ele alınan kaynaklar, konunun kapsamı çerçevesinde daraltılarak mevcut literatür içerisinde seçilmiştir. Yapılan çalışmanın sınırlılıklarından birisini araştırma konusu hakkında yerli ve yabancı literatürde çok sayıda kaynağın var olması sonucu, çalışmaya referans olarak kullanılacak kaynakların belirlenmesi oluşturmuştur. Bu durum çalışma için bir sınırlılık yaratmış olsa da çalışma konusu ile ilgili olabilecek kaynaklara ulaşım rahatlıkla sağlanabilmiştir.

Bu amaçlar doğrultusunda yapılan çalışma dört bölüm şeklinde oluşturulmuştur. Giriş kısmını oluşturan birinci bölümde, yapılan çalışmaya dair genel bir bilgi

verilerek çalışmanın amacı, kapsamı, yöntemi, sınırları ve içeriğinde yer alan bölümler hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, kutsal ile seküler düalizmini ele alan klasik yaklaşımlar temelinde kutsal ve seküler (profan) hakkında yapılan tanımlamalara yer verilmiştir. Bununla birlikte kutsalı farklı anlam kategorileri içerisinde ele alan klasik din bilimcileri ve toplum bilimcilerinden Emile Durkheim, Rudolf Otto ve Mircea Eliade'nin kutsal ve seküler hakkında oluşturdukları kavramsal yaklaşımları tartışılmıştır. Bu tartışmalar yapılırken üç kuramcının da kutsal ve seküler ile ilgili birincil derece referans olabilecek temel kaynakları incelenmiştir.¹⁵ Bu üç kuramcının seçilme amacı her birinin kutsal yorumlamasını farklı bir yaklaşım temelinde oluşturmuş olmasıdır. Durkheim'ın yapısal-işlevselci temelde toplumsal bir olgu olarak ele aldığı kutsalı Otto, ontoloji temelinde mistik bir tecrübe olarak, Eliade ise dinî bir fenomen olarak ele almıştır. Birbirinden farklı olan bu üç yaklaşımı birlikte ele almak çalışmanın da ana argümanını oluşturan kutsal ile seküler olanı bir araya getirebilecek sınırların oluşturulmasında çok boyutlu bir bakış açısı sağlamıştır. Kutsal ile seküler hakkında genel bir kavramsal çerçeve çizildikten sonra kutsalı açıklamaya yönelik oluşturulan kuramsal yaklaşımlar (fenomenolojik, yapısal-işlevselci, bilişsel ve kültürel) karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmıştır. Bu kuramların karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması, yapılan çalışmada kutsal ve sekülerin tek boyutlu bir kuramsal analizle ele alınmasını engelleyici olumlu bir faktör olmuştur. Bölümün sonunda ise kutsalın toplumsal hayattaki tezahürünün ve tecrübesinin nasıl gerçekleştiği açıklanmıştır. Kutsal zaman ve kutsal mekân bağlamında ele alınan kutsalın ortaya çıkış süreci böylelikle somut bir zemine oturtularak, kutsalın zamana ve mekâna nitelik kazandırabilecek toplumsal tezahürleri ortaya çıkartılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, öncelikli olarak kutsalın modern ve seküler paradigma içerisinde nasıl bir değişime uğradığı ve bu değişimin kutsala dair nasıl yapısal anlam sınırlılıkları yarattığı tartışılmıştır. Modernlik düşüncesinin oluşumu ve bunun din/kutsal/seküler ilişkisindeki yansımalarının teolojik, felsefi ve toplumsal boyutları ele alınarak, kutsalın modern düşünce içerisindeki konumu açıklanmaya

¹⁵ Bkz. Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, 2. bs. (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2011), **Rudolf Otto, Kutsal'a Dair**, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014), Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Bertay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017).

alışılmıştır. Kutsalın modern ağ içerisindeki konumu hakkında moderniteye bir eleştiri olarak ortaya çıkan yeni kutsallık biçimleri ise 19.yy’da etkili olan romantik düşünce içinde kutsalın değişimi ve Bataille’nin “İçsel Tecrübe” olarak heterojen/homojen toplum ayrımı ile birlikte ele aldığı kutsalın modernlik içindeki konumu kapsamında tartışılmıştır. Burada kutsal ile dünyevi olan modern ağ içerisinde teolojik bağlamları dışında, sınırlılık ve aykırılık boyutlarıyla ele alınmış ve bu a-teolojik boyut, Heidegger’in dünyevilik/sonsuzluk anlayışıyla birlikte değerlendirilmiştir. Bölümün sonunda, sekülerleşme olarak adlandırılan süreçte kutsalın yaşadığı değişim ve dönüşüm, temel sekülerleşme tezi kuramcılarının düşünceleri etrafında açıklanmış ve bu teze karşı 21.yy başlarında yeniden görünürlük kazanan “seküler kutsallık” düşüncesi başta Kim Knott, Ben Rogers, Veikko Anttonen ve Grace Jantzen’nın postmodern görüşleri kapsamında tartışılmıştır. Postmodern dünya içerisinde seküler olanın nasıl farklı biçimlerde kutsal kategorileri içine girerek seküler bir kutsallığı olanaklı kılabilieceği (veya kıldığı) gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın son bölümünde, çalışmanın kapsamı çerçevesinde genel bir değerlendirme yapılarak kutsal ile seküler arasındaki karşılıklı ve aynı zamanda paradoksal yapının arkaik dönemden postmodern döneme kadar geçirdiği değişim yüzeysel bir biçimde yeniden değerlendirilmiştir. Modern sonrası dönemde görünürlük kazanan seküler kutsallık düşüncesinin genel kutsal/seküler dualizmi içindeki işlevselliği tartışılarak, günümüz toplumlarında dinî yapının ve formalarının değişmesiyle birlikte ortaya çıkan maneviyat arayışlarını teolojik bağlamından çıkartarak daha çok bireysel ve toplumsal kategoriler içerinde incelenmesi, bu bağlamda da yeni kutsal formlarının varlığının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bölümün sonunda ise yapılan çalışmanın ileriki çalışmalar için değiştirici olması adına birtakım önerilerde bulunulmuştur.

2. KUTSAL& PROFAN DÜALİZMİ

2.1. Kutsalın Tanımı

19. ve 20. yy 'da din hakkında yapılan çalışmaların popülerlik kazanmasıyla birlikte dinle ilgili yapılan tanımlamalarda da farklılaşmalar yaşanmıştır. Din tanımlamalarında dinin kaynağı hakkında yapılan çalışmalar, kutsal kavramını da ön plana çıkartmıştır. Kutsalın din ile yakın ilişkisi, dini tecrübenin anlamlandırılmasında ve dinin yapısının anlaşılmasında önemli bir referans noktası olmuştur. Kutsala dair oluşturulan düşünceler ve eylemler kutsalın tecrübesi olarak din tanımlamalarında kullanılmıştır. Dinlerin oluşumunun, tarihsel süreçteki kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak görülmesi, kutsalın tarihi bir fenomen olarak ele alınmasına neden olmuştur. Böylece kutsal, doğal gerçeklikten kendini ayrı tutmuş ve farklı bir gerçeklik alanı inşa etmiştir.¹⁶

Çoğulcu din tanımlamaları gibi kutsal hakkında yapılan tanımlamalar da kutsalın bir fenomen olarak ele alınmasına bağlı olarak birbirinden farklı olmuştur. Kutsalın kelime anlamı olarak yapılan tanımlarında farklılaşmalar olmuştur. Latince kutsalın karşılığı olarak kullanılan “sanctum” ve “sacrum” kelimeleri “sacer” kökeninden gelen ve kutsallığı ifade eden kelimelerdir. Batı dillerine bakıldığında ise kutsalın “sacred” ve “holy” olmak üzere iki farklı kelime ile ifade edildiği görülmektedir. “Sacred”, Tanrı veya ilahi olana kaynaklık eden, doğaüstü ve profan olandan ayrı olan bir kavram olarak ele alınmıştır.¹⁷ “Holy” ise temel bir dinî terim olmakla birlikte farklı dinlerde çeşitli biçimlerde anlaşılmaktadır. Din tarihinde kadın veya erkeğin tapındığı herhangi bir şey anlamını taşımaktadır. Hristiyanlıkta ise Tanrı'ya ait olan ve kutsal olmayandan ayrı olanı ifade etmektedir. Holy, içinde Tanrı'dan gelen bir kutsiyet barındırmaktadır.¹⁸ Kutsalın Arapça karşılığı ise “Kuds” kelimesinden gelmekte ve kudsiyyet olarak da adlandırılmaktadır.¹⁹ Daha çok

¹⁶ Münir Yıldırım, “Mircea Eliade’de “Kutsal ve Kutsal Zaman” Kavramı”, **Dini Araştırmalar**, c.10, s.28 (2007): 60.

¹⁷ Irving Hexham, **The Concise Dictionary of Religion** (Canada: Regent College Publishing, 1993): 193.

¹⁸ Hexham, **age**, 106.

¹⁹ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü** (İstanbul: Anka, 2005): 207.

oluşturulan anlamlar kutsalın din ile olan ilahi yönüne vurgu yapmıştır. Kutsal ile eşdeğer kabul edilen kelimeler, mana itibariyle dindışı (profan) ve seküler olanın dışında kalan, doğal gerçeklik içinde yer almayan doğaüstü ve tanrısal gerçekliklerle ilişkili şeyleri ifade etmiştir. Kutsalın sahip olduğu bu ilahi anlamı dışında çeşitli kutsal tanımlamaları da yapılmıştır. Kutsal en genel ve bilinen anlamıyla sıra dışı, olağanüstü ve bu dünyaya ait olmayan bir güç olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra kutsalın ürkütücü, tarif edilemeyen, korkutucu ve esrarengiz bir manası da bulunmaktadır. Daha çok din ile ilintili olan bu tanımlamaların yanı sıra kutsal için etik değerler, özgürlük ve yaşama hakkı ile ilgili normlar gibi çağdaş tanımlamalar da yapılmıştır. Kutsalı tanımlamada kullanılan bu yaklaşımlar kutsalı kendi tarihselliği içerisinde ele alarak nasıl bir dini ya da sosyal bir tecrübeye dönüştüğünü açıklamaya çalışmıştır.²⁰ Bu nedenle de kutsalın sadece mana boyutunun ele alındığı fenomenoloji temelindeki teolojik yaklaşımlarla değil, aynı zamanda kendi içinde barındırdığı tarihsellikte birlikte farklı yaklaşımlarla ele alınması gereklidir.²¹

Dinler tarihi araştırmalarında dinin ve dinî tecrübenin gelişimini açıklamada kutsal kavramı çoğunlukla yer almıştır. Philippe Borgeaud da kutsalın semavi dinlerde ve bunların öncesinde ve sonrasında oluşmuş dinlerdeki anlamını ve tanımlamalarını inceleyerek kutsalın aslında bu dinlerde bir kavram olarak kullanılmasından ziyade bir sıfat olarak kullanıldığını belirtmiştir.²² Kutsalın burada sahip olduğu anlam, ilahi bir durumu ya da tanrısal bir mükemmeliyeti simgelemektedir. Ancak kutsalın tanrısallık ile ilişkilendirilmesi ve dini inanç içinde değerlendirilmesi onun din ile birlikte düşünülmesine neden olmuştur. Özer, ilahi yaratıcı dışında kutsal kabul edilen şeyleri “kutsalla bağlantılı olan kutsallar” olarak nitelendirilebileceğini belirtmiştir.²³ Kutsalın mana bakımından Tanrısal olanı temsil etmesi onun evrende saf haliyle bulunmasını mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle kutsal sadece dil, sembol veya bir nesne aracılığıyla ifade edilerek tecrübe edilebilmektedir. Kutsalın kendini ortaya çıkarttığı her şey, aslında kutsal olmayan şeylerdir. Kutsal kabul edilen bir sembol, kişi, mekân, nesne ya da bir zaman aslında kutsalın kendini görünür kılması için kullandığı araçları olmaktadır. Bu durum aslında doğal hayatta

²⁰ Yıldırım, *age*, 61.

²¹ Emir Kuşçu, “Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.11, s.3 (2011):166.

²² Philippe Borgeaud, *Karşılama Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Dost Yayınevi, 1999), 39, 57’den aktaran Salih Özer, “İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.18, s.3 (2005):314.

²³ Özer, *age*, 314.

kutsal olarak nitelendirilen şeylerin temelinde kutsal olmadığını, kutsala bağdaşık olan nesneler olduğunu göstermektedir.

Bunların dışında kutsalı açıklamaya yöneltlen bir diğer farklı yaklaşım ise Georges Bataille'nin görüşleri olmuştur. Bataille'ye göre kutsal, sahip olduğu yapı itibarıyla hayatın her alanına düzensiz bir biçimde yayılabilecek, her şeyin aşırıya kaçmasını ve yaşamın insan tarafından bireysel olarak kontrol edilememesine neden olabilecek bir şey olmaktadır. Ancak kutsalın bu sınırsız yapısına karşı onun tam zıttı konumunda yer alan profan, kutsalın bu yayılmacılığını engelleyebilecek bir sınır oluşturmaktadır. Bataille'ye göre kutsal ile profan arasındaki ilişki temel olarak insan hayatını dengede ve düzende tutmayı sağlayan bir güç olmaktadır.²⁴ Bataille'nin kutsal tanımlamasında bahsettiği yayılmacı ve insan hayatını bireysel kontrolden uzaklaştırıcı tarafı, insanlığın kutsalı zamanla baskı altına almasına ve giderek ondan uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu uzaklaşma bir nevi kutsalın toplum tarafından tabulaştırılarak yasaklanması anlamını da taşımaktadır.²⁵

Kutsal ile birlikte Durkheim'in kavramsallaştırdığı profan (dindışı) kavramı da temel olarak dini terminoloji içerisinde yer alan ve din fenomenolojisi alanı içerisinde ele alınmış önemli kavramlardan birisi olmuştur.²⁶ Kutsal olan ile profan birbirine karşıt kategori konumunda yer almaktadır. Kutsal'ın ortaya çıkmasıyla birlikte profan karakter ortadan kalkmış olmaktadır. Kutsal'ın kendine özgü yapısı onun profan olandan bambaşka bir forma dönüşmesini ve içkin bir hâl almasını sağlamıştır. Kutsal'ın sahip olduğu bu içkin yapı, Kutsal'ın ortaya çıkış sürecinde profandan ayrı olarak farklı bir zaman ve mekânda tezahür etmesini sağlamaktadır.²⁷ Ancak Kutsal'ın profan olandan kesin bir çizgiyle ayrılmış olması her durum için geçerli olmamaktadır. Toplumsal hayatta bazı olaylar içerisinde şeylere atfedilen kutsallık

²⁴ Georges Bataille, *La Notion de Dépense*, (Paris: Minuit, 1967)'den aktaran Guy Ménéard, "Dünden Yarına Kutsal ve Profan", *Din Bilim Yazıları I*, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001): 33.

²⁵ Bataille, *age*, 34.

²⁶ Kutsal'a karşıt kategoriler olarak konumlandırılan profan ve seküler kavramları aslında kutsal ile kurdukları ilişki bakımından farklı anlamlar taşımaktadır. Profan olanın seküler olduğunu söylemek bu nedenle yanlış bir tespit olacaktır. Dini Hayatın İlkel Biçimleri'nde Durkheim kutsalın dışında kalan şeyleri 'dindışı' (profan) olarak ele almıştır. Kutsal dini düşünce ve tecrübeyi kapsayan bir alan olarak tasvir edilirken, profan da bu alanın dışında kalan, dünyevi olanı temsil eden, ancak tamamıyla kendini gerçeküstünden ayırmayan bir alanı temsil etmektedir. Seküler ise profanın kutsal ile kurduğu ilişkinin aksine gerçeküstü ve dini olan ile taban tabana zıt olan bir kategori alanını temsil etmekte ve bu profan ile aralarında dikotomik bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle yapılan çalışmada kutsal/profan ilişkisinde profan kavramı seküler kavramına eşdeğer olarak kullanılmamıştır.

²⁷ Mustafa Arslan, "Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdırellez ve Türbe Kültürleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü", *Birey ve Toplum*, c.5, s.2 (2015): 92.

profan karakter ile iç içe geçmiş olabilmektedir. Bunun yanı sıra önceden profan olan bir şey ona atfedilen mananın değişimiyle birlikte bir kutsallık kazanabilmektedir.

Kutsal, profan ve seküler arasındaki ilişki de kavram çiftleri arasındaki yapıya bağlı olarak farklılaşma göstermektedir. Bu nedenle kutsal ve profan kavramları hakkında yapılan açıklamalar incelemeden önce bu kavramlar arasındaki ilişkinin düalist ve dikotomik ayrım temelinde ele alınması gerekmektedir.

Dikotomi (*dichotomy*), sözlük anlamıyla ‘ikilik, ikiye bölme ve ayırma’ olarak adlandırılan, yalnızca iki kategorisi olan değişkenleri ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bir değişkene ait olan iki kategori birbirini dışlayarak ve reddederek varolmaktadır.²⁸ Bu nedenle dikotomik ayrımın temelinde varoluşsal ve köktenci bir ayrımın varlığından söz edilebilmektedir. Dikotomik ayrımlar, içerisinde çok fazla kategorisi olan değişkenleri ikili kategorilere indirgemeyi amaçlamaktadır. İkili karşıtlık temeline dayanan dikotomik ayrımlar çoğunlukla toplumsal yapıdaki farklılaşmayı açıklamada kullanılmaktadır. Bu ayrımlar modern toplumların çok boyutlu toplumsal meselelerinin anlaşılmasında uzun dönemler boyunca yapılmıştır.

Modern düşüncenin temel yapısal ikilikleri olarak ele alınan birçok dikotomi, geleneksel-modern ya da modern-postmodern ayrımlarının da kaynağını oluşturmuştur. Toplumsal değişkenler üzerinde yapılan bu dikotomik ayrımlar çoğu kez çatışmacı, evrimsel, işlevselci, diyalektik yaklaşımlar içinde kullanılmıştır.²⁹ Bu durum da kaçınılmaz olarak bu ayrımların köktenci ayrımlara dönüşmesine neden olmuştur.³⁰ Dikotomik karşıtlıkların, farklılıkları iki karşıt düzlemde açıklamak ve bunlar üzerine inşa etmek için etkili ve pratik bir yol olarak görülmüştür. Yaratılan

²⁸ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, 2. bs. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005): 327.

²⁹ Mustafa Arslan, “Ülgener’in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 1, s. 1 (2010): 62.

³⁰ Sosyoloji literatüründe yer alan dikotomilere örnek olarak şu ayrımlar verilebilmektedir: İbni-i Haldun’un *Bedevilik/Hadarilik* ayrımı, F. Tönnies’in *cemaat (Gemeinschaft)/cemiyet (Gesellschaft)* ayrımı, E. Durkheim’in *mekanik/organik dayanışma* ayrımı, Tocquville’nin *kitle/elit kültür* ayrımı, Marx’ın *feodal/kapitalist* ayrımı, Lévi- Strauss’un *sıcak/soğuk ve evcil/yabani* toplum ayrımı, Robert Redfield’in *büyük/küçük gelenek* ayrımı, Weber’in *virtüöz/kitle dindarlığı* ayrımı ve *yüksek kültür/kitle kültürü* ayrımı vb. gibi ayrımlar temel dikotomik ayrımlar olmuştur. Bunların yanı sıra Chris Jenks ‘Core Sociological Dichotomies’ adlı kitabında sosyolojik düşünce içerisindeki 23 temel dikotomiye (yapı-fail, süreklilik-değişim, olgu-değer, yerel-küresel, nitel-nicel, normal-patolojik, kültür-doğa, görecelik-mutlakîyetçilik, kamusal-özel, cinsiyet-toplumsal cinsiyet, ırk-etnisite, idealizm-materyalizm, ulusçuluk-uluslararasıılık, teori-praksis, sivil-siyasi, aktif-pasif, özne-nesne, imge-metin, gereklilikler-istekler, yaşam-ölüm, yüksek-kitle, modernite-postmodernite ve iş-işsizlik) açıklayan makalelere yer vermiştir. Bkz. Chris Jenks, **Core Sociological Dichotomies** (London: Sage Publications, 1998).

bu zıtlıklar birbirlerinin karşısı olmalarının yanında aynı zamanda birbirlerine karşı hiyerarşik bir üstünlük kurma çabası içerisindedirler. Hiyerarşik üstünlük kuran kategori, diğer kategoriyi dışlayarak onu bir nevi ‘öteki’leştirmektedir. Bu durum aslında karşıtlıklardan birini ideal kategori yaparken diğerini de bunun dışında kalan bir alt ketegori içine almaktadır. Bu da daha çok stereotipik ve özcü nitelik taşıyan dikotomik yaklaşımın özelliğini yansıtmaktadır.³¹

Dikotomik söylem uzun bir tarihsel süreçte sosyal bilimler alanında etkin bir rol oynamaktadır. Özellikle dinin ve kültürün içerdiği kategorilerin ayrımında çokça dikotomik ayrımlara başvurulmuştur. Robert Redfield de küçük gelenek ve büyük gelenek ayrımıyla kompleks toplumsal yapıyı dikotomik bir ayrım temelinde açıklamaya çalışmıştır. Redfield’e göre büyük gelenek, üst düzey yönetici ve elit sınıfın dini, felsefi, sanat bilim, edebiyat vb. alanlardaki düşüncesini içeren bir kategori sınıfını temsil etmektedir. Bunun yanında küçük gelenek ise sıradan halk tabakasının (kitlenin) dini düşünce ve sanat anlayışını içeren bir kategori sınıfını oluşturmaktadır.³² Büyük gelenek ile küçük gelenek ayrımı Redfield’e göre bir nevi üst sınıf ortodoksisi ile alt sınıf heteredoksisinin karşıtlığını yansıtmaktadır. Kentli üst sınıfın dini ve kültürel yaşam biçimi, tipik bir ortodoks formunu oluşturken, köylü alt tabakanın dini inançları ve kültürel pratikleri de heteredoks formunu oluşturmaktadır. Weber de Redfield’e paralel olarak modernleşme sürecinde büyük dinlerin içerisinde yer alan farklı dindarlık biçimlerini ele alırken ‘virtüöz’ ve ‘kitle’ dindarlığı şeklinde dikotomik bir ayrım yapmaktadır. Virtüöz dindarlığı, büyük gelenek gibi olup daha çok ruhban sınıfı veya nitelikli bir dini bilgiye sahip kesimin sahip olduğu dindarlık biçimi iken kitle dindarlığı daha çok yerel halkın dini inançlarını ve pratiklerini kapsayan bir dindarlık biçimidir.³³ Ancak her toplumsal yapı ve formasyonu bu tip dikotomik ayrımlarla açıklamak doğru bir yaklaşım olmamaktadır. İkili sınıflandırmalar kendi kategori sınırlarını aşan veya bunlardan farklı olan değişkenleri açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle toplumsal formasyonların çeşitliliği ve dinamikliği göz önüne alındığında bu ikili karşıtlıkların açıklayamayacağı, ara değişkenlerin olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

³¹ Mustafa Arslan, “Batılı Çalışmalarda, Ortadoğu’nun Sosyo-Kültürel ve Dinsel Yapısının Analizinde Yaygın Olarak Kullanılan Dikotomik Kavramsallaştırmaların Kritiği”, **F.Ü. Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Birinci Orta Doğu Semineri Bildiriler, 29-31 Mayıs 2003** (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004): 307.

³² Robert Redfield, **Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization** (Chicago: The University of Chicago Press, 1956): 71.

³³ Arslan, **age**, 312.

Düalizm (*düalism*), kelime olarak ‘ikicilik’ olarak tanımlanmakta ve bir şeyin iki farklı türü arasındaki kesin ve indirgenemez bir ayrımını ifade etmektedir.³⁴ Düalist felsefe, Descartes’ın meşhur zihin ve beden düalizminden kaynağını alarak gelişen bir düşünce olmuştur. Düalizmin temelinde dikotomik ayrımın var olan karşıtlık durumu bulunmaktadır. Zihin ve beden düalizminin dışında olgular ile değer yargıları arasında birbirine indirgenemez kabul edilen etik düalizm anlayışı bulunmaktadır. Doğa ile kültür arasında doğal olayların nedensellik içinde gerçekleştiği, kültürün ise bireyin bilinçli eylemleri sonucu nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışan açıklayıcı düalizmin anlayışı da bulunmaktadır. Zihnin bedenden bağımsız bir sistem içerisinde varolduğu ve ikisinin birbirinden bağımsız varlık alanları yarattığını kabul eden düalist felsefe, kutsal ile seküler olanın da birbirinden ayrılan ve farklı dünya görüşlerini içeren iki farklı alan yaratarak düalist bir ayrım oluşturduğu görüşünde olmuştur. Ancak her ne kadar düalist ayrım felsefi düşünce sistemi içerisinde etkinliğini uzun yıllar korumuş olsa da aynı kökene ait iki unsurun birbirinden bu kadar köktenci bir ayrımla farklılaştırılması eleştirilmiştir. Özellikle zihin ile beden düalizmi, zihnin içinde yer aldığı bedenden nasıl tamamen bağımsız bir şekilde var olabileceği eleştirisi üzerine sorgulanmıştır.³⁵ Bu bağlamda bu tür ikilik ve ikiciliklerin kavram kategorilerinin sahip oldukları farklı anlamların ortaya çıkmasına ve anlaşılmasına engel olduğu düşünülmüştür. Özetlemek gerekirse, kutsal ile profan arasında yapılan dikotomik ve düalist ayrım, uzun yıllar bu kavram çiftini de köktenci bir ayrım içine almıştır. Ancak bu durum kavram kategorilerinin kendi içindeki çeşitliliği sınırlandırmış ve kutsalı profandan ayırarak iki farklı dünya görüşü yaratmıştır.

Başta Durkheim olmak üzere Eliade ve Otto, kutsal ile profan ayrımı konusunda çeşitli teorik yaklaşımlar ortaya koymuş ve geliştirdikleri yaklaşımlarla kutsal-profan ilişkisini ve kutsalın morfolojisini antropolojik, teolojik ve sosyolojik açılardan derinlemesine açıklamışlardır.

³⁴ Marshall, *age*, 326.

³⁵ Yrjö Haila, “Beyond the Nature- Culture Dualism”, *Biology and Philosophy*, s.15 (2000): 158.

2.2. Kutsalın Çoklu Anlamları

2.2.1. Emile Durkheim

Durkheim'ın dini düşünce sistemi, dinin toplumsal bir olgu olduğu temeli üzerine gelişmiştir. Durkheim'a göre dini düşünce, kolektif gerçeklikler temelinde oluşan ortak düşünceler bütünüdür. Dini tecrübe ise çeşitli amaçlar uğruna bir araya gelmiş toplulukların (grupların) ortaklaşa yaptığı faaliyetler (ayinler, bayramlar, dini törenler, ritüeller vb.) sonucunda gerçekleşmektedir. Toplulukların amacı, ortaklaşa yapılan bu faaliyetleri devam ettirmek ve onları farklı zaman ve mekânlarda yeniden yaratmaktır. Durkheim'a göre bu kolektif davranışların kökeninde dini unsurlar bulunmaktadır. Bu dini unsurlar da gene toplumdan gelen kolektif düşüncenin bir parçası olmaktadır.³⁶

Kutsal- profan (seküler) karşıtlığına Batı kültüründe değinen ilk isimlerden birisi Durkheim olmuştur. Yapısal-işlevselci yaklaşımın öncülerinden biri olan Durkheim, toplumsal yapıyı her şeyin üstünde görmüş ve geleneksel toplumlardaki dinin işlevini toplumdaki kolektif yapının oluşmasını sağlayıcı bir güç olarak tasvir etmiştir. Durkheim'ın toplumu her şeyin üstünde tutan ve Tanrı ile eşdeğer gören yapısalci yaklaşımı, onun kutsal kavramına bakışını da bu doğrultuda oluşturmaya ve kutsalın daha çok toplumsal işlevi üzerinde durmasına neden olmuştur.

Kutsal kavramı, Durkheim için bütün dini inanç sistemleri içerisinde ortak bir biçimde yer alan ve kendisine zıt yapıda olan din dışı (profan) olanı da içeren bir özellik göstermektedir. Durkheim'a göre dini hayatın ilkel biçimlerinden itibaren tüm dinlerde ortak olarak yer alan bu iki kavram dini düşüncenin farklılaşmasındaki temel etken olmaktadır. Kutsal ve din dışı (profan) olan toplumsal hayatın iki farklı yapıya ayrılmasına ve bu yapılar içerisinde farklılaşmalara neden olmaktadır. Durkheim'ın kutsal-profan ayrımına dayalı dini düşünce sistemi inançların, mitlerin, Kutsal şeylerin veya efsanelerin temelini ve bunların ortaya çıkış sürecinde onlara yüklenen aşkın anlamları ve tüm bu kutsal olarak kabul edilen şeylerin din dışı olanla ilişkisine dayanmaktadır. Bu nedenle Durkheim, kutsalın dar bir anlamsal çerçevede

³⁶ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, 2. bs. çev. Fuat Aydın (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2011): 22.

ele alınmaması gerektiğini belirtmiştir ve Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri adlı eserinde kutsalı şu şekilde açıklamıştır:³⁷

“Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hâsılı herhangi bir şey kutsal olabilir. Bir ayin, kutsallığa sahip olabilir; gerçekte ise, belli bir dereceye kadar da olsa kutsallık içermeyen hiçbir ayin yoktur. (...) Kutsal nesneler dairesi, hiçbir zaman sabitlenemez; onun alanı, bir dinden bir başkasına sonsuz derecede değişiklik gösterir”.

Durkheim’ın da ifade ettiği gibi kutsal, gündelik hayatın dışında yer alan, ulaşılamaz ya da bilinmez bir şey değildir. Aynı zamanda kutsal, sadece ilahi bir güçle, tanrısallıkla veya sipirütüellikle ilişkili bir olgu da değildir. Kutsal, çok boyutlu bir anlama sahip olan ve her şeyle ilgili olabilen bir karaktere sahiptir. Bu nedenle de toplumsal gerçeklik içerisinde özünde kutsallık barındırmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Durkheim, Dini Hayatın İlkel Biçimleri’nde öncelikli olarak dini olgu ve gerçekliklerin varoluşsal gerçekliğini ortaya çıkartmaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Durkheim ilkel toplulukların dinsel hayatlarını incelemesi sonucunda “kutsallığın” bu dini gerçekliklerden birisi olduğunu düşünmektedir. Bu gerçeklik dini bilginin “özel olan” yapısal temellerinden gelmektedir. Böylelikle Durkheim’ın “le sacré” olarak nitelendirdiği kutsal gerçeklik, şeylerin arasında farklı olanı temsil eden bir konuma sahip olmaktadır. Nedensellik düzeyinde ele alındığında, Durkheim kutsalın bilgisine onun kolektif güç ve semboller sistemi içinde yer alan kökenlerini ortaya çıkartarak ulaşmaya çalışmıştır. Durkheim’ın dini hayatı ve kutsalı açıklamaya yönelik oluşturduğu metodolojik yaklaşımı dört temel bağlam içinde oluşmaktadır.

- 1) Dinin Tanımlanması; öncelikle dinin ne olduğunun tanımlanması ve daha sonra onun açıklanması,
- 2) Dini Pratikler; dini inanç ve uygulamaların karakterize edilmesi ve daha sonra onların kökenlerinin açıklanması,
- 3) Kutsalın Açıklaması; kutsalın bir fenomen olarak ele alınması ve daha sonra onun kolektif bilinç içerisinde açıklanması,
- 4) Dini Tecrübe; dini tecrübenin doğasına vurgu yapmak ve bu tecrübenin altında yatan gerçekliği göstermek³⁸.

³⁷ Durkheim, **age**, 57.

Durkheim'in izlediği bu metodolojik yaklaşım onu dinin kaynağını kolektif yaşam ve davranış olarak görmesine neden olmuştur.

Durkheimci terminolojide kutsallık (sacredness), dini hayatın tanımlanmasında indirgenemez bir faktör olarak ele alınmaktadır. Kutsal ise, bu bağlamda, sıradan olandan ayrı olan şeyler olmaktadır. Kutsal ile profan birbirine zıt, ancak birbiri yerine geçebilen (ya da birbirine dönüşebilen) ikili kavram çiftidir. Durkheim kutsalı ele alırken onu çoğunlukla dış dünyadaki nesneleri betimleyen ve onlara sıradan olmanın dışında özel bir karakter kazandıran bir sıfat olarak kullanmaktadır.³⁹ Bu durum nesnelerin doğası ya da varoluşları itibarıyla kutsal olmadığını, aksine bir grup, kültür, norm, davranış veya etkinlik içerisinde yer aldıklarında kutsal olma niteliğine sahip olduklarını göstermektedir. Bir topluluk için kutsal olarak nitelendirilen şey görünür olan, ulaşılabilir ve davranışa dönüştürülebilir özellikte olmaktadır. Kutsalın ne olduğu veya içeriğinde nelerin olduğu ise zaman ve mekânın değişimine paralel olarak farklılaşmaktadır.

Dini Hayatın İlkel Biçimleri'nden önce 1899'da ele aldığı "Concerning the Definition of Religious Phenomena" isimli makalesinde, Durkheim kendi din tanımlamasının temellerini atmıştır. Bu makalede Durkheim, tanrılar ile ilgili oluşturulan mantık temelli kavramların dinî hayatın ve düşüncenin yapı taşı olan kutsal şeylerin kapsamlı bir kategorisi olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde ise din tanımlamasına resmî bir nitelik kazandıran Durkheim dini, kutsal şeylerle ilişkili olan ritüellerin ve inançların bir arada olduğu bir sistem olarak tanımlamıştır. Burada kutsal olarak nitelendirilen "şeyler" kategorisi profan olandan ayrı ve yasaklanmış olanı kapsamaktadır.

Durkheim'a göre her toplumun özel değerler ve normlarla sınırlarını belirlediği belirli varlık alanları bulunmaktadır. Toplumsal düşünce ve davranış da kendisini bu ayrıcalıklı odak noktaları etrafında oluşturmaktadır. Böylelikle "Tanrı" inancı

³⁸ William E. Paden, "Before the Sacred Become Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", **Method & Theory in the Study of Religion**, c. 3, s. 1 (1991): 13.

³⁹ Durkheim kutsalı özerk ve kendine özgü saf yapısal forma sahip bir fenomen olarak ele almamıştır. Bu nedenle kutsalı ele alış biçimi de "kutsal şeyler", "kutsal oluşlar", "kutsal karakter" vb. şeklinde şeyleri niteleyen bir sıfat olma konumunda olmuştur.

⁴⁰ Emile Durkheim, "Concerning the Definition of Religious Phenomena", **Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks**, çev. Jacqueline Redding, W.S.F. Pickering, ed. William S.F. Pickering (UK: Routledge & Kegan, 1975): 84-87'den aktaran William E. Paden, "Before the Sacred Become Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", **Method & Theory in the Study of Religion**, c. 3, s. 1 (1991):15.

olmayan dinler de dâhil bütün dinlerde kutsala dair yerleşik bir inanç sistemi bulunmaktadır. Bu nedenle kutsal, dini hayatın merkezinde yer alan, tüm dinlerde ortak olarak bulunan ve dini de içine alan, kapsayıcı, bir karaktere sahip olmaktadır. Bir şeyin kutsal olarak nitelendirilmesi onun profanlaşmasını engellemiş olmaktadır. Kutsalın ve kutsallığın ilişkiselliğine vurgu yapan Durkheim onu hiçbir zaman içkin bir doğası olan, metafiziksel bir fenomen olarak tanımlamamaktadır. Ona göre kutsal ontolojik bir temele sahip olmayan, bütünüyle ilişkisel, profan olandan ayrı ve herhangi bir grup tarafından “kutsal” olarak kabul görmüş bir şey olmaktadır.⁴¹

Durkheim’a göre temelde her şey içerisinde kutsallık bulundurmuş olsa da Kutsal olan ve din dışı olan birbirinden tamamen farklı iki olgudur. Kutsallığın din dışı karşısında derecesi ne kadar düşük olursa olsun kutsallığı atfedilmiş bir şey din dışı ile arasında kesin bir ayrım oluşturmuştur. Kutsal ve profan arasındaki bu mutlak farklılaşma dini hayatın ve toplumsal hayatın her alanında yer alan farklılaşmaların temel kaynağını oluşturmaktadır. İlkel toplumlarda yaşayan insan hayatını ‘kutsal ve profan olan’ olarak ikili bir zıtlık içerisinde algılamaktadır. Kutsal olan şey aslında toplumun kolektif bir biçimde meydana getirdiği ve üzerine kolektif bir dini, duygusal ya da sembolik bir anlamın yüklendiği şey olmaktadır. Bu nedenle kutsal, Durkheim için toplum tarafından yaratılan ve bireyin bilincinde önceden var olmayan bir kavram olmuştur. Durkheim kutsal ile profan arasındaki zıtlığın toplumsal yapının kökenlerini oluşturan diğer temel zıtlıklardan birisi olduğunu belirtmiştir. Kutsal ile profan arasındaki bu zıtlık, bireyin bilincine indirgenemeyecek kadar toplumsal bir karşıtlıktır.⁴²

⁴¹ Paden, **age**, 15.

⁴² Durkheim’ın dinin toplumsal bir olgu olduğunu öne süren yapısalcı yaklaşımı kutsal konusunda da etkili olmuştur. Kutsalı da kolektif bir unsur olarak gören Durkheim, toplumda yapılan tüm dini pratiklerin kutsalı ortaya çıkartan kolektif davranışın bir ürünü olduğunu düşünmüştür. Ancak Durkheim’ın dini bireyden uzaklaştırarak toplumun kolektif bilincine ve pratiğine atfettiği bu indirgemeci yaklaşımı Malinowski tarafından eleştirilmiştir. Malinowski’ye göre toplumu tanrısal ve manevi olan ile özdeşleştirmek aslında toplumsal olanı bireye dair olan bütün ahlaki değerler, dini inançlar, vicdan yasaları ve normlar gibi unsurlarla eşleştirmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında bireye has olan bu ahlaki ve vicdani unsurları, topluma (ya da kolektif bir bilince) indirgeyerek tanrısalı da toplum ile özdeşleştirmek çok da güç bir durum olmamaktadır. Ancak Malinowski’ye göre buradaki temel sorun Durkheim’ın ilkel toplumlardaki şahsi olarak gerçekleştirilen dini tecrübeleri de toplumsal bir tecrübe olarak ele almış olmasıdır. Oysaki ilkel toplumlarda dinin ortaya çıkışı çoğunlukla bireysel tecrübeler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bunun yanı sıra Durkheim’ın kutsalı ve dini pratikleri ortaya çıkarttığını düşündüğü ve kolektif coşku olarak nitelendirdiği duygu durumu aslında her zaman toplumsal olarak tecrübe edilen bir durum olmamaktadır. Malinowski’ye göre dini inanca dair unsurlar bireysel coşku ile de ortaya çıkabilecek

Durkheim Kutsal ve profan arasındaki bu mutlak ayrılığın beşerî düşünce tarihi içerisinde yer alan diğer tüm zıtlıklardan (iyi-kötü, doğru-yanlış, hasta-sağlıklı vb.) daha köktenci bir zıtlık içerdiğini belirtmiştir.⁴³ Ancak Kutsal ile profan arasındaki bu zıtlık Kutsal'ın dini hayatının dışında kalan ve seküler olarak nitelendirilen alandan izole edilmiş bir gerçekliği olduğu düşüncesini desteklememektedir. Tam tersine Durkheim, kutsalı yalıtılmış bir kavram olarak ele almamıştır. Kutsalın sadece kendi öz anlamsallığı içinde değil, aynı zamanda karşıtı olan profan ile birlikte ikili karşıtlık içerisinde ele alınması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴ Kutsalın profan ile bu şekilde ikili bir karşıtlık içerisinde değerlendirilmesinin bir nedeni, insanın dünyaya olan bakış açısının karşıtlık üzerine konumlanmış olmasıdır. İnsanın yaşadığı dünya içerisinde gerçekleşen olayları anlamlandırmak ve olguları değerlendirebilmek için zihnen şeyleri ikili karşıtlık içerisinde ele alması gerekmektedir. Dini düşüncenin de temelinde yer alan bu ikili karşıtlık durumu Durkheim için kutsalın ve profanın dünyası olarak ele alınmıştır. Kutsal ile profanın dikatomik bir şekilde değerlendirilmesinin diğer bir sebebi ise kutsal ve profan olarak nitelendirilen şeyler, temelde insanın yaşadığı dünyayı kendi gözüyle görmesi veya yorumlaması temeline dayanmaktadır. İnsanın düşünce yapısının temelinde yer alan dualite, gerçek hayatta yer alan objeler üzerinde nesnel bir kimliğe bürünmektedir. İnsan çevresini gördüğü ve anlamlandırdığı şekilde düşünmektedir.⁴⁵ Bu nedenle de düşünce yapısı içerisinde düalist bir ilişki içerisinde yer alan kutsal ve profan nesnel dünyayı da birbirinden kesin bir çizgiyle ayrılmış, farklı gerçeklikleri olan ayrışık iki alan yaratmıştır.

Kutsal ile profan arasındaki bu zıtlık, dini sistemlere göre farklılık göstermiş veya biçimsel olarak farklılaşmış olsa da temelde evrensel bir zıtlığı temsil etmektedir. Bu karşıtlık içinde kutsal 'aşkın ve ideal' olanı temsil ederken, profan 'dünyaya ait ve maddi' olanı temsil etmektedir.⁴⁶ Ancak kutsal ile dindışı olan birbirine her ne ölçüde zıt olmuş olsalar da kutsalın varlığı ve anlamı profan olanın varlığına bağlı olmaktadır. Kutsal ile profan arasındaki bu ilişki kutsalın profan olana, profan olanın da kutsala yaklaşmasına ve bir arada var olabilmelerine imkân sağlamaktadır. Ancak profan olanın kutsal haline gelmesi için tamamıyla profan kimliğinden ayrılması ve

unsurlar olabilmektedir. Bu nedenle de toplumun geneline indirgenmesi doğru olmamaktadır (Malinowski, 1990, s.49).

⁴³ Durkheim, **age**, 59.

⁴⁴ W. S. F. Pickering, **Durkheim's Sociology of Religion: Themes And Theories** (Cambridge: James Clarke & Co, 1984).

⁴⁵ Pickering, **age**, 118.

⁴⁶ Durkheim, **age**, 59.

kutsalın sınırları içine girmesi gerekmektedir. Durkheim bu dönüşüme Frazer'ın Avusturalya kabilelerinde yaptığı araştırmada gözlemlediği erkek çocuklarına uygulanan 'erginlenme töreni' örneğini vermiş ve süreci şu şekilde açıklamıştır.⁴⁷

“Erginlenme töreni, delikanlıyı dini hayata dahil etmek için icra edilen bir dizi ayinden oluşmaktadır. İlk önce, çocukluğunu geçirdiği din dışı olan dünyayı terk eder ve kutsal şeyler dairesi içine girer. Statüdeki bu değişim, yalnızca daha önce var olan tohumların saf bir değişimi olarak değil fakat tatiüs substantiae (bütün özün) bir dönüşümü olarak tasavvur edilir. Bir anda, delikanlıya öleceği ve evvelce bulunduğu muayyen şahsiyetinin varlığının yok olduğu, birincinin yerini, birdenbire bir başkasının olacağı söylenir”.

Kutsal ile profan arasındaki bu ayrışıklık aslında iki unsur veya iki nesne arasındaki hiyerarşik bir ayrışıklıktan ziyade, mutlak bir ayrışıklık olmaktadır. Bu nedenle Durkheim'a göre kutsal ile dindışı insan zihninde her zaman birbirinden tamamen ayrı iki kategori olarak algılanmaktadır.

Durkheim erken dönem eserlerinde kutsal kavramını dini ve toplumsal hayatın önemli bir parçası olarak ele almış ve dini düşünce yapısının temelinde kutsalın değil, toplumsal sorumlulukların yer aldığını belirtmiştir. Ancak daha sonraki yazılarında kutsalın dinin temelinde yer alan ve toplumsal hayatı organize etmeyi sağlayan bir olgu olduğunu vurgulamıştır. Özellikle ilkel toplumsal yapılarda dinin toplumsal hayatın yapı taşı olarak konumlandırıldığı düşünüldüğünde, dini düşüncenin temelinde yer aldığı varsayılan kutsalın da bütünleştirici bir yapısı bulunmaktadır.⁴⁸ Kutsal ile birlikte profanın da toplumsal yapı dinamikleri içerisindeki en önemli yeri, sosyal dayanışmanın inşasını ve aynı zamanda bozumunu

⁴⁷ James George Frazer, **On Some Ceremonies of the Central Australian Tribes** (Melbourne: AAAS, 1901): 313' den aktaran Durkheim, **age**, 60.

⁴⁸ Durkheim'ın ilkel (elementary) olarak nitelendirdiği toplumsal yapılar aslında tarihsel olarak erken dönemde ortaya çıkmış veya geride kalmış formlar olmamaktadır. Aksine Durkheim bu formları ilkel olarak nitelendirirken onların temel ve kalıcı formlar olduğu vurgusunu yapmıştır (Turner, **Religion and Social Theory**, 45). Bunun yanı sıra Kuşçu (2011)'da Durkheim'ın ilkel toplumların dini yapısını temel alarak tüm toplumsal yapıları (geleneksel ve modern) bu dini düşünce sistemi üzerinden açıklamaya çalışarak yaptığı indirgemeci yaklaşımın aslında Mary Douglas tarafından yapılan antropolojik araştırmalarla da desteklendiğini belirtmiştir. Bu görüş, ilkel toplumların dinsel olmasıyla veya modern toplumların da dinsellikten uzakta bilimsel olduğu görüşüne karşı olmaktadır. Bireylerin geleneksel ya da modern toplumsal yapı içerisinde bulunmaları onların dinsellikle olan ilişkilerinde temel etken olmamaktadır. Bu nedenle Kutsallık da çoğunlukla geleneksel toplumlarda vuku bulan bir olgu olmamaktadır. Modern ve seküler toplumsal yapılarda da Kutsal ile ilişki içerisinde olunabilmektedir.

sağlayabilecek konumda olmalarıdır.⁴⁹ Ancak buradaki toplumsal yapının yararına ve zararına olan etki, kutsalı ya da profanı iyi veya kötü yapmamaktadır.

Klasik dini model üzerinden bakıldığında, kutsallık nesneler üzerine yüklenen anlamlardan (değerlerden) ziyade nesnelerin sıra dışı ve yaratılıştan gelen özellikleri aracılığıyla görünürlük kazanan içsel bir güç olmaktadır. Çeşitli zaman, mekân veya nesnenin doğaüstü olarak veya ilahi olanın bir temsiliyeti olarak görüldüğü teoloji merkezli kutsal anlayışında, şeyler tanrısal olanın bir sembolü olarak görüldüğü için kutsal olarak kabul edilmekte ve “sonsuz” olanın bir parçası olarak da görülmektedir. Durkheim ise bu duruma karşı olarak şeylerin kutsallığının grubun oluşturduğu değerler merkezinde ortaya çıktığını ve tanrısallıkla herhangi bir ilişkinin olmadığını belirtmektedir. Ancak Durkheim’ın kutsal analizi daha çok betimsel bir yaklaşım temelinde oluşmuştur. Nelerin kutsal olduğunu ve kutsal ile profan arasındaki ayrımı toplumsal ve dinsel dinamiklerle birlikte betimleyici bir biçimde açıklayan Durkheim, kutsalın toplumsallığı üzerine nedensel bir analiz yapmamıştır. Bu nedenle daha sonraki dönemlerde Durkheimcı kutsal anlayışına eleştiri olarak ortaya çıkan yaklaşımlar kutsal şeylerin tanımlanması, bunlarla birlikte oluşan davranış kalıplarının incelenmesi ve kutsal olarak nitelendirilen şeyler arasında karşılaştırmalı bir analizin yapılması temellerinde farklı bakış açıları geliştirmiştir.⁵⁰

2.2.2. Rudolf Otto

Rudolf Otto, 1869 yılında Almanya’da Protestan bir anne babanın çocuğu olarak doğmuştur. Eğitimine Göttingen Üniversitesi’nde teoloji okuyarak başlamış, daha sonra 1907’de Tübingen Üniversitesi’nde aynı alanda doktora eğitimi almış ve 1914 yılında Breslaw Üniversitesi’nde teoloji profesörü olarak akademik hayatına devam etmiştir.⁵¹

O dönemde Almanya’da modernleşme hareketlerinin hızlı bir şekilde artması ve kapitalizmin yarattığı materyalist ve rasyonel düşünce sisteminin toplumsal hayatın tümüne yayılması, dinî düşünce yapısının da değişimine sebebiyet vermiştir. Dinin toplumsal hayattaki etkinliğinin giderek kaybolması, materyalizm ve natüralizm gibi

⁴⁹Jeffrey C. Alexander, “Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today”, **Durkheimian Sociology: Cultural Studies**, ed. Jeffrey C. Alexander (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 1-23.

⁵⁰ Paden, **age**, 15.

⁵¹ Fethullah Kalın, **Rudolf Otto’da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe** (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012): 13.

düşünce akımlarının da ön plana çıkması Otto'nun da bu düşüncelere karşı dini hayatı yeniden canlandırmayı sağlayacak spiritüalizm düşüncesini desteklemesine sebep olmuştur.⁵²

Kutsal, Otto'nun düşünce sisteminde dine ait olan ya da dini yaşamın pratikleri içerisinde yer alan temel bir kavram olarak ele alınmıştır. Otto, Kutsal kavramını dini terminoloji içerisinde ele almış ve din felsefesi görüşlerini kutsal kavramını tanımlamada kullanmıştır. 18.yy. sonlarında ortaya çıkan romantizm ve 19.yy'da etkili olan natüralizm akımları da Otto'nun dini düşünce sisteminin oluşmasında etkili olmuştur.

18. yy. sonlarında yaşanan Fransız Devrimi, o döneme kadar hâkim görüş olan klasisizmin etkinliğini ortadan kaldırmış; bireysel hak, özgürlük ve eşitlik gibi söylemlerle ferdiyetçiliğin ön plana çıktığı bir ortam yaratmıştır. Ortaya çıkan bu yeni toplumsal ortam da Romantizm akımının doğmasına sebep olmuştur.⁵³ Romantizm ile birlikte sanatta ve edebiyatta akılcılığın egemenliği son bulmuş ve bunları yerini kişisel hisler, duygular ve ifadeler almıştır.⁵⁴ Otto, romantizm akımından etkilenerek dini düşünce sistemi içerisinde tanımlamaya çalıştığı erişilemez, rasyonalite ile açıklanamayan ve esrarengiz olan Kutsal düşüncesini de bu akımı referans alarak açıklamaya çalışmıştır.

Otto'nun Kutsal düşüncesini etkileyen diğer bir unsur ise 19.yy.'da etkili olan natüralizm akımı olmuştur.⁵⁵ Olgusal gerçekçiliğin temel alındığı natüralizm akımı, pozitivizmi ve materyalizmi temel alan yaklaşımla doğa bilimleri metodolojisinin kaynağını oluşturmuştur. Ancak natüralizmin olguları, salt olarak doğa temelinde materyalist bir şekilde incelemesi, doğaüstü fenomenlere ve mistisizme karşı oluşu

⁵² Kalın, **age**, 14.

⁵³ Romantizm akımı, 18.yy'ın başlarında etkili olan Aydınlanma Çağı'nın bireyin iradesini ve özgürlüğünü temel alan felsefi düşünce sisteminin klasisizme olan tepkisinden ortaya çıkmış ve daha sonra da Fransız İhtilali ile birlikte edebiyat ve sanat alanında kendini gösteren bir akım olmuştur. Klasik edebiyatın kuralcılığına ve 18.yy'da etkili olan akılcılığa karşı ortaya çıkan romantizm akımı Fransa, Almanya ve İngiltere başta olmak üzere 19.yy'da tüm Avrupa'da etkili olan bir akım haline gelmiştir (Öztürk, 1997, s.103-104).

⁵⁴ Ömer T. Kara, "Toplumsal Olayların Etkisiyle Gelişen Üç Büyük Akımın Türk ve Dünya Edebiyatında İzleri", **The Black Sea Journal of Social Science**, c.2, s.2 (2010): 80.

⁵⁵ Natüralizm, bireyi çevreye bağlı olan ve doğanın bir ürünü olarak gören bir düşünce, edebi ve sanat akımıdır. Bireyi doğal yaşamın bir parçası olarak ele alan natüralizm, toplumsal gerçeklikleri de doğal hayatın bir yansıması olarak edebiyat ve sanatın içerisinde canlandırmaya çalışmıştır. 19.yy'ın başlarında toplumsal gerçeklikleri nedensellik paradigmalarına göre açıklayan pozitivist düşüncenin ortaya çıkışı ile birlikte natüralizm akımı da gerçekçilik akımı olarak edebiyat ve sanat alanlarında kullanılmaya başlanmıştır (Salihoğlu, **Alman Edebiyatında Natüralizm**, 51-52).

Otto'nun da dini düşünce sistemini oluştururken natüralizme karşı bir duruş sergilemesine neden olmuştur. Natüralizm ve romantizm akımları dışında, Otto'nun din felsefesi, başta Schleiermacher olmak üzere Kant, Ritschl, Fries ve Troeltsch'in teoloji görüşlerinden de etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Otto çeşitli kaynaklardan beslenerek oluşturduğu din hakkındaki düşüncelerini “mantık- mantık ötesi ve kutsal akıl almaz (numinous)” olarak iki boyutlu bir şekilde ele almıştır.⁵⁶

Otto'nun ‘ilahi’ olanın rasyonelliği ve irrasyonelliği hakkındaki fikirlerinin temeli, ilahi fikrinin irrasyonelliği ve bunun rasyonel ile ilişkisine dayanmaktadır.⁵⁷ İlahi fikrindeki rasyonel düşüncesi, kavramsal beceri için açık bir kapsayıcılığa sahip olan, alışılmış ve tanımlanabilir kavramların ihtisası için uygun bir alan sağlamaktadır. Bu yönüyle de ilahi olana rasyonel bir temel sağlamaktadır. Ancak ilahi fikrindeki bu kavramsal açıklık (berraklık) alanı dışında kalan, kavramsal düşünceden ayrılan, fakat hislerden ayrılmayan esrarengiz ve müphem bir alan olan irrasyonel bir taraf da var olmaktadır. Otto'nun ilahi hakkındaki bu görüşlerini temellendirdiği rasyonellik, irrasyonellik ve mantık- mantık ötesi durumu ise Kant ve Fries felsefelerinde tartışılan ve temel ayrışma noktası olan mantık yargıları ve estetik yargılar fikri göz önüne alınarak tartışılmıştır.⁵⁸

Bunun yanı sıra 20.yy. ortalarına kadar etkili olan pozitivist görüş, din ve Tanrı'nın varlığının da doğrulanabilirliği görüşü üzerinde etkili olmuştur. Pozitivizmin temel argümanlarından olan doğrulanabilirlik ve gözlemlenebilirlik ilkeleri Tanrı'nın varlığının ispatlanamaz oluşu savını gündeme getirerek din hakkındaki görüşlerin bilimsel olmadığı sonucunu yaratmıştır. Pozitivist düşüncenin yaratmış olduğu bu görüş dini inanç ve söylemler ile çelişen ve bunların varlığını gereksiz kılan bir düşünce olmuştur. Pozitivizmin dine karşı bu yaklaşımı dini, bilimsel çalışma alanının karşısında duran bir olgu olarak göstermiş ve inancın kanıtlanabilirliği meselesini ortaya çıkartmıştır.⁵⁹ Bu nedenle Otto'nun kutsal tartışmasında ortaya koymaya çalıştığı temel argüman, bir şeyi anlamlandırma ya da o şeyi anlayış süreci sadece bilişsel oluşuma veya kavramsal bir dile bağlı olmadığıdır. Bunun yanı sıra

⁵⁶ Kalın, *age*, 15.

⁵⁷ Kaynak alınan İngilizce metinde ‘divine’ olarak kullanılan kelimenin ilahi dışında ‘Kutsal ve mukaddes’ gibi anlamları da bulunmaktadır. Ele alınan konu bağlamında ilahi anlamının daha uygun olduğu düşüncesi sebebiyle metin içerisinde de kelime ‘ilahi’ olarak çevrilerek kullanılmıştır.

⁵⁸ Todd A. Gooch, **The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion** (New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2000): 104.

⁵⁹ Rudolf Otto, **Kutsal'a Dair**, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2014): 8.

bir şey hakkında sahip olunan psikolojik duygu durumu, ontolojik olarak içten gelen bir varlık hissi, kavramsal olarak bir dil aracılığıyla ortaya konulamayan ya da ampirik olarak ispat edilemeyen bir şeyi deneyimleme ya da ona inanma durumunu ortaya çıkartabilmektedir. Var olan bu inanma durumu da insanın Tanrı hakkındaki bilincini ve dini tecrübe durumunu etkilemektedir. Temel olarak Otto'nun bu düşünce ile vurgulamaya çalıştığı şey, her ne kadar Tanrı fikri soyut, gözlemden uzak ve irrasyonel bir fikir olmuş olsa da insanın psikolojik ve ontolojik yapısından gelen bir inancın varoluşu fikri olmuştur.⁶⁰ Bu nedenle Otto, din hakkındaki görüşlerinde temel aldığı bu referans çerçevesini, kutsal hakkında yapılan tartışmalar için kullanmış ve kutsal kavramını dönemin hâkim görüşü olan liberal ahlaktan ayırmak gerekliliğini vurgulamıştır.^{61 62}

Otto'ya göre kutsal ve kutsiyet kavramları dini terminoloji içerisinde ele alınan kavramlardır. Kutsala yüklenen etik ve ahlaki değer unsurları, kutsalı içinde bulunduğu dini kategoride kazandığı öz anlamından uzaklaştırmaktadır. Kutsal sahip

⁶⁰ Burada bahsi geçen inanç herhangi bir dini sistem içinde ele alınmayan, insanın kendi varlığından daha ötede, daha ulaşılabilir ve varlığının sadece his yoluyla anlaşılabileceği bir yaratıcı (Tanrı) fikrine olan inancıdır. İnsanın çeşitli içsel hal durumlarından ortaya çıkan bu inanma (bir varlık hissi) durumu ilk insanın ortaya çıkışından başlayarak günümüze kadar süregelen bir durum olmuştur.

⁶¹ Otto, *age*, 9.

⁶² Liberal ahlâk, modern ahlâkın bir formunu oluşturmaktadır. Eksen Çağı (Axial Period) boyunca ahlâkın doğası hakkında yaşanan değişimler geleneksel ahlâk formunu da değişime uğratarak modern ahlâk ilkelerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Axial Period, Karl Jaspers tarafından ortaya konulmuş bir kavramdır. Yaptığı araştırmalarda toplumsal yapıları birbirinden farklı olan değişik ülkelerde (Çin, Hindistan, İran, İsrail ve Yunanistan) eşzamanlı olarak bir değişim sürecinin yaşandığını görmüştür. Jaspers, bu değişim sürecine insanlık tarihi içerisinde yeni bir ayrışma olarak bakmıştır. Jasper'ın Axial adını verdiği bu çağ, eleştirel düşünce sisteminin, sorgulamanın ve yeni bir dünya vizyonunun geliştirildiği yeni bir süreç olmuştur. Birbirinden farklı toplumsal yapı formasyonlarına sahip bu toplumlarda aynı anda gelişen bu süreç, bu toplumlarda yaşayan insanların evren, ahlâk ve topluluk ile ilgili yeni düşünce yolları geliştirmelerini sağlamıştır (Black, *The "Axial Period": What Was It and What Does It Signify?*, 23). Geleneksel ahlâki sistemde değer yargıları, refahı ve geleneğin güvenliğini sağlamak için oluşturulmuştur. Bunun yanı sıra bu ahlâk kurallarının geçerliliği sadece belirli bir yerel alan içerisinde olmaktadır. Geleneksel ahlâk da iyi ve kötü yargıları, geleneğin hayatta kalmasını ya da refah için neyin yararlı neyin zararlı olduğuna göre belirlenmektedir. Fakat modern ahlâk kuralları bu geleneksel ahlâki değerlerin dışında farklı bir şekilde oluşmuştur. Modern ahlâk kuralları yerellikten uzaklaşarak evrensel bir değer kazanmıştır. Yeni oluşan bu kurallar, bütün insanlık için eşit şekilde uygulanabilir hale gelmiştir. Bunun nedeni ise modern ahlâk kurallarının geleneksel ahlâkın yerel olanın devamını sağlamaya yönelik olan grup bilinci anlayışından uzaklaşıp değer sistemini birey üzerine kurması olmuştur. Bu nedenle de modern ahlâk bireysellik temeli üzerine kurulmuştur. Modern ahlâkın birçok farklı şekli mevcuttur. Bunlardan ilki de Batı'da 'liberalizm' akımı ile birlikte ortaya çıkan 'liberal ahlâk' anlayışıdır. Liberal ahlâk, özgürlüğün baskın bir değer olarak temel alındığı, bununla birlikte yaşama hakkı, ifade ve yayın özgürlüğü ve özel mülkiyet hakkının savunulduğu bir ahlak sistemidir (Tamney, *The Failure of Liberal Morality*, 99). Liberal ahlak, bireylerin kendi ahlak değerlerine ve bunların sonuçlarına göre hareket etmeleri görüşündedir ve aynı zamanda özgürlüğü ve demokrasinin ahlaki ikilemleri çözebilecek yegâne yol olduğunu savunmaktadır.

olduğu öz anlam itibarıyla tahayyül edilmesi zor ve bu nedenle de rasyonel bir tanım kategorisi içerisine sokulmaması gereken bir kavram olmaktadır. Kutsalın öz anlamı, onun sadece his yoluyla kavranması sonucu anlaşılabilir ve dini tecrübe içerisinde anlamlandırılabilir. Otto'ya göre kutsal kelimesi esas anlamından uzaklaştırılarak çoğunlukla 'mutlak iyi, ahlaki olarak iyi' anlamları kazanmıştır. Bu durum kutsalın esas mahiyetini ortadan kaldıran bir sonuç yaratmıştır. Kutsal kendi içerisinde ahlaki bir 'iyi' unsurunu barındırmakta, fakat bu 'iyi' kutsalın sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Kutsal, bunların dışında kalan, sadece hisler yoluyla anlaşılabilen ve 'her şeyin ötesinde olma' durumunu içeren bir yapıya sahip olmaktadır.⁶³ Kutsalın Latince, Yunanca ve Sami dillerindeki karşılıklarına bakıldığında da Otto'nun bahsetmiş olduğu kutsalın özüne, her şeyin ötesinde olma durumuna vurgu yapılmaktadır.⁶⁴

Otto'ya göre kutsal kelimesine yüklenen etik ve ahlaki unsurlar, onu sadece 'iyi' olan şeklinde göstermektedir. Bu nedenle Otto kutsalın öz anlamını ifade edebilmek için Latince 'numen' (ilah) kelimesinden 'numinous' kelimesini türetmiş ve kutsalın öz anlamını da bu kavram ile açıklamaya çalışmıştır.⁶⁵ Otto için numinous, insan ruhunun derinliklerinden gelen bir histir. Bu yüzden de rasyonel bir kalıp içerisine alınması mümkün değildir. Numinous kişide sadece uyandırılabilir veya hissettirilebilir bir şeydir.⁶⁶ Numinous ile karşılaşma anı insan bilincinin beklenmedik bir anında ve çoğunlukla coşkunluk yaratan psikolojik hâl durumlarında (saygı, bağlılık, iktidarsızlık ya da hiçlik duygusu ve bunların dışında dinsel duygu ya da yüceltme duygusu) ortaya çıkmaktadır.⁶⁷

Otto'nun Kutsal anlayışında üzerinde durduğu diğer bir husus da kutsalın rasyonelliği ve sezgiselliği meselesi olmuştur. Otto'ya göre kutsal, düşüncenin

⁶³ Otto, *age*, 35.

⁶⁴ Kutsal; Latince'de "Sacer veya Sacr" kökünden gelen "Sacrare"

Klasik Fransızca'da "Sacer"

Orta İngilizce'de "Consecrate/Sacred"

Semitik dillerden Arapça'da "Quds", İbranice'de "Kadeş" kelimelerine karşılık gelmektedir (Yavuz, 2007, s.83).

⁶⁵ Otto insanın içinde yaşadığı yaratılmış duygusunu ve bunun gerçek hayattaki tecrübesini numinous ve numen kavramlarıyla açıklamıştır. Numinous, her şeyden önce insanda var olan yaratılmışlık duygusunu oluşturan hissin temelidir. Numinous'un oluşturduğu bu his insana mutlak ve çok kuvvetli bir güç olan yaratıcı karşısında kendini aşağıda görme hissi uyandırmaktadır. Hiçlik içinde varolan bu his insandaki yaratılmışlık duygusunun kaynağını sağlamaktadır (Oman, 1924, s.276).

⁶⁶ Otto, *age*, 38.

⁶⁷ M. Iqbal Afaqi, "The Idea of the Holy- Interpretation and Analysis", *Al- Hikmat*, c. 30 (2010): 7.

rasyonel kategorilerinin ötesinde deneyimlenen, biliş üstü bir şeydir.⁶⁸ Kutsal, içerisinde hem rasyonelliği hem de sezgiselliği barındıran bir yapıdadır. Kutsalın içinde barındırdığı rasyonel unsurlar, Kutsalın teoloji içerisinde ele alınan unsurlarından farklı bir şekilde anlamlandırılması gereken şeylerdir. Kutsalın içinde barındırdığı sezgisel unsurlar ise herhangi bir şekilde kavramsal olarak ifade edilemeyen ve hakkında konuşulması mümkün olmayan unsurlardır. Bu nedenle de kutsal hakkında oluşturulan kavramlar da temel olarak dinî tecrübeye dayalı deneyimler ve dine ait dogmaların oluşturduğu kavramlardır. Otto'ya göre kutsalın özü aslında onu bütün deneyimlerden ayıran ve başka hiçbir şeye atfedilemeyecek bir anlam kazandıran şeydir. Kutsalın deneyimi de bu ifade edilemeyecek anlamın çeşitli ahlaki ve dogmatik unsurlarla birlikte bir dinsel şema oluşturarak anlaşılır hale gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bu şekilde kutsal, sezgisel olmanın yanında içinde barındırdığı dini unsurlarla birlikte rasyonel bir hâl de almış olmaktadır.⁶⁹ Kutsalın içinde yer alan rasyonel ve sezgisel unsurlar her iki halde de kutsalı kendi içlerinde a priori bir kategori haline getirmiştir. Otto kutsalı, a priori bir kategori olarak ele alırken Kant felsefesinden yararlanmıştır.⁷⁰ Kant'a göre insan deneyimlerinin akıl yolu ile yorumlanabilmesi için evrensel bir kategori gerekmektedir. Bu nedenle de insana dair olan bazı deneyimlerin açıklanabilmesi için insan zihninde var olan ve her şeyin ötesinde a priori bir kategorinin varlığı gerekmektedir. Otto Kant'ın metafizik yargıları bilimsel bir zeminde açıklamak için kullandığı a priori kategorisine farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Otto *a priori* kategoriyi kutsala kaynaklık eden dini tecrübelerin ve duyguların ortaya çıkışını sağlayan bir kategori olarak ele almıştır.⁷¹

Otto'nun kutsal düşüncesindeki *a priori* dini bağlamda bir değer kategorisidir. Dini inancın temelinde yer alan bu değer her şeyden bağımsız bir anlam taşımaktadır. Bu

⁶⁸ Thomas Ryba, "The Philosophical Loadings of Rudolf Otto's Idea of the Sacred", **Method & Theory in the Study of Religion**, c. 3, s. 1 (1991): 31.

⁶⁹ Otto, *age*, 12.

⁷⁰ Kant felsefesinde a priori, deney yoluyla elde edilemeyen yargılar kategorisidir. Saf Aklın Kritiği eserinde Kant, doğanın insana sunduğu yapı karşısında aklın oluşturduğu yargıları incelemiştir. Bunun sonucunda da yargıları sentetik ve analitik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kant'a göre analitik yargılar yalnız kavramları açıklayan, fakat onların tanımlarında gizli olan esas anlamları açıklayamayan yargılardır. Bu nedenle de analitik yargılar her zaman a priori yargılardır. Sentetik yargılar ise hem a priori hem de a posteriori yargılardır. Bu yargılar kavramlar hakkında insanın varolan bilgisini genişleten ve kavramları başka kavramlarla birleştirme olanağı sağlayan yargılardır. Kant'a göre sentetik a priori yargılar deney yoluyla ortaya çıkarılamayan, fakat varlığının sezgi yoluyla kavranabildiği yargılardır (Öktem, **David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı**, 45).

⁷¹ Otto, *age*, 20.

anlam herhangi bir epistemolojik nitelik taşımayan ve belirli bir dinsel öğreti temeli taşımayan bir niteliktedir. Din içerisinde yer alan bu *a priori* kategori her şeyden bağımsız ve her şeyin üstünde yer alan bir gerçeklik oluşturmaktadır. Kutsalın sahip olduğu bu özellik Otto’yu dinin temelinde saf olarak yer alan bir *a priori* kategorinin varlığını ortaya çıkartmaya yönlendirmiştir. Sonuç olarak, Otto’ya göre *a priori* bir kategori olarak kutsal, insan ruhunun en merkezinde yer alan ve aşkın bir anlama sahip şeydir. Bu nedenle Otto dinin, aslında dini tecrübeyle ortaya çıkan bir şey olduğunu, fakat dinin de ötesinde yer alan numinous (yaratılmışlık ve yaratıcı duygusu) deneyiminin herkeste bulunan ve evrensel bir kapasiteye sahip olan bir his olduğunu savunmuştur.⁷²

Otto’nun kutsal anlayışı, Tanrı ve din de dâhil olmak üzere “bilinmezlik” üzerine kurulmuştur. Kutsalın bir sır olduğu ve insan bilincinin üstünde yer alması onun nesnel olarak algılanmasını engellemektedir. Otto’nun bu yaklaşımı agnostik bir yaklaşım olarak nitelendirilebilmektedir. Ancak kutsalı ve Tanrı’yı anlamaya yönelik Otto’nun yönelttiği bu agnostik yaklaşım, insanın Tanrı ve din ile olan ilişkisinde çeşitli sorunlara yol açabilmektedir. Mc Kenzie’ye göre Otto’nun kutsal yaklaşımındaki bilinmezlik durumu, aslında kutsalın tecrübe edilmesindeki zorluktan kaynaklanmaktadır.⁷³ İnsanın kutsalı doğada nesnel halde görememesi ya da rasyonel olarak algılayamaması, kutsalın bütünüyle tecrübe edilmesini de imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle de kutsal ve Tanrı tecrübesinin bilinmezliği karşısına Mc Kenzie “tezahür” (theophani) kavramını sunmuştur. İnsanın doğada gördüğü, kutsal ve Tanrı ile ilişkilendirdiği her şey aslında kutsalın tezahürleri olmaktadır. Böylelikle insan kutsalın tezahürlerini tecrübe ederek o eşsiz ve mutlak güç olarak atfettiği kutsallığa ulaşmış olacaktır.⁷⁴

2.2.3. Mircea Eliade

Eliade’nin dini düşünce sistemi dinler tarihi, hermeneutik (yorumsamacı) fenomenoloji, kutsal-din dışı dikatomisi, kutsalın tezahürleri, kutsal zaman-kutsal mekân yapısı ve oluşumu, yaratılış-evren mitolojisi ve arkaik toplumlardaki dindarlık biçimlerini içeren çok kapsamlı bir analiz çerçevesi içerisinde oluşmuştur. Eliade’nin

⁷² Otto, *age*, 21-22.

⁷³ John L. McKenzie, S. J. **Dictionary of the Bible** (New York: The Bruce Publishing, 1965): 365.

⁷⁴ Mustafa Çelik, “Kutsal’ın Anlam Alanı”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, s.13 (2007): 133.

din tarihçiliği ve fenomenolojisi, dinlerin birbirlerini kapsayan yapılarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya çıkartan bununla birlikte dini fenomenlerin karşılıklı bir şekilde kıyaslanarak yorumlanmasına dayanan bir anlayışa dayanmaktadır.⁷⁵

Eliade'nin din hakkındaki görüşlerini temellendirdiği 'Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I. II. ve III. Cilt (2003)', 'Kutsal ve Dindışı (1991)', 'Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (1990)', 'İmgeler ve Simgeler (1992)', 'Mitlerin Özellikleri (1993)', 'Ebedi Dönüş Mitosu (1994)' ve 'Dinler Tarihine Giriş (2003)' adlı eserleri dinler tarihinin kökenleri, dini düşünce sisteminin oluşumu, kutsalın tezahürü, mitlerin oluşumu, imgeler ve sembollerin anlamları, dindarlık biçimleri konularının anlatıldığı ve karşılaştırmalı din analizlerinin yapıldığı temel kaynaklar olmuştur.⁷⁶

Eliade'nin dini düşünce sistemi ve kutsala olan yaklaşımı bütüncül bir niteliğe sahiptir. Eliade, dinler tarihi incelemesinde kutsalın tezahürlerini kronolojik ve karşılaştırmalı bir analizle açıklamış ve din hakkındaki görüşlerini oluşturmuştur. Eliade için arkaik toplumlardan modern toplumlara kadar tüm tarihsel süreç içinde ortaya çıkmış dinler aslında kutsalın tezahürlerinin oluşturduğu bir dinler tarihi süreci olmaktadır.⁷⁷

Eliade kutsal anlayışını kutsalın tüm dini fenomenlerde temel olarak var olan bir olgu olduğu üzerine geliştirmiştir. Kutsalın bu evrensel yapısı onu bütün dini tecrübelerin temelinde yer alan ve dinin oluşumuna kaynaklık eden bir fenomen haline getirmiştir. Eliade'ye göre kutsal, insan bilinci içinde yer alan bir olgudur. Bu nedenle de tarihsel süreç içerisinde insan ile birlikte sürekli var olmuş ve kendini ortaya koymuştur. Kutsalın kaynağını ise arkaik toplumlardaki toplumsal yapıyı oluşturan ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bireyler arasındaki kolektif bilinç oluşturmuştur. Kutsalın kendini ortaya çıkartması ilk olarak bu toplumlarda oluşan arketipler aracılığıyla gerçekleşmiştir.⁷⁸

⁷⁵ Mustafa Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 5, s. 3 (2005): 100-101.

⁷⁶ Ramazan Adıbelli, "Mircea Eliade'nin Türkçeye Çevrilen Din Bilimi Çalışmalarının Tanıtımı ve Çevirilerin Değerlendirilmesi", **Bilimname**, c. 17, s. 2 (2009).

⁷⁷ F. Büşra Yılmaztürk, "Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2003): 48.

⁷⁸ Münir Yıldırım, "Mircea Eliade'de 'Kutsal ve Kutsal Zaman' Kavramı", **Dini Araştırmalar**, c. 10, s. 28 (2007): 66.

Eliade, kutsal tüm dinlerin temelinde yer alan ortak bir kaide olarak görmüş, ancak dinde köktencilik fikrine de karşı çıkmıştır. Dinin kökeninin ortaya çıkartılıp en saf ve en temel haline ulaşmasının ve bu halin de tüm dinlerin kökenini oluşturduğu düşüncesinin dini anlamlandırmada yetersiz olacağını düşünmüştür. Bunun yerine arkaik toplumlardan modern toplumlara kadar geçen süreçte ortaya çıkan dini inançların ve tecrübelerin incelenerek dinin bazı temel kaideleri hakkında bilgi sahibi olunabileceği üzerinde durmuştur.⁷⁹

Eliade için dini inançların temelinde mitlerin önemli bir yeri olmuştur. Eliade'ye göre mit, kutsal bir tarihi ve yaratılışın başlangıcındaki ilk zamanı temsil etmektedir.⁸⁰ Arkaik toplumlarda mitler, yaşamın kendisini oluşturmuştur. Bu nedenle Eliade için mitoloji kutsal bir tarih olarak ilk insanların yaşayış biçimlerine, hayata bakışlarına, inançlarına ve kutsala dair pratiklerinin nesillere aktarılmasına kaynaklık etmiştir. Evrenin yaratılışını konu alan kozmik mit, bütün mitlerin ve dini ritüel sistemlerinin meydana getirdiği kutsal yapının arketipini oluşturan mit olarak kabul edilmiştir.⁸¹ Yaratıcıyı ve yaratılışı açıklamak için oluşturulan bu mitlerin temelinde bazı kutsal öğretiler yer almıştır. Eliade'ye göre mitler aslında kutsala dair edinilmiş ilk bilgiyi oluşturmaktadır. Mitlerin içerisinde yer alan 'sembolik dil' ve 'dini semboller' mitlerin kutsal ile ilişkisini belirlemede ve dindar insanın davranışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Eliade'ye göre mitler aracılığıyla kullanılan semboller ve dil, insanı gerçekliğin dışına çıkartarak varlığın en üst seviyesinde yer alan ulaşılamaz olana yaklaştırmakta ve onun kutsalı deneyimlemesini sağlamaktadır.⁸²

Eliade'ye göre dindar insanın semboller ve dil aracılığıyla simgeleştirdiği hayatı ve kutsal ile arasında kurduğu ilişkinin temeli, dindar insanın en saf ve en mükemmel olarak kabul ettiği yaratılışın ilk anına dönme arzusu olmuştur. Her şeyin başlangıcı olarak kabul edilen o kutsal anı yaşatma ve o mekâna geri dönme arzusu dindar insanın hayatını sürekli olarak kutsal kabul ettiği o anın tekrarlarını yaşayarak geçirmesine ve o anın dışında kalan gerçeklikleri de kutsal-dışı olarak nitelendirmesine sebep olmuştur. Dindar insanın yaratmış olduğu bu kutsal-dışı (dindışı) imgesi aslında kutsalın kimliğini oluşturan temel unsur olmuştur. Eliade'ye

⁷⁹ Yılmaztürk, **age**, 48.

⁸⁰ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Berkay (İstanbul: Alfa, 2017): 86.

⁸¹ Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003): 394.

⁸² Yılmaztürk, **age**, 49-50.

göre kutsal dindışı olanın tam karşısında duran ve ondan bütünüyle ayrı olan şeydir. Kutsal kendi varlığını her zaman evrendeki ‘doğal’ gerçeklikten ayrı tutarak farklı bir varlık alanı yaratmaktadır.⁸³ Bu nedenle kutsalı anlamak ya da onu kavramsal olarak ifade edebilmek için sıradan olanın dışında bir dil ve anlayış gerekmektedir. Kutsal, dindışı olanın karşısında bir mutlaklık, gerçeklik ve erişilemezlik sağladığı için dindar insanın tarih boyunca ulaşmayı arzuladığı gerçekliğe ulaştıracak en büyük aracı güç olmuştur. Eliade’nin üzerinde sıklıkla durduğu dindar insanın dünyevi hayatın gerçekliğinden sıyrılarak yaratılışın başlangıcı kabul ettiği o muhteşem ve ebedi olan gerçekliğe geri dönme arzusu da kutsalın varlığını dindar insanın yaşamında o denli önemli kılmıştır. Eliade için kutsalın arkaik toplumlardaki dindar insanın yaşamında bu kadar ön plana çıkması doğal bir durumdur. Aksine Eliade için kutsallığını yitirmiş ve tamamıyla dindışı kabul edilen bir hayat tasavvuru modern çağda yaşayan dindışı insan profiliyle daha çok özdeşleşmiştir.⁸⁴

Eliade’ye göre insan dindar bir varlıktır (homo religious) ve dindar insanın modern zamanda dini tecrübeden uzaklaşması onu seküler bir varlık (homo secularis) haline getirmiştir.⁸⁵ Kutsallıktan uzaklaşmak isteyen ve dindışı olanı temel varoluşsal gerçeklik olarak ele alan modern insan dini bilincini de kaybetmiştir. Eliade’ye göre modern insanın yaşadığı bu inanç kaybı, modernleşme süreci içerisinde daha da fazlalaşarak dindışı alanın hayatın merkezinde yer almasına ve kutsalın da unutulmasına sebebiyet vermiştir. Çağdaş ve seküler insanın yaşadığı inanç kaybı insanın varoluşsal temelleri hakkındaki düşüncelerini de değiştirmiştir. Kutsalın ortadan kaybolması ile insan kendini sabit olmayan, izafi bir zaman ve mekân algısı içine hapsederek kendi varoluşunu da tarihsel zaman içinde tanımlamıştır. Bu nedenle tarihin gerçekliği içine kendini hapsetmiş insan, dindışı bir varoluş yaşamıştır. Modern insanın yaşadığı bu değişim süreci kutsal ile dindışı arasındaki ayrımın sınırlarını genişletmiş, modern insanın kutsaldan ve dini duygulardan tamamıyla uzakta olduğu dindışı bir hayat ortaya çıkartmıştır. Ancak dindışı insanın karşısında duran dindar insanın yaşamı kutsal ile bütünleşik olarak kavraması da farklı şekillerde gerçekleşmiştir. Modern insanın kutsaldan uzaklaşma isteği onu dindışı olanı genişletmeye ve hayatının bütününde bu dindışılığı uygulamaya

⁸³ Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı**, 14.

⁸⁴ Yılmaztürk, **age**, 51.

⁸⁵ Bryan Rennie, “Mircea Eliade: ‘Secular Mysticism’ and the History of Religions”, **Religion**, c. 38, s. 4 (2008): 335.

yöneltmiştir. Dindar insan için kutsal ile iç içe olan zaman ve mekân türdeş kabul edilmezken, modern dindışı insan için zaman kavramı tarihsel ve tekdüze olmuştur. Mekân algısı ise sadece fiziksel boyutların önem kazanması sebebiyle sıradan ve türdeş olarak oluşmuştur. Modern insanın zaman kavramına sadece tarihsel sürecin bir parçası olarak bakması, yaşadığı mekâna herhangi bir değer yüklememesine ve yaşamını bütünüyle kutsallıktan ayırarak, modern çağda kutsalın sadece bilinçaltında yer alan bir olgu olarak yer edinmesine sebep olmuştur. Eliade için dindar insan ile modern insan arasında zaman ve mekâna yönelik oluşan bu farklı algı durumu aslında kutsal ile dindışı arasındaki ayrışmanın da ana hatlarını oluşturmuştur.⁸⁶ Eliade, kutsalın anlamını her ne kadar açıklamaya çalışmış olsa da kutsalın kavramsal olarak açıklanmasının çok zor olduğunu belirtmiştir. Bu durumun nedeni ise dinsel bir olgunun kavramsal olarak tanımının yapılmasındaki zorluklar olmuştur. Bu nedenle Eliade'ye göre kutsalı kavramsal olarak anlayabilmek için öncelikle kutsalın dindar insanın yaşantısında ne gibi tecrübelerle ortaya çıktığının bilinmesi gerekmektedir.

Eliade'ye göre “meçhul, karmaşık ve korkunç bir dünyada kutsalın tecrübesi, varlığı, anlamı ve hakikati ortaya koyarak aslında, sistematik düşünceye de yol açmıştır”.⁸⁷ Kutsalın oluşturduğu bu düşünce sistemi, dinî tecrübenin ve dinin anlamlandırılması ve kavramsal olarak ifade edilebilmesini sağlayıcı bir zemin oluşturmuştur. Bu nedenle kutsalın tecrübesine önem veren Eliade için evrende iki farklı varoluş biçimi bulunmaktadır.⁸⁸ Bunlar kutsal varoluş ve dindışı varoluş biçimidir. Kutsal varoluş, dindar insanın kutsalın bilinci içerisinde yaşaması ile ortaya çıkmakta ve dindışı olandan tamamen ayrı bir varlık içerisinde yer almaktadır. Kutsalın ortaya çıkışı gizemli bir şekilde gerçekleşmektedir. Ancak kutsalın gizemli bir şekilde ortaya çıkışı da kutsal bir varlık alanı içerisinde değil, dindışı hayatın içinde yer alan nesneler içerisinde olmaktadır. Bu nedenle de kutsal, evrende saf haliyle ortaya çıkmamaktadır. Kutsal, doğal ve dindışı yaşamda yer alan sıradan ve gündelik nesneler aracılığıyla görünürlük kazanmaktadır. Evrende yer alan herhangi bir eşya, herhangi bir zaman dilimi ya da herhangi bir insan varoluşsal olarak kutsal halde bulunmamaktadır. Dindışı dünyanın birer parçası olan bu şeyler, kutsalın

⁸⁶ Yılmaztürk, **age**, 52.

⁸⁷ Mircea Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990): IX.

⁸⁸ Bu iki yaşam biçimi iki farklı modus vivandi (type of living) yaratmaktadır.

kendilerinde tezahür etmesiyle birlikte dindışı olan varlık halinden tamamen ayrılarak doğaüstü bir forma bürünüp kutsal haline gelmektedirler.⁸⁹ Kutsalın profan olanın içerisinde kendi varlığını ortaya çıkartması paradoksal bir süreçtir. Tamamıyla farklı bir doğaya ait olan bir şeyin (kutsal) kendi varlığını bir nesne ya da bir varlık olarak profan dünyada ortaya çıkartması, o şeyin varoluşsal anlamını kökten değiştirmekte ve onu kutsal yapmaktadır. Kutsal ile profan arasındaki ilk dikatomiye oluşturan ilk şey bu olmaktadır. Bu süreç aşkın bir gerçekliğin nesnel dünyada yer alan doğal gerçekliklerle birleşmesini kapsamaktadır. Kutsal ile profan arasındaki bu paradoksal yapı insan bilincinin en büyük karmaşası olmaktadır.⁹⁰

Eliade'ye göre dindar olmayan insanın varoluşsal deneyimi dindar insanın varoluşsal deneyimine kıyasla daha az değerli olmaktadır. Bunun nedeni de insanın yaşadığı varoluşsal krizin kökenlerinin dinsel olmasıdır. İnsan bilincinin arkaik kökenlerine bakıldığında “varlık” ile “kutsalın” birbiri içine geçtiği görülmektedir. Evreni oluşturan şey kutsalın tecrübesi olmakta ve bu tüm dinlerin kökenlerinde varoluşu simgeleyen temel bir olgu olarak yer almaktadır. Kutsalın ontolojik temel olarak dinin kökenlerinde yer alması, insan bilincinin derinliklerinde yer alan ve insanın yaşadığı varoluşsal krizlerin çözümünü sağlayan bir yol olarak dinin ve dinsel olanın gerekliliğini zorunlu kılmaktadır. Eliade'ye göre bu durum, modern çağın dinsel olandan uzakta yaşayan insanı için bile kökenlerden gelen dinsel bir eğilim yaratmaktadır. Ancak her ne kadar modern insanın bilinçaltından gelen ve varoluşsal olarak temellendirilen dinsel eğilimleri veya kutsala dair tecrübeleri var olsa bile bu eğilim ve tecrübeler arkaik toplumlardaki dindar insanların kutsallık tecrübelerinden çok uzakta olmaktadır. Eliade bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:⁹¹

Ama modern insanın “özel mitolojiler,” düşleri, hayalleri, düşlemleri vb. mitlerin ontolojik düzeni seviyesine yükselemezler, çünkü kâmil insan tarafından yaşanmamışlardır ve kişisel bir durumu örnek bir duruma, modele dönüştürmezler. Modern insanın bunalımları gibi, düş veya imgelem dünyasına ait deneyimleri de biçimsel açıdan “dinsel” olsalar da homo

⁸⁹ Yılmaztürk, **age**, 55.

⁹⁰ Cioveie Valentin, “The Transcendental Structure of the Archaic Universe. Mircea Eliade’s The Sacred and the Profane”, **Annals of the University of Bucharest Philosophy Series**, c. 64, s. 1 (2015): 88-89.

⁹¹ Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, 187.

*religiousdaki gibi bir Weltanschauungla bütünleşmez ve bir davranış biçiminin temelini atmazlar”.*⁹²

Arkaik toplumun geleneksel dindar insanı ile modern zamanın dindar olmayan insanının dünya görüşleri arasındaki bu farklılık, aslında bu iki varlık biçiminin (kutsal ve profan varlık) tarih anlayışlarından kaynaklanan ve “tarihin terörü” meselesini gündeme getiren bir farklılık da ortaya çıkartmaktadır.⁹³

2.2.3.1. Ebedi Dönüş Mitosu ve “Tarihin Terörü” Meselesi

Eliade’ye göre modern insan ile arkaik insanın tarih bilinçleri, en az onların varoluş biçimleri kadar birbirinden farklı olmaktadır. Modern insan, “tarihsel insan” olarak nitelendirilmekte ve tarihi bilinçli ve kontrollü bir şekilde yaratmaktadır. Arkaik toplumun geleneksel insanı ise tarihi olağan seyri içinde yaşamayı reddetmekte ve tarihin yaratmış olduğu varoluşsal gerçekliği kabul etmemektedir. Tarihi periyodik olarak yaşamayan, onu tarihin dışında ve ötesinde oluşturduğu arketipler ile anlamlandırmaya çalışan ve olaylara içinde bulunduğu tarihsel zamanın dışında anlamlar (eskatolojik anlamlandırmalar) yükleyen geleneksel insanın tarih ile kurduğu bağ bu nedenle modern insanla kıyaslandığında çok farklı olmaktadır.⁹⁴ Modern çağın, tarihselliği temel alan anlayışı, ile geleneksel (arkaik) çağın tarih-ötesi anlayışı her ne kadar iki farklı insan biçimi yaratmış olsa da modern çağın tamamıyla tarihsel olduğu görüşü de sorgulanması gereken bir meseledir.⁹⁵

Arketipik ve tarih-dışı olarak nitelendirilen geleneksel tarih anlayışı ile olgusal tarihselciliği benimseyen modern (Hegel sonrası) tarih anlayışı arasındaki zıtlık, Ortaçağ dönemine kadar bu şekilde ilerlemiştir. Ancak Aydınlanma döneminden sonra döngüsel tarih anlayışının yeniden gündeme getirilmesiyle birlikte değişime uğramıştır. Öncelikle, arkaik insanın tarihin akıcılığı ile baş edebilmek için geliştirdiği yöntemler (yaratılış mitleri, geri dönüş efsaneleri, ebedi yaşam mitosu

⁹² Weltanschauung; bireyin veya bir grubun dünya görüşü olmaktadır (“Weltanschauung”, Oxford Dictionaries, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/weltanschauung> [06.02.2019]).

⁹³ Yaser Mirdamadi, “The Plurality of the Sacred- Critical Remarks on Mircea Eliade’s Conception of the Sacred”. **Open Journal of Philosophy**, s.5 (2015): 399.

⁹⁴ Eskatoloji kavramı, Yunanca “eschatos” (son) ve “eschata” (en son şeyler) kökenlerinden gelen bir kavramdır. Bu bağlamda eskatoloji, dünyanın sonu ve yok oluşu ile ilgili oluşturulan anlatılardır. Bu anlatılar yalnızca dünyanın sonunu değil, aynı zamanda bu yok oluş zamanında oluşacak bütün olay ve durumları kapsamaktadır. Özellikle insanların inançları temelinde oluşturduğu yok oluş mitleri, eskatolojinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Dünyanın sonu için oluşturulan kıyamet ve öteki dünya mitleri, eskatolojik anlamlandırmaların temelini oluşturan mitler olmuştur (Onur A. Kayabaşı, “Türk Mitolojisinde Eskatoloji Mitleri”, **Folklor/Edebiyat**, c.22, s. 86 (2016): 169.

⁹⁵ Mircea Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, çev. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994), 135.

vb.) onun tarihi, periyodik bir biçimde yeniden yaratmasına olanak sağlamıştır. Olaylara verilen tarih ötesi, aşkın ve varoluşsal anlamlar insanda “varoluş (var olma) sebebi” bilincini de ortaya çıkartarak tarihselliğe karşı bir tutum geliştirmesini sağlamıştır.

Eliade’ye göre geleneksel toplumların tarih-dışı ve arketipsel olarak ele aldığı tarih anlayışı Avrupa’da yakın döneme kadar modern tarihselliğin varoluşuna rağmen etkisini göstermiştir. Bunun nedeni ise toplumların mevcut ideolojilere ya da tarihin terörü olarak adlandırılan olaylara karşı bir savunma ya da direnç olarak geliştirmek üzere geleneksel tarih anlayışındaki arketipik unsurları (kurtarıcı kahramanlar ya da mitsel unsurlar) yaratma veya kötü olayların sonuna dair eskatolojik anlamlar yükleme gerekliliği olmuştur.⁹⁶

Geleneksel insanın döngüsel tarih anlayışı ile modern insanın çizgisel tarih anlayışı arasındaki çatışma, 17.yy’a kadar bu şekilde devam etmiştir. Ortaçağ düşüncesinin en etkin dönemlerinde ise döngüsel tarih anlayışı evrenin yaratılışı, işleyişi ve yok oluşu anlatılarında etkili olmaya başlamıştır. Başta St. Thomas, Roger Bacon ve Dante olmak üzere, dönemin önemli düşünürleri tarihsel süreçlerin ve bu süreçler içerisinde oluşan tarihsel dönemlerin, kozmik ve coğrafi faktörlere bağlı olarak yıldızların etkisiyle oluştuğunu savunmuşlardır. Kozmik nedenler temelinde ortaya çıktığı kabul edilen bu tarihsel dönemselliklerin hem Tanrı’nın iradesi ile hem de kozmosun kendine özgü yapısı nedeniyle oluşmuş olabileceği düşünülmüştür. Bu nedenle tarihsel olayların döngüsellliği ve periyodik olarak tekrarlanabilirliği evrenin yaratılış ve sonuna dair oluşturulan eskatolojik anlatılar ile pekiştirilerek Ortaçağ dönemi boyunca etkinliğini sürdürmüştür.⁹⁷

Ancak bilimsel astroloji ve astronomi çalışmaları ile de desteklenen döngüsel tarih anlayışı, 17.yy’dan itibaren ilerlemeci ve doğrusal (çizgisel) tarih anlayışının belirginleşmesi ile birlikte etkinliğini kaybetmeye başlamıştır. Leibniz tarafından da şiddetle savunulan ilerlemeci tarih anlayışı, 19.yy’da evrim teorilerinin gündeme gelmesiyle birlikte daha etkin bir düşünce olmuştur.⁹⁸ Ancak 20.yy başlarında Aydınlanmacı görüşün karşısında hızla yükselişe geçen muhafazakâr görüş ve çağdaş düşüncenin yeniden oraya çıkışı, döngüsel tarih anlayışını da yeniden gündeme

⁹⁶ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, 136.

⁹⁷ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, 138.

⁹⁸ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, 139.

getirmiştir. Döngüsel tarih anlayışının temelini oluşturan arkaik toplumun tarih-ötesi ve kutsallık anlayışı, dönemin tarihselci bakış açısına bir eleştiri olarak ele alınmıştır. Hegel ile başlayan ve daha sonra Marx ile gelişen tarihin diyalektiği anlayışı bu görüşün temellerini oluşturmuştur. Hegel’e göre tarih, varoluşun özünü oluşturan “evrensel tin”in bir yansıması olmaktadır. Tarihsel olaylar hiçbir zaman bağımsız bir tarihsellik içerisinde olup bitmemektedir. Hegel’e göre olaylarda ve şeylerde her daim tarih-üstü, Tanrısal bir etmen var olmaktadır. Tarih boyunca gerçekleşmiş olaylarda Tanrı’nın iradesi her daim var olmaktadır. Bu nedenle bu olayları tersine döndürmek mümkün olmamakta ve aynı zamanda bu olaylar tekil olarak (kendi başlarına) kabul görmektedirler. Marx ise Hegel’in diyalektik anlayışını temel almış, ancak Hegel’in tarihe yüklemiş olduğu tarih-ötesi (aşkın) anlamın dışına çıkarak tarihi, sınıf mücadelesinin kutsal bir yansıması olarak görmüştür. Bu açıdan Marksist felsefe, tarihi salt olayların rastgele gerçekleşmesi ile oluşan bir süreç olarak ele almamaktadır. Aksine, tarih tutarlı bir biçimde ilerleyen ve bir amaca sahip olan yapısal bir özellik göstermektedir. Bu nedenle de tarihin terörü Marksist düşüncede tarihin sonunun mükemmeliyeti anlayışı ile ilkel çağ düşüncesindeki eskatolojiyi yeniden ortaya çıkartmıştır. Arkaik çağdaki tarihin başlangıcının ve sonunun mükemmelliği düşüncesi (ebedi dönüş mitosu ve başlangıçtaki en mükemmel zamana geri dönüş) Marksist felsefede sadece tarihin sonuna yerleştirilmiştir. Buradaki temel unsur Marksist anlayışın da arkaik gelenekte olduğu gibi tarihe tarih-ötesi bir anlam yüklemesi olmuştur. Tarihin olağan sürecinde gerçekleşen ve topluma zarar veren kötülük unsurları tarihin terörü olarak nitelendirilerek bu kötülüğün ancak tarihin ötesinde yer alan ve nihai kurtuluşu sağlayıcı bir sonda olabileceği düşüncesi Marksist felsefenin temelini oluşturmuştur.⁹⁹

Tarihsel olaylara “olmuş olma”nın ötesinde bir anlam getiren, tarihin terörü ve “kötülük” sorunsalıyla başa çıkma yolları geliştirmeye çalışan arkaik toplumun tarih-ötesi anlayışı modern dünya içinde de kendini muhafaza etmeyi başarmıştır. Ancak döngüsel tarih anlayışı, her ne kadar modern dünya içerisinde desteklenmiş olsa da çağdaş düşünürlerin birçoğu “bireyin özgürlüğü” ve “ilerlemenin yolu” olarak gördükleri tarihsel bakış açısını hâlâ muhafaza etmektedir. Tarihselliği savunan çağdaş insan geleneksel insanı tarihe bağımlı, tarihi tekrar ve tezahür olarak algılayan ve arketipler yaratan bir kategori içerisinde görmektedir. Bu nedenle

⁹⁹ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, 142-143.

geleneksel insanın özgür iradesini ve yaratıcılığını kullanamadığı için tarihin tekrerrüü içerisinde döngüsel olarak yaşadığını ve böylelikle ilerlemeci olamadığını düşünmektedir.¹⁰⁰

Eliade'ye göre modern insan tarafından kutsala bağımlı olarak görülen ve yaratılışı tarihsel döngü içerisinde sürekli tekrar ettiği için ilerlemeci ve yaratıcı olamayan geleneksel insan aslında modern insandan daha özgür olmaktadır. Varoluşunun kutsal anına döngüsel olarak geri dönmeye, onu kendi yaşadığı zaman ve mekânda yeniden yaratmaya çalışan geleneksel insan, aslında bu açıdan modern insandan çok daha yaratıcı ve yenilikçi olmaktadır. Kendini tarihin yaratıcısı ve onun üzerinde “özgür” bir irade olarak gören modern insan ise tarihsellik ile birlikte ortaya çıkan tarihsel baskı unsurları ile birlikte sahip olduğu bu özelliklerini de kaybetmeye başlamaktadır.¹⁰¹ Bu nedenle salt tarihselliğe yönelmiş modern insan ile tarihi döngüsel yaşayan geleneksel insanın günümüzde de bu farklı tarih anlayışlarını birbirinden farklı, ancak aynı zamanda birbirleri içinde var olabilen iki yaşam biçimi (kutsal-profan) şeklinde devam ettirmektedirler. Seküler çağda geleneksel insanın tarih anlayışına yön veren kutsal düşüncesinin yeniden gündeme gelmesi ile profan dünyanın tarihselci anlayışı ile kutsalın döngüselci yaklaşımı bir araya gelmektedir.

2.2.3.2. Hiyerofaniler

Kutsal, kendisini her daim doğal gerçekliklerden bütünüyle farklı bir gerçeklik olarak ortaya çıkartmaktadır. Eliade'ye göre kutsalın bu şekilde ortaya çıkışı ‘hiyerofani’ olarak adlandırdığı kutsalın çeşitli şekillerdeki tezahürleri aracılığıyla olmaktadır.¹⁰² Evrendeki her nesnenin bir hiyerofaniye dönüşme potansiyeli bulunmaktadır. Bunun yanı sıra hiyerofani olan herhangi bir profan nesne, hiyerofaniye dönüştükten sonra

¹⁰⁰ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, 147-148.

¹⁰¹ Tarihsel baskı unsurları ile ifade edilmek istenen husus, tarih boyunca insan özgürlüğünü sağlamaya yönelik ortaya çıkan başta ideolojik görüşler olmak üzere çeşitli siyasi ve toplumsal hareketlerin aslında bir süre sonra güç, otorite vb. unsurlar ile bireyin özgürlüğünü kısıtlayıcı bir tarihsellik yaratmış olmalarıdır. Eliade bu duruma Marksizm ve Faşizm örneğini vermektedir. Tarih-ötesi gelenek temelinde oluşan Marksist felsefenin tarihsel süreç boyunca tarih-ötesi duruma yabancılaşarak bu kimliğinden uzaklaşması, tarihin sonuna yerleştirmiş olduğu geleneksel eskatolojilerde görülen altın çağ mitos(komünizm) yerine, bireysel özgürlüğün olmadığı Faşizm ideolojisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

¹⁰² Hiyerofani (hierophany): Yunanca *hieros* “kutsal” ve *phainein* “göstermek” kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. İlahi ve kutsal olanın kutsal bir yerde, nesnede ya da bir durum içinde tezahür etmesi anlamını taşımaktadır. Hiyerofani kelimesi çoğunlukla Eski Yunan’da, Ortadoğu’da ve Kitabı Mukaddes içerisinde yer alan metinlerde kullanılan ve Tanrı’nın (Tanrıların) dünyadaki tecellilerini ifade etmek için kullanılmıştır (Eliade, **Dinler Tarihi Giriş**, 20).

da yine profan oluş yapısını fiziksel olarak devam ettirmektedir.¹⁰³ Burada nesnede değişen şey, kutsalın bir göstergesi haline gelerek mana boyutunda yaşadığı değişimdir.

Kutsalın tarih içerisinde ortaya çıkışını ve yansımalarını hiyerofani olarak değerlendiren Eliade, kutsalın incelenmesinin de öncelikli olarak hiyerofaniler aracılığıyla olabileceğini söylemiştir. Eliade için aslında tarih boyunca ortaya çıkmış bütün dinler kendi içlerindeki kutsalın tezahürleriyle oluşmuş hiyerofanilerin tarihi sayılmaktadır. Dindar insanın tarih boyunca eylemlerini ve düşüncelerini kutsal merkezinde şekillendirmesi hiyerofanilerin de bu ekseninde oluşmasına neden olmaktadır. Dindar insanın yaşamına yön veren tarihsel ve kültürel unsurlar hiyerofanileri de etkilemiştir. Hiyerofanilerin sahip olduğu bu tarihsellik onları kutsalın ortaya çıkış sürecini gösteren birer tarihi kaynak haline getirmektedir. Ancak Eliade'ye göre hiyerofanilerin ve kutsala dair dini deneyimlerin tarihselliği onları tarihin bir başka evresinde tekrar edilemez kılmamaktadır. Kutsalın ortaya çıkışı içinde yer aldığı tarihsel zaman ve coğrafyaya bağlı olarak değişiklik göstermiş olsa bile Eliade için bu farklılıkların temelinde “evrensel olarak kabul edilen temel dini formlar” bulunmaktadır.¹⁰⁴ Bu nedenle hiyerofanilerin kendi tarihselliği içerisinde değişmesi onların dinlerin temelinde yer alan temel kaideleri oluşturamayacağı düşüncesini doğru kılmamaktadır.¹⁰⁵

Eliade de Otto gibi kutsalı a priori bir kategori olarak ele almıştır. Kutsalın sadece tarihsellik içinde insan bilincinde oluşmuş bir olgu olmayıp, insan bilincinin yapısal bir unsuru olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra kutsalın somut fenomenler temelinde ortaya çıkmış olduğunu ve doğada bulunan maddesel her şeyin dindar insan tarafından kutsallaştırılabileceğini söylemiştir. Dindar insan için

¹⁰³ John D Dadosky, “The Structure of Religious Knowing: A Dialectical Reading of Eliade's Notion of the Sacred Through Lonergan's Theory of Consciousness”, Phd Thesis. St. Michael's College Faculty of Theology of Regis College and Department of Theology of the Toronto School of Theology, 2001: 100-101.

¹⁰⁴ Eliade'nin bu yaklaşımı indirgemeci ve aynı zamanda tarihsel, sosyal, psikolojik ve diğer faktörlerin dini tecrübe üzerindeki etkisini yadsıyıcı bir yaklaşım olarak eleştirilmiş olsa da Eliade de temel olarak böyle bir indirgemeciliğe karşı olmuştur. Eliade, *Dinler Tarihi* çalışmasında somut gerçekliklerden yola çıkarak iki farklı soyutlama süreci ortaya çıkartmıştır. Bir taraftan, kutsalın tecrübesinde neyin indirgenemez olduğuna ulaşabilmek için tarihsel, sosyal, psikolojik ve diğer belirleyici unsurları indirgemesi Eliade'nin kısmi olarak tarihsel ve sosyal arka planı merkezin dışına aldığını göstermektedir. Diğer taraftan ise bu indirgemecilik birbirinden çok farklı kültürlerdeki kutsalın tecrübesine ait ortak nitelikler ortaya çıkartmak anlamına gelmektedir (Ciouveie, **age**, 90).

¹⁰⁵ Yılmaztürk, **age**, 58.

kutsallaştırdığı her nesne hiyerofani haline gelen o nesnenin dindışı ortamda yer alan normal bir ‘subje’ olma boyutundan ayrılarak ‘farklı’ bir nesne olma boyutuna ulaşmasıyla kutsal haline gelmektedir. Bir nesnede kutsalın ortaya çıkması o nesneyi artık kendi dışında farklı bir nesne haline getirmektedir. Bu nedenle de dindar insanın kutsalın göstergesi olarak kabul ettiği hiyerofaniler aracılığıyla dini tecrübesini gerçekleştirmesi, tapınılan nesnenin artık doğada bulunan emsallerinden ayrılıp, ilahi bir nesne haline gelmesine neden olmaktadır. Hiyerofaninin diyalektiği ancak bu koşullarda gerçekleşmektedir. Kutsallık kazanmış bir şey kendisi dışındaki diğer tüm nesnelerden soyutlanmış ve farklı bir anlam kazanarak hiyerofani haline gelmiştir. Eliade’ye göre hiyerofanin sahip olduğu bu kutsallık ona hem ulaşamaz, büyüleyici ve eşsiz olma anlamı yüklerken aynı zamanda da onu korkutucu ve dehşet verici bir şey haline de getirmektedir.¹⁰⁶

Eliade’nin kutsal anlayışına çağdaş düşünürlerin yaptığı en önemli eleştirilerden birisi Eliade’nin “anti-tarihsel” olarak görülmesi olmuştur. Eliade’ye göre modern çağda tarihsel olan hiçbir şeyin tarihin teröründen kaçışının engellenmesi mümkün olmamaktadır. Kutsalın tezahürlerini modern çağda bulmak mümkün olmuş olsa da yine de kutsalın arkaik toplumlarda sahip olduğu kapsayıcılığı günümüz modern toplumlarında bulmak imkânsız olmaktadır. Eliade’nin kutsalı tarih-üstü bir konumda ele aldığı bu yaklaşımı, çoğu eleştirmen için kutsalı dini tarihsel anlayış içinde kısıtladığı düşünülen ve kutsalı farklı anlam boyutlarına sahip olmasını engelleyen bir yaklaşım olarak düşünülmektedir.¹⁰⁷

Robert D. Baird’e göre Eliade, tüm dini tecrübeler için geçerli olan ve tarihsel olmayan bir arkaik modeli savunmaktadır. Bu modelin temelinde de tüm dinlerde yer alan ortak yapıları, kutsalın tecrübesini, ortaya çıkartmaya çalışmaktadır. Ancak Baird’e göre Eliade’nin bu yaklaşımı en az dinin normatif oluşu kadar normatif olmaktadır. Kutsalı varoluşsal bir temele dayandırmak ve onun tarihin ötesinde olduğunu iddia etmek ne tarihsel olarak ifade edilebilir ne de betimsel olarak doğrulanabilir bir durum olmaktadır.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Yilmaztürk, **age**, 59.

¹⁰⁷ Mirdamadi, **age**, 400.

¹⁰⁸ Robert D. Baird, **Category Formation and the History of Religions**. (Mouton: The Hague, 1971): 86-87’den aktaran Douglas Allen, “Eliade and History”, **The Journal of Religion**, c. 68, s. 4 (1988): 548.

2.3. Kutsal Açıklamaya Yönelik Kuramsal Yaklaşımlar

Kutsalın dışında, belirli zaman dilimlerine veya mekânlara yüklenmiş özel anlamlar insan kültürünün her daim yapısal bir unsurunu oluşturmaktadır. Çeşitli zaman ve mekânlara yüklenen bu özel anlamların sahip olduğu güç, otorite ve hiyerarşi durumu dini, siyasi ya da farklı ideolojiler tarafından güvence altına alınabilmektedir. Evrensel olarak ortak, bir dinî bir davranış kategorisi içerisinde görülen oruç, hac, sofuluk, keşişlik, inanç temelli inzivaya çekilme veya meditasyon faaliyetleri kutsal kategorisinin birer unsuru olarak görülmektedir.¹⁰⁹

Dini davranışın bu formları, bireyin zihinsel ve bedensel benliğini gündelik hayatın sıradan unsurlarından ayırmak için kültürel olarak inşa edilmektedir. Bu nedenle bu tür kültürel ya da buna benzer siyasi, sosyal, ahlaki, vb. unsurlar ile oluşturulan kutsallaştırma faaliyetleri yalnızca dini gelenek tarafından oluşturulmuş kavramsal çerçeve ile açıklanamamaktadır. Bunun yerine bu tür ritüellerin kutsal yapıcı karakterlerini ortaya çıkartan unsurlar fenomenolojik, yapısal-işlevselci ve bilişsel-kültürel yaklaşımları temelinde farklı kuramsal bakış açıları ile açıklanmalıdır.

2.3.1. Fenomenolojik Yaklaşımlar

Kutsalın karşılaştırmalı din çalışmalarında çoğunlukla teoloji merkezli ele alınmış olması en fazla eleştirilen unsurlardan birisi haline gelmiştir. 21.yy'a kadar etkisini sürdüren teoloji merkezli anlayış, kutsalı açıklamada antropolojik ve bilişsel-semantic yaklaşımlardan çok daha fazla etkili olmuştur. Söderblom, Otto, Van der Leeuw ve Eliade gibi önemli din tarihçileri ve fenomenologlar kutsalın özünü inceleyerek onu sadece din ile karakterize eden teolojik yaklaşımlardan uzaklaştırmıştır. Onlara göre kültürel inanç ve ritüeller sistemine “din” ismini vermek yanlıştır. Bunun nedeni kutsalı, dinin dışında da var olabilen bir yapıya sahip olan bir olgu olarak görmeleridir. Kutsalı ontolojik olarak *sui generis* (eşsiz, kendine özgü) bir kategori içinde ele alan kuramcılar kültürel olarak sistemli bir biçimde düzenlenmiş insan tecrübesinde, kutsalın *mysterium tremendum et fascinatum* (korku ve dehşet uyandırıcı sır) olarak nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁹ Veikko Anttonen, “Sacred”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Brown, Russell T. McCutcheon (London: Cassell, 2000): 271.

¹¹⁰ Anttonen, *age*, 272.

Fenomenolojik düşüncede kutsal, “numen” olarak ele alınmaktadır. Numen, dini korkunun temelinde yer alan bir his olup hem insanda dehşet ve korku verici bir duygu olarak hem de büyüleyici ve hayranlık uyandıran bir his olarak kendini ortaya çıkartmaktadır. Fenomenolojik yaklaşımın temel amacı, değer yargısı ve gerçeklik gibi rasyonel unsurlardan kaçınarak dini, bireysel (subjektif) tecrübe içerisinde anlamaya çalışmaktır. Bunu yaparken de kültür, toplum, ideoloji, tarih, gelenek veya dünya görüşü gibi yapısal unsurlar yerine Eliade’nin arkaik (tarih-ötesi) insanın evrenin bütününe “homo religious” olarak gördüğü kutsal varoluş anlayışını temel almıştır. Eliade’nin metodolojisi insanoğlunun tarihsel bilincinin derinliklerinde yer alan dini kanaati ve bu kanaat ile oluşturulan doğanın kutsallaştırılması anlayışı temelinde olmaktadır. Bu metodolojik temelde de Eliade’nin din fenomenolojisi; toplumsal cinsiyet, beden, içeriksel (bağlamsal) faktörler ve değerler gibi davranışı etkileyen unsurlar yerine, insanın sembolik davranışını yorumlamak üzerine olmaktadır.¹¹¹

Ancak fenomenolojik yaklaşım temelinde kutsalın insan duygusu veya bilinci içindeki öz anlamını ortaya çıkartmaya yönelik oluşturulan tözsel argümanlar birçok filozof ve antropolog tarafından eleştirilmiştir. Comstock’a göre kutsal üzerine yapılan söylemsel analizlerde hissiyata veya iç gözleme dayalı unsurların etkili olması metodolojik olarak onu savunulamaz bir sav haline getirmiş olmaktadır. Failinden, failin hareketlerinden, onun sembolik araçlarından ve amaçlarından ayrı tutularak açıklanabilecek ya da tanımlanabilecek herhangi bir “his” den bahsetmek mümkün değildir. Comstock, ölümlü beden ile ölümsüz ruh arasındaki geçerli ayrımı reddetmek ile ve duygu ile davranışın insanın ifadelerinin ayrı iki unsuru olmadığını, onların bütünü birer parçası olduğunu vurgulamaktadır.¹¹²

Kutsal için yeni bir davranışsal yaklaşım öneren Comstock, kutsalı açıklamaya yönelik oluşturulan hissiyat temelli sübjektif metodoloji yerine, onu kamu gözlemine açık ve kurallar tarafından belirlenen bir çeşit davranış olarak ele alan metodolojik bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹³ Comstock, kutsalın kavramsallaştırmasını kuram temelinde gerçekleştirmiş ve kutsalın aşkın ve doğaüstü bir kategori dışına çıkartılmasını sağlamıştır. Fenomenolojik yaklaşıma karşı

¹¹¹ Anttonen, **age**, 273.

¹¹² W. Richard Comstock, “A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies”, **Journal of the American Academy of Religion**, c. 49, s. 4 (1981): 633.

¹¹³ Comstock, **age**, 636.

oluşturulan bu eleştiriler, aslında kutsal ile dinin bağdaşık yapısını ortadan kaldırmaktadır. Paden'e göre kutsal sadece dini bir kategori olmamaktadır. Tarihte kutsal üzerine oluşturulan popüler söylemlerde kutsal büyük çoğunlukla dini bir kategori olarak değerlendirilmiş ve "prototipleştirilmiş" olsa da onu tamamıyla dini bir kategori olarak değerlendirmek yanlıştır. Bu nedenle kutsalı oluşturan ve onu tanımlayan farklı kategorilerin içeriğinin de incelenmesi gerekmektedir.¹¹⁴

2.3.2. Yapısal-İşlevselci Yaklaşımlar

Din sosyolojisi ve yapısalci-sembolik antropolojik gibi disiplinler insanın kültürel davranışının yapısal faktörlerini ortaya çıkartmaya yönelik eleştirel bir metodolojik yaklaşım benimsemektedir. Emile Durkheim ve Marcel Mauss da yapısalci yaklaşımı toplumsal/kültürel analizlerinde benimsemiş önemli kuramcılar arasında yer almaktadır. Bu yaklaşım temelinde, Durkheim ve Mauss kutsalı bir değer kategorisi olarak benimsemektedir. Bu değer kategorisi herhangi etnik, dini, sosyal veya yerel bir grubun kendi bilişsel sınırlılıkları ile oluşturduğu ve kendini diğerlerinden ayırarak oluşturduğu bir kategori olmaktadır. Buradaki temel husus kutsalı oluşturan değer kategorisinin diğer değerlerden belirgin sınırlılıklar ile ayrılmış olmasıdır.¹¹⁵ Durkheim'a göre kutsal yalnızca profan olandan ayrı olduğunda ve şeylerin farklı bir değer kategorisi içine girmesiyle esas olan "kutsal" kimliğine bürünmektedir. Bu nedenle de toplumsal yaşam kutsal ve kutsal dışı/profan olmak üzere iki farklı alana ayrılmaktadır. Bu alanlar kolektif bir yapı ile oluşmaktadır. Bu kolektivite, üyelerin sahip olduğu değerlerin sembolik anlamlarını kutsal yolu ile yeniden doğrulamaları ve bu değerleri ritüeller yoluyla yeniden tanımlamalarını sağlamaktadır.

Durkheim ve Mauss birlikte ele aldıkları İlkel Sınıflandırma (Primitive Classification) isimli çalışmada, her ikisi de kutsalın kültürel yapıya bağımlı bir sınıflandırma sistemi içerisinde ele alınarak toplumsal bilinç kategorisine genellenebilir bir biçimde kavramsallaştırılması gerekliliğinden bahsetmektedir.¹¹⁶

¹¹⁴ William E. Paden, "Before 'The Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", **Method & Theory in the Study of Religion**, c. 3, s. 1 (1991): 13.

¹¹⁵ Anttonen, *age*, 275.

¹¹⁶ Durkheim ile Mauss'un temel argümanı, toplumsal yapının insanların düşünce biçimlerini etkilediği yönündeki yapısalci yaklaşım olmuştur. Her ikisi de bireysel düşünce kategorilerinin toplumsal yapıyı biçimlendirdiği yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Toplumsal yapı içerisinde oluşan kategoriler aslında bireysel düşüncenin üretiminde ortaya çıkmış sınıflandırma kategorileri olmaktan ziyade toplumun kendi yapısal ayırımından ortaya çıkan kategorilerdir. İlk olarak ortaya çıkan toplumsal kategorilerdir. Diğer alt kategoriler ise grupların oluşturduğu kategoriler olmaktadır. Sınıflandırmayı sağlayıcı diğer yapısal kategoriler (aile yapısı, ekonomik sistem, sosyal yapı vb.) var olsa da Durkheim ve Mauss için

Durkheim ve Mauss, kutsalı kolektivizmin sembolik bir temsilcisi olarak görmektedir. Kutsalın sahip olduğu bu toplumsal anlam ona farklılıkları, zıtlıkları ve ayrımları tek bir kategori halinde bir araya getirebilen ve bunları genel bir davranış normu altında meşru kılabilen bir anlam kazandırmaktadır. Şeylerin profan olandan ayrılarak kutsal kategorisi içerisine alınması, o kategori içinde kutsal ile temasa geçen bireylerin kendi şahsi bilinç durumlarını aşarak kolektif bir bilinç altında yer almalarını sağlamaktadır. Toplumsal yapının temelini ortaya çıkartan bu kategoriler arasında geçiş yapmayı sağlayıcı tek uygun kaynak ise ritüellerdir. Ritüeller aracılığı ile toplum, kategorilerin içerisinde onlar arasında yer alan “sınır boşlukları” yaratmaktadır. Yapısal-işlevselci bir bakış açısıyla bakıldığında, kutsal ve ritüel sembolik birer araç olarak görülebilmektedir. Bu araç, toplumsal yapı içinde yer alan, sosyal veya etnik grupların sosyal yapılarını meydana getiren sınırları koruyabilir, devam ettirebilir ve yeniden düzenleyebilir.¹¹⁷

Durkheim ve Mauss’un yanı sıra, yapısalci kültür kuramcılarının önde gelen isimlerinden birisi de Claude Levi-Strauss’dur. Durkheim’in yapısalci toplum anlayışından önemli ölçüde etkilendiği düşünülen Levi-Strauss, Durkheim’in kutsal anlayışını çok daha genel bir teoriye dönüştürmüştür. Durkheim’in daha çok din ve ritüel aracılığıyla oluşan kolektif bilincin bir kategorisi olarak ele aldığı kutsal ve dindışı ayrımını (ve diğer ikili karşıtlıkları) Levi- Strauss daha semiyotik ve sembolik bir analizle ele almaktadır. Levi-Strauss, bütün sosyal kategorilerin sembolik bir temeli olduğunu söylemektedir. Bu amaçla toplumdaki çeşitli sosyal kategoriler (aile yapısı, evlilik, akrabalık ilişkileri, klan örgütlenmesi vb) içerisindeki unsurların semiyotik ve sembolik analizlerini yaparak bu kategorilerin kültürel evrensellerini bulmaya yönelik yapısalcılık temelinde bir anlayış benimsemiştir.¹¹⁸ Levi- Strauss’a göre insanoğlu bilgiyi 3 kategorik aşama içinde işlemektedir. Bunlar gerçek, sembolik ve imgesel kategoriler olmaktadır. Kültür de dil araçlarıyla bu üç kategoriden geçerek meydana gelen bir iletişim sistemi olmaktadır. Kültürün dilbilimsel analizinin yapılması, temelde yer alan ortak unsurların ortaya

en temel ve birincil sınıflandırma ölçütü, “toplum”dur (George Ritzer, Jeffery Stepnisky, **Sosyoloji Kuramları**, çev. Ümit Tatlıcan (Ankara: De Ki Yayınları, 2014), 101.

¹¹⁷ Anttonen, **age**, 275.

¹¹⁸ Philip Smith, **Kültürel Kuram**, çev. Selime Güzelsarı, İbrahim Gündoğdu (İstanbul: Babil Yayınları, 2007), 142.

çıkartılmasını ve böylelikle insan bilincine yön veren yapısal unsurların da açığa çıkartılmasını sağlamaktadır.¹¹⁹

Levi-Strauss’a göre kutsal olarak nitelendirilmiş şeyler, hayvanlar, şahıslar, mekânlar ve zaman üç yapısal kategori arasındaki geçişleri sağlayıcı sembolik birer köprü işlevi görmektedirler. Gerçek kategorisinde yer alan şeyler ritüeller, mitler, destanlar ve çeşitli kurgular içerisinde temsil edilerek, sembolik ve imgesel kategoriler içine girmektedirler. Levi- Strauss, kutsal fikrinin oluşumunda “kutsalın” kendi başına sahip olduğu anlamı sayısal değeri sıfır olan bir şey olarak tasvir etmektedir. Yalnızca yanına farklı sayısal değerlerin katılımıyla anlam kazanabilecek olan kutsal, bu nedenle sembolik bir kategori içerisine girdiğinde somut bir anlam kazanmış olmaktadır.¹²⁰ Hristiyanlığın dini sembolizm unsurlarına bakıldığında, kutsal kategorisi içerisinde yer alan en önemli simgesel unsurlardan birisi Hz. İsa’dır. Ancak Hz. İsa’nın kendisinin birey olarak sahip olduğu aşkın ya da kutsal bir anlamın var olmamasına rağmen, onunla birlikte ortaya çıkan ve Hristiyanlığın temel kategorik değer unsurları haline gelmiş birçok kutsallık olmaktadır. Hristiyan dini öğretisinde Hz. İsa’nın kutsalın bu dünyadaki somut halini yansıttığına inanılmaktadır. Hz. İsa’ya atfedilen bu kutsallık doğum, vaftiz, ölüm ve evlilik gibi ritüellerle de kutsalın yeniden ortaya çıkartılmasıyla devam ettirilmektedir. Bunun yanı sıra ikili karşıtlıkların (erkek/kadın, doğum/ölüm, saf/saf olmayan, insan vücudunun içerisi/dışarı vb.) arasında kültürel olarak oluşturulmuş sembolik bağlantının kurulmasında Hz. İsa’nın “kutsal” sembolizmi önem taşımaktadır.¹²¹

Kültürel kategoriler içerisinde yer alan olguların kendilerine sembolik değer anlamlarının yüklenmesiyle kutsal kategorisi içine girmesini Jonathan Z. Smith “kirlilik” (impurity) bağlamında verdiği örneklerle açıklamaktadır. Smith’e göre gerçek hayatta “kan” kirliliğin en büyük kaynağı olarak görülmektedir. Ancak ritüel içinde ise kan kirliliği temizleyen ve onu ortadan kaldıran bir kaynak olmaktadır. Bunun yanı sıra yine gerçek hayatta “su” kirliliğin geçişkenliğini sağlayıcı temel bir aktör olarak görülürken ritüel içinde su ile bir şeyin yıkanması o şeydeki kirliliğin ortadan kaldırılması olarak görülmektedir. Sonuç olarak ne kan ne de su maddesel olarak bir

¹¹⁹ Anttonen, *age*, 276.

¹²⁰ Jonathan Z. Smith, **To Take Place, Toward Theory in Ritual**. (Chicago, London: University of Chicago Press, 1987): 108.

¹²¹ Anttonen, *age*, 276.

değişime uğramamış olsa da sahip oldukları anlam değişerek, ritüel ile birlikte kutsal bir anlam kazanmış olmaktadır.¹²²

Sonuç olarak, belirli değer unsurlarının, yalnızca ritüeller ile birlikte kutsal kategorisi içine girmesi, kutsalın şeyler arasında kategori-sınırı oluşturma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Kutsalın belirli sosyal olaylarda tezahür etmesi ancak cinsiyet, evlilik, ulus, adalet, bağımsızlık, doğruluk, saflık ve bunlar gibi toplumsal hayatın ahlaki değer sistemini oluşturan unsurların dokunulmazlıklarının, otoritelerinin ve devamlılıklarının tehlikeye girmesiyle gerçekleşmektedir. Bu nedenle yapısalcı düşünce kutsal kategorilerinin, temel toplumsal kategorilerin ve ikili karşıtlık sınıflandırılması sonucu ortaya çıkan sembolik unsurların ritüeller aracılığıyla sıradan (profan) olandan ayrılması sonucu oluştuğunu söylemektedirler. Yahudi-Hristiyan kültüründe evliliğin önemi yalnızca neslin devamını sağlayıcı bir unsur olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu faktörün yanı sıra, önemli olan husus evliliğin erkek ve kadın birlikteliği temelinde yapılması ve bunun da toplumun ahlaki yapısını oluşturan toplumsal cinsiyet farklılığını temsil ediyor olmasıdır. Evliliği kutsal yapan unsur sadece onun sembolik olarak aşkın (ilahi) bir değere sahip olması değildir. Çiftler arasındaki cinsel birliktelik de kutsal bir davranış olarak görülmekte ve bu davranışın da evlilik bağlamında yapılması gerekmektedir.¹²³

Levi- Strauss'a göre kutsalın tezahürü için ritüelin belirli bir mekânda ve sınırları belirli kategoriler arasında gerçekleşmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde ortaya çıkan kutsal, sosyal düzeni devam ettirici bir işleve sahip olabilmektedir. Bu nedenle Levi- Strauss'a göre tüm kutsal şeylerin kendi "mekânları" olmalıdır.¹²⁴ Ritüelin kendisi bir alanı kutsal haline getirmez; aksine, kutsal için önceden oluşturulmuş bir alanın varlığı ritüel eylemlerini kutsal haline getirmektedir.¹²⁵

¹²² Smith, **age**, 110.

¹²³ Anttonen, **age**, 277.

¹²⁴ Levi- Strauss kutsalın yapısal düzeni devam ettirici özelliğini şu şekilde açıklamaktadır:

"Bir yerli düşünür, derinlikle, "Her kutsal şey kendi yerinde olmalıdır," diyordu. Onu kutsallaştıranın bu olduğu bile söylenebilir, çünkü düşüncede bile olsa, ortadan kaldırıldığı zaman, evrenin tüm düzeni yıkılmış olur; öyleyse, kendine düşen yerde kalmakla, düzeni ayakta tutmaya katkıda bulunmaktadır. Dışarıdan ve yüzeysel biçimde incelenince çok gereksiz gibi görünebilecek olan törem incelikleri bir "alt-denkleştirim" diye adlandırabileceğimiz şeyin kaygısıyla açıklanır. Kendisine bir sınıf içinde yer verebilmek için hiçbir varlığı, hiçbir nesneyi, hiçbir görünüşü gözden kaçırmamak" (Claude Levi- Strauss, **Yaban Düşünce**, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 36).

¹²⁵ Ronald L. Grimes, "Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space", **Religion**, c.29, s.3 (1999): 264.

2.3.3. Bilişsel ve Kültürel Yaklaşımlar

Fenomenolojik düşünce geleneği, kutsalın öncelikli olarak öznel bir dini tecrübe olduğunu ileri sürerek onu açıklamaya yönelik oluşturulan bilişsel ve ampirik yaklaşımı göz ardı etmektedir. Kutsalı bilişsel olarak ele alan yaklaşım, onun öncelikli olarak düşünceye dayalı kategoriler içinde oluştuğunu ve kültüre bağımlı temsiliyetlere sahip olduğunu ileri sürmektedir. Kutsalın, uhrevi gerçekliğin bu dünyadaki temsili olduğunu ileri süren olgusal temelli teolojik yaklaşımın bilimselliği tartışılır hale gelmektedir. Ancak dini kategorilerin sembolik birer yapı olarak görüldüğü ve kutsalın da insanın zihninde bu sembolik kategoriler ile oluşan düşüncelerin yansıması olarak görüldüğü anlayışı, bilimsel olarak kutsal olgusunu tartışmaya açık hale getirmektedir.¹²⁶

Durkheim dinin insan zihninde yer alan kategoriler ile olan bağlantılarını incelemiş olsa da, sosyal organizasyondan (kolektif yapıdan) ayrı ve bağımsız bir kutsal anlayışı düşüncesi geliştirmemiştir. Durkheim'a göre kutsal ile profan arasındaki zıtlık temel bir yapısal zıtlık, olmakta ve bu da sosyal yapı temelinde kolektif şuurun ortaya çıkarttığı iki farklı toplumsal alan (kutsal ve profan) yaratmaktadır.

Her şeyin yapı temelli oluştuğunu ileri sürmek, zihin kategorilerinde kültürel unsurların etkisiyle oluşan davranış kategorilerini de yok saymayı gerektirmektedir. Bu nedenle post-yapısalcı temelde gelişen yeni antropoloji, psikoloji, edebiyat ve felsefe çalışmaları bilişsel ve kültürel unsurlar arasındaki sınır alanlarına daha çok dikkat çekici yaklaşımlar geliştirmektedir. Özel kültürel yapıların inşa edip düzenlediği kavram ve kategoriler, dinsel veya sosyal kaynaklar aracılığıyla bireyin düşünce sistemine aktarılmaktadır. Bilişsel olarak aktarılan bu kavram ve kategoriler bireyin davranışını şekillendiren başlıca unsurlar arasında yer almaktadır.¹²⁷

Şeylerin, nesnelerin ve bazı özel davranış kalıplarının kutsallaştırılması, bilgi yapılarının sınırlandırılmasında hem maddesel hem de mekânsal bir faktör olmaktadır. Kutsala yönelik davranış, kültürel olarak önceden belirlenmiş kurallar içinde bir tutum sergilemeyi ve bunlara uygun yargı kalıpları geliştirmeyi sağlamaktadır. Anttonen'a göre, yapılan etnografik çalışmalar da insan bedeninin ve mekân anlayışının kutsal-yapıcı davranış temelinden kültürel yapıyı şekillendirdiğini

¹²⁶ Anttonen, *age*, 277.

¹²⁷ Anttonen, *age*, 278.

destekler nitelikte olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kutsal, ilişkisel bir düşünce ve eylem kategorisi olarak tanımlanabilmektedir.¹²⁸

George Lakoff ve Mark Johnson'a göre anlamının yapısal temelleri, insanın içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle bireyin gerçeklik kavramları onun toplumsal hayattaki somutlaştırılmış etkileşimlerinden ayrı düşünülmemektedir. Bireyin algısal kapasitesi ve zihninde tekrarlanan sembolik şemalar, bilginin kişiye özgü ve sosyal paylaşım temellinde oluşan sistemlerine bağlı olmaktadır. Kişinin parça-bütün, içerde-dışarıda, merkez-periferi, kaynak-yol-hedef, ölçek, bağlantı vb. gibi bilişsel olarak zihninde kategorize ettiği somut hal durumları davranışı şekillendiren önemli etmenler olmaktadır.¹²⁹ Bir insanın bilinci ve kavramsal kategorilerin ortaya çıkışı (dinin tezahürlerinin oluşumu da bunların arasında yer almaktadır), temel olarak bir cismani bilinç durumu olmaktadır.

Mary Douglas'a göre kutsal düşüncesi bedensel ayırım temelinde ortaya çıkan "saf" ve "kirli" olma durumlarının toplumsal yansıma şekillerine dayanmaktadır. İnsanın düşüncelerine ve davranışlarına yön veren toplumsal kategoriler tarafından saf olarak kabul gören ve düzeni simgeleyen şey kutsal olarak, kirlilik olarak kabul edilen ve tehlikeyi simgeleyen ise seküler olarak nitelendirilmektedir. Douglas'a göre kutsal, içerdiği dinamik hâl durumları nedeni ile evrensel olmakta ve bunun sonucunda da kutsalın sahip olduğu sınırlılıklar anlaşılması güç bir nitelik kazanmaktadır. Bu duruma neden olan faktör ise kutsal tanımlamaları için oluşturulan yolların aslında kutsal tarafından korunan sosyal birliktelik içinde bulunmasıdır. Ancak Douglas'a göre kutsallık, yalnızca sosyal grup tarafından tanımlanan, grup üyelerinin üzerinde ortak karar kıldığı ve kutsal düzeni (birliktelik, idealleştirilmiş norm ve değerler sistemi) sağlamaya yönelik prototiplerin oluşturulması olmamaktadır.¹³⁰ Kutsal sadece sosyal düzeni, ahlaki yapıyı ve sistemin devamını sağlayıcı bir olgu olarak ele almak, düzensizliği ve karmaşıklığı sembolize eden durumları açıklamada tek taraflı bir yol sunmuş olmaktadır. Douglas da özellikle Durkheimci temelde şekillenen bu sosyal düzene bağımlı kutsal anlayışını yaptığı etnografik çalışmalar sonucunda eleştirerek, kirli, yasak ve tehlikeli olma durumlarının da kutsal olarak sınıflandırılabileceğini söylemektedir. Kutsal kavramını bu tarz farklı bir semantik bağlam içinde ele almak, onun hem pozitif hem de negatif bağlamlar içinde

¹²⁸ Anttonen, **age**, 278.

¹²⁹ Anttonen, **age**, 279.

¹³⁰ Anttonen, **age**, 279.

kullanımını göstermiş olmaktadır. Hamilelik, regl ve lohusalık dönemleri ve defnedilme ritüelleri gibi evrensel olarak kutsal kategorisi içerisine alınmış pratikler, çoğu zaman semantik alan ile ilişkilendirilmektedir. Yaşamın saflığını, düzenini ve başlangıcını temsil eden bu ritüeller, toplumsal olarak saf olmayan (kirli) olarak nitelendirilen kişi ve şeyleri, saf olandan (kutsal) ayırmak için oluşturulmuş sınır alanları yaratmaktadır. Böyle bir toplumsal kabulün altında yatan neden ise sosyal değer ve normlar ile oluşturulan kutsal kategorilerinin sınırlarını, bunlar dışında kalan kutsal-dışı değerlere karşı korumak olmaktadır. “Bulaşıcı” olarak nitelendirilen bu kategoriler kutsalın ve saf olanın insanda, toplumda ve mekânda oluşturduğu “ayrı” olma durumlarını bozucu nitelikte görülmektedir.¹³¹

Mekânın kategorileştirilmesi de bilişsel yapının önemli unsurlarından birisidir. Gruplar tarafından geleneksel olarak kategorik sınırların bir sembolü olarak ortaya çıkartılan mekân farklılaştırmaları, kültürel olarak grupta kodlanan değer ve normların bir yansıması olarak görülmektedir. Bölgesel ve mekânsal kategori sınırlarını kavramsallaştırmanın en yaygın yöntemlerinden birisi de yerleşik alanları, yerleşik olmayan alanlardan ayırmak ve sınır oluşturma sürecinde manevi (ruhani) varlıkların yaratılması olmaktadır. Mitlerde ve destansı anlatılarda kutsal olarak nitelendirilen kişi veya doğaüstü nesnelerin yerleşik alanların “ötesinde” veya “derinliklerinde” yer alacak şekilde mekânsal ayrımlarının yapılması bir sınır oluşturma kategorisidir. “Öteki dünya (uhrevi)” olarak nitelendirilen ve gündelik hayatın dışında tutulan bu alan içerisinde aşkın anlamların yüklendiği nesneler, şahıslar, olgular ve durumlar yer almaktadır.¹³²

Kutsal kavramını karşılaştırmalı din çalışmalarında ele alan Anttonen ise kavramın binlerce yıl öncesinde, yerel dillerdeki karşılıklarına dair etnografik bir çalışma yürütmüştür. Anttonen yaptığı çalışmada, farklı kültürel bağlamlar içinde yer alan insanların kendi değer yargılarına göre mekânı, zamanı, varlıkları ve şeyleri nasıl birbirinden ayırdığının dilbilimsel bir analizini yapmıştır. Anttonen’a göre kutsal, insan bedeninin ve yaşadığı alanın içinde ve dışında yaşanan sınır-ötesi durumları ile bağlantı kurması açısından işlevsel bir özellik taşımaktadır. Kutsalın sınır ötesine geçebilme işlevi, sembolik davranış temelindeki kategorize edilmiş geleneksel gruplar üzerinde etkili olan temel bir bilişsel unsur olmaktadır. İçeride, dışarıda ve

¹³¹ Mary Douglas, **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**, çev. Emine Ayhan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007): 57-64.

¹³² Anttonen, **age**, 280.

sınırdaki olma deneyimiyle şekillenmiş bilişsel davranış, bu alanları birbirinden ayırmak için bireylerin çeşitli kavramlar, metaforlar ve ritüeller geliştirmesini sağlamaktadır. Bunun yanı sıra sınırların birbiri ile kesiştiği zamanlarda ise kutsal şeylerin değer kategorilerine göre birbirinden ayrılmasına, mekâna ve zamana da çeşitli özel anlamların yüklenmesine imkân vermektedir. Kültürel ve bilişsel bağlamlarına bakıldığında kutsal, semantik olarak insanlar ve gruplar tarafından kendi inançları, değerleri ve ritüelleri temelinde sınır durumlarını ortaya çıkartmak ve belirlemek için kullanılmaktadır.¹³³

2.4. Kutsalın Tezahürü ve Tecrübesi

Kutsalın içkin yapısı, onun sadece tecrübe yolu ile anlamlandırılmasına olanak sağlamaktadır. Kutsal hakkındaki yorumlamalarıyla öne çıkan isimlerden birisi olan Otto da kutsalın tecrübesini duyular ve hisler aracılığıyla deneyimlenen coşkusal bir tecrübe olarak nitelendirmektedir. Kutsalın tecrübesi, öncelikle bireyin bilincinde gerçekleşen, daha sonra da dini pratikler, semboller ya da çeşitli imgeler aracılığıyla kurumsal bir biçimde ifade edilerek gerçekleştirilmektedir.¹³⁴ Kutsalın tecrübesi, insana dış dünyayı anlamlandırması için bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu tecrübe insanî tecrübe ile bilgisine (ya da kendisine) ulaşamayacak bazı şeylerin insan tarafından bilinebilmesine olanak sağlamaktadır. Bu biliş durumu sadece his aracılığıyla gerçekleşebilen bir durumdur. İnsan, kutsalın mutlak halini reel olarak gözlemleyemediği için dış dünyadaki herhangi bir nesne veya kişiye kendi sıradan anlamı dışında aşkın bir anlam yükleyerek kutsalı tecrübe etmektedir. Bu nedenle kutsalın tecrübesi, insanın gündelik yaşamındaki sıradan tecrübelerinden farklı, bambaşka bir tecrübe haline gelmektedir.

İnsan aklının kutsalı kavramadaki sınırlılıkları, kutsalın tecrübe edilmesinde her zaman bir ‘gösterge’ye ihtiyaç duyulmasını gerektirmiştir. Otto’ya göre göstergelerin dışında, insan kutsalın (numinous’un) varlığının bilincini varoluşsal olarak zaten

¹³³ Kim Knott, “The Secular Sacred: In-Between or Both/and?”. **Social Identities Between the Sacred and the Secular**. Ed. Abby Day, Christopher R. Cotter, Giselle Vincett (London, New York: Routledge, 2013): 145-160.

¹³⁴ Burada kutsalın tecrübesinin kurumsal olarak gerçekleştirilmesiyle ifade edilmek istenen düşünce aslında şudur: Din olarak adlandırılan olgu, esas itibarıyla dini tecrübenin kurumsallaşmış, yapısal bir forma dönüşmüş halidir. Kutsalın tecrübesinin de dini tecrübenin kaynağını oluşturduğu düşüncesi göz önüne alındığında, dinin aslında ‘biçimlendirilmiş (institué) kutsalın kurumsallaştırılması’ olduğu fikri ortaya çıkmaktadır (Guy Ménard, “Dünden Yarına Kutsal ve Profan”, **Din Bilim Yazıları I**, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001): 24-41.

taşımaktadır. Bu yaratılmış hissi, insanın bilincinin derinliklerinde numen olanı (yani Tanrıyı/yaratıcıyı) hissetmesini sağlamaktadır. Eliade'ye göre ise kutsalın ortaya çıkması için her daim bir aracı gereklidir. Kutsalın göstergesi olan hiyerofaniler de bu sebeple kozmik evrene ait bir nesne, tanrısallaştırılmış bir şey, bir sembol ya da ahlaki bir kural olarak kendilerini göstermektedirler. Kutsalın tezahürü, kutsalın temelinde yer alan diyalektik işleyiş ile aynıdır. Kutsal kendini her zaman kutsal olmayan(dindışı) aracılığıyla görünür kılmaktadır.¹³⁵

Kutsalın tecrübe edilmesinde öne çıkan önemli kavramlardan birisi de semboldür. Semboller, arkaik toplumlardan günümüz çağdaş toplumlarına kadar insanların kutsalı tecrübe etmesindeki temel kaynaklardan birisi olmuştur. Semboller, insanın çevresinde gördüğü sıradan nesneleri, fiziksel anlam boyutunun dışında farklı bir anlam çerçevesi içerisinde düşünmesini sağlamaktadır. İnsan en basite indirgenmiş haliyle iki farklı şekilde düşünme yetisine sahip olmaktadır. Bunlardan ilki rasyonalist ve analitik olan tek boyutlu düşünme biçimidir. Rasyonel düşünme, nesneleri sadece olgusal boyutta ele alan ve onları mana boyutundan çok fiziksel gerçeklikleri ile kavrayan bir düşünme tarzıdır. Ancak kutsalın tecrübesi rasyonel bir düşünme tarzıyla kavranamayacak kadar irrasyonel bir şey olmaktadır. Rasyonel, analitik düşünmenin yanında diğer bir düşünme biçimi de sembolik düşünmedir. Sembolik düşünme, olayların, olguların ya da nesnelerin sahip oldukları anlam dışında farklı bir anlamı da temsil edebileceğini öngören bir düşünce biçimidir. Bu açıdan bakıldığında sembolik düşünce insanın kutsalın tecrübesini deneyimleyebilmesine olanak sağlamaktadır. İnsanların nesnelere veya şahıslara yükledikleri sembolik anlamlar, onları kutsalın birer somut göstergesi haline getirmekte ve insanın kutsala ilişkin tecrübesini oluşturmaktadır.¹³⁶

Kutsalın tecrübesi ile ilgili başta Durkheim olmak üzere, Otto ve Eliade'nin görüşlerine baktığımızda aslında kutsalın tecrübesi, ne Durkheim'ın bahsettiği gibi tamamıyla toplumsal bir tecrübe ne de Otto'nun ele aldığı gibi tamamıyla hissiyata dayalı bireysel bir tecrübedir. Kutsalın tecrübesi, esas itibariye içeriğinde hem bireysel hem de toplumsal tecrübeyi barındıran ve bu tecrübelerin birleşimi sonucunda ortaya çıkan bir durum olmaktadır. Kutsal olarak nitelendirilen şeyin mahiyetine bağlı olarak kutsalın tecrübesi de bireysel ya da toplumsal tecrübelerden

¹³⁵ Yıldırım, *age*, 67.

¹³⁶ Ménard, *age*, 27.

birini veya her ikisini birden içermektedir. İnsan, kutsalı tecrübe ederken aslında içinde bulunduğu toplumun kültürü, dili ya da değerleri etkisi altında kalabilmekte ve kutsalı da bu doğrultuda ifade edebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında efsanelerin kutsalın ortaya çıkışında ve onun tecrübe edilmesinde hem bireysel hem de toplumsal bir kaynak olduğu söylenebilmektedir.¹³⁷ Efsaneler ilk çağlardan itibaren kutsalın tezahüründe ve kutsalın nesillere aktarımında en önemli sözlü kaynaklardan birisi olmuştur. Her ne kadar efsaneler pozitivist paradigma içerisinde bilimsel olana karşıt anlatılar olarak görülmüş olsa da aslında efsaneler bilimin objektif gerçekliğine karşıt anlatılar değildir. Efsaneler, modern çağ öncesi yaşamış toplulukların varoluşa dair düşüncelerini, yaşam tarzlarını, gündelik hayat pratiklerini, kutsalı ve evreni nasıl anlamlandırdıklarını içeren sembolik anlatılardır.¹³⁸ Bu nedenle de efsaneler kutsal bir hikâye niteliği taşımaktadır. Eliade'ye göre de efsaneler ve kutsal anlatılar, dindar insan için her zaman yaratılıştaki o mükemmel ana ve mekâna dönme arzusunun kaynağı olmuştur. Efsaneler ve mitler aracılığıyla yaratılan ve anlatılan olağanüstü şahıslar ve olaylar aslında dindar insanın kutsal mekânın ve zamanın idealleştirmesini yaptığı tasvirler olmuştur. İlkel dindar insanın bu düşüncesi onu her zaman yaşadığı çağda ve mekânda, idealleştirdiği kutsalı yeniden ortaya çıkartma çabası göstermesine kaynaklık etmiştir.

Efsanelerin taşıdığı kutsal karakterin ortaya çıkışında törenlerin de önemli bir yeri vardır. Ménard, Saint- Exupéry'nin *Küçük Prens* romanında geçen bir diyalogdan alıntı yaparak törenlerin kutsalın ortaya çıkışındaki önemini anlatmaya çalışmıştır. “Bir gün Küçük Prens Renard’a “Bir tören nedir”? sorusunu sorar ve karşılığında şu cevabı alır: “Bu çoktan unutulmuş bir şeydir. Bir günün diğer günlerden, bir saatin diğer saatlerden farklı olmasını sağlayan şeydir””.¹³⁹ Renard'ın cevabı törenlerin insanı dışarıda yaşadığı tekdüze, sıradan ve kutsallıktan uzak hayatını bir süreliğine değiştiren ve onun farklı bir gerçeklik içine girmesini sağlayan bir ritüel olduğunu ifade etmektedir. Tören, öncelikle kutsalın yeniden ortaya çıkışını ve onun tecrübe edilmesini sağlayıcı bir ritüeldir. Tören, insanı kutsalın başlangıcına götürerek o anı güncel olarak yeniden yaşamasını sağlamaktadır. Törenler sadece dine ait kutsalı ortaya çıkartmak ya da onu tecrübe etmek için yapılmamaktadırlar. Kutsalın farklı formlara sahip olması (bireysel, psikolojik, toplumsal vb.) gibi

¹³⁷ Ménard, **age**, 28.

¹³⁸ Ménard, **age**, 29.

¹³⁹ Akt. Ménard, **age**, 30.

törenlerin kutsalı yansıma biçimleri de farklı olabilmektedir. Ancak bütün törenlerin temelinde, gündelik yaşamın içinde yer alan bir anı kendi gerçekliğinden ve sıradanlığından ayırarak daha farklı, mutlak ve manevi bir gerçeklik (kutsalın gerçekliği) içine taşımak yer almaktadır. Törenler insana idealleştirilmiş olanı yeniden tecrübe etme imkânı sağlamaktadır. Efsaneler ve törenler insanı kutsala yaklaştıran ve kutsalın profan alanın içine girmesini sağlayan araçlar olmaktadır.

Kutsalın tezahürü ise zaman ve mekânın insan tarafından farklı biçimlerde algılanmasıyla gerçekleşmektedir. Zaman ve mekân algısına yönelik oluşturulan farklı yaklaşımlar kutsal ve dindışının da sınırlarını belirlemiştir. Kutsalın tezahürü, her zaman dindışı olan zaman ve mekândan ayrı bir zamansal ve mekânsal boyutta gerçekleşmektedir. Kutsalın ortaya çıkışı ile birlikte zaman ve mekân parçalara ayrılmakta ve bu parçalar türdeş olmayan bir karakter kazanmaktadır. Zamanı ve mekânı birbirinden ayıran temel şey kutsalın tezahürü olan hiyerofanilerdir.

Yaşadığı evreni kutsal çerçevesinden gören ve hayatını dini tecrübeleri üzerine inşa eden dindar insan için yaşadığı mekân ve zaman farklı anlamlar ifade etmektedir. İnsan zihninin temel kategorilerinden ikisi olan ve insan düşüncesine yön veren zaman ve mekân kavramları, kutsalı ontolojik varlığının temellerine kutsalı yerleştiren dindar insan için farklı özellikler taşımaktadır. İlkel toplumlarda dini tecrübenin temellerini atan dindar insanın kâinatı kutsal ve dindışı olarak ayırması ve bu şekilde anlamlandırması mekânın ve zamanın da yapısını değiştirmiştir. Durkheim'ın kutsal-profandikatomisini temel alarak kutsal anlayışını geliştiren Eliade de 'kutsal zaman' ve 'kutsal mekân'ı kutsalın alt kategorileri olarak ele almıştır.¹⁴⁰

2.4.1. Kutsal Zaman

Durkheim'a göre insanların başlangıçtan bu yana evreni ve kendilerini anlayabilmek için üretmiş oldukları düşünce sistemlerinin kökeni dine dayanmaktadır. Din, başlangıçtan bu zamana kadar insanın kozmosu yorumlayabilmesi ve Tanrı (yaratıcı) hakkında düşünebilmesini sağlayıcı temel bir olgu olmuştur. Aynı zamanda din ile fikirsel olarak gelişen insan dini de kendi anlayışına göre şekillendirmeye çalışmıştır.

¹⁴⁰ Kutsal zaman; ilkel mitolojik çağda yaratılışın başlangıcını temsil eden bir zaman tasavvurudur. Kutsal mekân ise insan tarafından bilinçli bir şekilde seçilemeyen, ancak keşfedilebilen bir karaktere sahiptir. Kutsal mekân insan tarafından tecrübe edilebilen, ancak hiçbir zaman onun tarafından oluşturulamaz. Kutsal mekân kendi kendini ortaya çıkartmaktadır (Rots, *The Rediscovery of "Sacred Space" in Contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?*, 34).

Durkheim'a göre insan zihninde yargıları oluşturan birtakım temel kavramlar mevcuttur. Zaman, mekân, sebep, öz, şahsiyet vb. gibi olan bu kavramlar insanın dış dünyayı algılayışı için bir kategori oluşturmaktadır. Bu kategoriler evrensel olup düşüncenin içinde yer aldığı genel çerçeveyi temsil etmektedirler.¹⁴¹

Durkheim için insan zihninde oluşan bu temel kategoriler aslında insan düşüncesinin de şekilsel bir kalıbını oluşturmaktadır. Bu nedenle ilkel insan ile birlikte ilkel dini inançlarda anlam kazanan bu temel kategorileri referans almak, dini düşüncenin de temelini oluşturmaktadır. Zaman ve mekân da Durkheim tarafından bu çerçevede içinde değerlendirilmiştir.

Durkheim'a göre zaman kavramı saatlere, günlere, haftalara, aylara veya yıllara bölünerek oluşan bir şey değildir. Zamanı bu şekilde sistematik bir şekilde düşünmek insanın yaşayışında benimsediği zaman algısına uymamaktadır. İnsan için zamanın içinde yaratılan farklı zamansal boyutlar, gün, ay ya da yıl gibi kısaslarla değil, zamanın içinde yer alan anları birbirinden ayırma ile yaratılmaktadır. İnsan sadece bu şekilde bir zaman algısı oluşturabilmektedir. Zamanı algılama biçimi bireyin şahsi tecrübeleri ile oluşan öznel bir kimliğe sahip olmuş olsa da aslında zaman bütün insanlığın varoluş durumunu içine alan soyut bir dış kalıp olmaktadır. Zamanın bu gayrişahsi yapısı onu sadece bireyin zamanı olmaktan çıkartarak kolektif bir zaman algısına dönüştürmektedir. Durkheim, zamanı kolektif organizasyonun temeline yerleştirmektedir. Zaman, sosyal hayatın bir düzenleyicisi olarak grupların yaptığı dinsel ayinlere, bayram törenlerine ve çeşitli birleştirici ritüellere kaynaklık eden bir şey olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle de Durkheim zamanı bireysel değil, toplumsal olarak ele alıp toplumsal bir zaman tasavvuru fikri oluşturmuştur.¹⁴²

Eliade ise zaman kavramını ele alırken onun kutsallık boyutuna vurgu yapmış, dindar ve dindışı insanın zamanı nasıl yorumladığını ve kutsal zamanın yapısını açıklamıştır. Eliade'ye göre dindar insanın mekân algısı nasıl değişkenlik göstermişse zaman algısı da bir o kadar farklı olmuştur. Evreni kutsal üzerine şekillendiren dindar insan yaşadığı mekânı da kutsal mekân olarak benimsemiş ve diğer alanları da profan olarak nitelendirmiştir. Kutsal kabul edilen mekânın her şeyin izafi olduğu bir evrende sabit bir nokta yaratması gibi kutsal kabul edilen zaman da dindar insan için tekdüze olmamıştır. Dindar insan için iki farklı zaman

¹⁴¹ Durkheim, **age**, 21.

¹⁴² Durkheim, **age**, 23.

tasavvuru vardır. Bunlar kutsal zaman ve dindışı zamandır. Kutsal zaman tersine çevrilebilen, sonsuz ve döngüsel bir zamandır. Kutsal zaman anlayışında tersine çevrilemeyen hiçbir olay olmamaktadır. Örneğin, ilkel mitolojik çağda gerçekleşen kutsal bir olay bir süre sonra tekrar edildiğinde olayın kutsallığı aynı şekilde yenilenebilmekte ve tekrar edilebilmektedir.¹⁴³ Eliade'ye göre kutsal zaman doğrusal zaman anlayışıyla ilerlemeyen ve kendi içerisinde kırılmalara uğrayan bir zaman algısıdır. Dindışı zaman ise kutsal zamanın dışında kalan ve dini tecrübenin içinde yer almadığı zaman algısıdır. Dindar olmayan seküler insan zamanı varoluşunu içinde tanımladığı bir süreç olarak ele almıştır. Zaman onun için kendisinin dünyaya gelişi ile başlayan ve ölümü ile sona eren doğrusal, tekdüze bir süreçtir. Bu nedenle varoluşunu zaman ile tanımlayıp, bir tarihsellik içinde yaşayan dindışı insan için zaman kendi varlığının en önemli parçası olmuştur.

Modern insan zamanı başlangıç ve bitiş çizgisi olan bir süreç olarak algılamakta ve ona göre tecrübe etmektedir. Bunun sonucunda zaman içinde yaşanan bir olayın tekrar tecrübe edilmesi veya o olay anının yeniden yaşatılması dindar olmayan insan için mümkün olmamaktadır. Ancak dindar insanın zamanı algılama biçimi, dindar olmayan insandan çok farklıdır. Eliade'ye göre tarih öncesi Uzakdoğu ve Asya toplumlarının dini inanç sistemlerinde zamanın belirli bir başlangıcının veya sonunun olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu inanç sistemlerinde temel olarak 'döngüsel bir zaman' anlayışı var olmuştur.¹⁴⁴ Zamanın kutsal ile iç içe geçtiği ve tarihsellik içerisinde kutsal anların tekrar yaratılabileceği temeline dayanan bu anlayış, kutsal zamanı dindışı zamandan ayırmıştır. Kutsal zamanın içinde yer almak, dindışı zamandan kopuşu ifade etmektedir. Kutsal mekân gibi kutsal zamanın başlangıcı da evrenin başlangıcı olan o mükemmel zaman ile eşdeğer tutulmuştur. Yaratılıştaki mutlak nokta olan bu eşsiz zamana geri dönüş isteği dindar insanın dini tecrübelerine de yansımıştır. Yaratılışın başlangıcını temsil eden veya çeşitli dini ve mitolojik anlatılarla kutsallık kazanmış zaman periyotları tarih içerisinde yeniden tekrar

¹⁴³ Carl Olson, **The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre**, (London: McMillan, 1992): 141.

¹⁴⁴ Eliade'ye göre tarih içerisinde zaman algısına yönelik farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlardan birisi de bütün ilkel toplumlarda benimsenen döngüsel zaman (cyclical time) algısıdır. Döngüsel zaman, kendisini belirli aralıklarla yineleyen (ad infinitum olan) ve ebedi olan bir zamandır. Diğer zaman ise modern toplumlarda benimsenmiş sonu olan bir zamandır. bu zaman varlığın başlangıcı ile yok oluşundan sonraki sonsuzluk (ebedi hayat, ahiret) arasında yer alan ve kırılmalara uğrayan bir zamandır (Eliade, 1954, s.112).

edilmeye çalışılmıştır. Kutsal bir olayın zaman içinde dini ritüeller aracılığıyla tekrar edilmesi başlangıçta o kutsala kaynaklık eden olaya geri dönüşü ve o anı yeniden yaşamayı temsil etmektedir.¹⁴⁵

Başlangıçtaki kutsal zamanın yeniden yaratılmasına yönelik yapılan ritüeller kutsal zamanın sınırsız bir biçimde tekrarlanabilir hale gelmesini sağlamaktadır. Kutsal zamanın bu özelliği onu dindışı zamanın hep ileriye doğru akan, doğrusal ilerleyişinden ayırarak geri döndürülebilir bir zaman yapmaktadır. Eliade bu zamanı ontolojik bir zaman olarak nitelendirmiştir. Başlangıçtaki ile hep aynı olan, değişmeyen ve hiçbir zaman sahip olduğu nitelikten bir şey kaybetmeyen bir zaman tasavvurudur. Dindar insan bu zaman döngüsü içerisinde yaşamakta ve ritüeller aracılığıyla periyodik olarak kutsal zamanı kendi bulunduğu zaman içerisinde yeniden yaratma gayesi içerisinde.¹⁴⁶

Modern çağdaki dindar olmayan insan için ise zaman doğrusal bir şekilde algılanmaktadır. Ancak böyle algılanmış olsa da dindar olmayan için de zamanın içinde birtakım kırılmalar ve parçalanmalar yaşanmaktadır. Eliade'nin 'eğlence zamanı' olarak nitelendirdiği bu zaman dindar olmayan insanın kendi doğrusal zaman çizgisi içerisinde parçalanan alan içinde yer alan bir zamandır. Dindar insanın kutsal zaman tecrübesine benzer bir biçimde modern insan da bu eğlence zamanında farklı kişisel tecrübeler yaşamaktadır. Ancak bu tecrübe dindar insanın yaşadığı tecrübe ile kıyaslandığında farklı bir tecrübe olarak nitelendirilmektedir. Temel olarak, dindar insanın zamanı algılama biçimi, ona attığı varoluşsal boyut ve onda gördüğü gizemli yapı modern dindışı insan için bir anlam ifade etmemektedir. Eliade'ye göre kutsal zaman, sadece dini inanç içinde gerçekleştirilen dini ritüeller aracılığıyla oluşturulabilmekte ve tecrübe edilebilmektedir. Zamanı sadece kendi varoluşu ile sınırlandıran modern dindışı insan için bu anlaşılması güç bir hadise olmaktadır.¹⁴⁷

2.4.2. Kutsal Mekân

Durkheim'a göre zaman gibi mekân (veya uzay) da mutlak olarak türdeş değildir. Mekâna dair oluşan bilgiler duygusal, duyusal veya dini tecrübelerden oluşmuş, verili olmayan bilgiler olmaktadır. Eğer mekân türdeş olmuş olsaydı, hiçbir düşünce

¹⁴⁵ Yılmaztürk, age, 69.

¹⁴⁶ Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, 63.

¹⁴⁷ Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, 64.

içinde vuku bulamazdı. Mekânın tekdüze olması ve her bir parçasının aynı niteliğe sahip olduğu varsayımı mekânın farklı parçalara ayrılması olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Her bir parçası birbirine eşit olan mekânsal bir bütünlüğü parçalarına ayırmak ayrılan parçalara tek başına bir nitelik kazandırmamaktadır. Mekânsal bölünmenin temelinde onlara atfedilen duygu ve düşüncelerdeki farklılıklar yer almaktadır. Ancak aynı topluma veya medeniyete mensup bireylerin mekân tasavvuru ortak bir temelde birleşmektedir. Duygusal ve düşünsel birliğe sahip toplulukların mekân ve zaman ayrımında da ortak bir anlayışları bulunmaktadır. Kısacası mekânın kutsiyeti kolektif olarak belirtilmiş temel bir görüş çerçevesinde anlam kazanmakta ve diğer mekânlardan farklılaşmaktadır.¹⁴⁸

Kutsal mekânı kutsalın tezahüründe alt bir kategori olarak ele alan ve Durkheim'dan etkilenecek kutsal mekânın yapısı hakkında geniş bir değerlendirmede bulunan Eliade'göre dindar insan ile dindışı (seküler) insanın mekân algısı birbirinden farklı olmaktadır. Dindar insan için mekân türdeş ve özdeş değildir. Bir mekânın kutsallaştırılması veya kutsala bürünmesi o mekânın diğer mekânlardan ayrılarak farklı bir boyut kazanmasına neden olmaktadır. Varoluşunu kutsal üzerine temellendiren dindar insan için de evrenin içinde yer alan her mekân aynı anlam ve değere sahip değildir. Kutsal mekân, insanın müdahalesi dışında oluşan bir alan olduğu için çevresinde yer alan diğer alanlardan da farklı olmaktadır. Belirli bir kutsallığın atfedildiği mekân insanı yaratılıştaki o mutlak gücün ve mükemmelliğin ortaya çıktığı ana yaklaştıran bir mekân olarak görülmektedir. Kutsal mekânın sahip olduğu bu özellik onu dindar insan için daimî olarak değişen evren içerisinde 'sabit bir nokta' haline getirmektedir.¹⁴⁹ Kutsalın ortaya çıktığı bu sabit nokta, o mekânın tarihselliğini ve zamansallığını aşarak yeni bir mekân kimliği yaratmaktadır. Oluşan bu yeni kutsal kimliği mekânı belirli bir coğrafyaya ait sıradan bir toprak parçası veya bölge olmaktan çıkartarak kutsallaştırmaktadır. Eliade için kutsal mekânın ortaya çıkışı homojen olmayan ve sürekli değişen evren içinde temsil ettiği sabit nokta olma özelliğiyle dindar insan için varoluşsal bir öneme sahip olmuştur.¹⁵⁰ Kutsalın mekândaki tezahürü ve onu sabit bir varoluş noktası haline getirişi, insanı

¹⁴⁸ Durkheim, *age*, 24.

¹⁴⁹ Kutsal ve Dindışı kitabında Eliade'de kutsalın bir mekânda ortaya çıkmasıyla oluşacak sabit noktayı şu cümlelerle açıklamaktadır;

"Kutsalın tezahürü Dünyayı ontolojik açıdan kurar. Hiçbir nirengi noktası saplamanın mümkün olmadığı, hiçbir yönün belirlenemediği türdeş ve sonsuz enginlikte, hiyerofani mutlak bir "sabit nokta"yı, bir "Merkez"i açığa çıkartır" (Eliade, *age*, 22).

¹⁵⁰ Yılmaztürk, *age*, 62.

dünyanın kargaşalığından ve profanın yarattığı değişkenlikten kurtaracak tek gerçeklik olarak görülmüştür. Eliade'ye göre arkaik toplumlarda yaşayan dindar insan yaşadığı mekânı kutsallaştırarak orayı kâinatın yaratılışındaki sabit nokta haline getirmeye çalışmıştır.

Dindar insan, kutsallaştırdığı mekânda yaratılışın başlangıcı olarak kabul ettiği zamanı ve mekânı çeşitli simgesel ve dini ayinlerle birlikte yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Dindar insanın kutsallaştırdığı mekânın ortaya çıkışı öncelikli olarak seçilen bir mekâna bağlı olmamaktadır. Kutsalın tezahürü herhangi bir coğrafyaya ait herhangi bir toprak parçasında gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle kutsal mekân dindar insanın seçim iradesi dışında ortaya çıkan ve çıktığı ortamda da diğer tüm mekânlardan anlamsal olarak ayrılan bir yer haline gelmektedir.¹⁵¹ Kutsal ortaya çıkacağı mekân bakımından herhangi bir sınırlamaya tabi olmamaktadır. Ancak hiyerofanilerin ortaya çıktığı mekânlarda yapısal bir ayrışma meydana gelmektedir. Mekânın kutsalın tezahüründen önce sahip olduğu tekdüze olma hali, kutsalın ortaya çıkışıyla birlikte ortadan kalkarak farklı özellikler kazanıp dindışı olandan tamamen ayrılmaktadır. Kutsalın mekânı dönüştüren bu yapısı aynı zamanda o mekânın sınırlarını da belirlemektedir. Dindışı varlık alanı içerisinde yer alan mekân hiyerofani haline gelmesiyle birlikte kendi varlık sınırını çevresindeki profan nesnelerin varlık sınırlarından ayırarak daraltmaktadır. Kutsal kimliğine bürünen mekân nihai olarak başkalaşarak yeni bir forma bürünmektedir. Mekânın sahip olduğu kutsallık o mekânı ilk kez kutsal haline getiren hiyerofanilerin sürekliliğine bağlı olmaktadır. Hiyerofani haline gelmesiyle birlikte kutsal kimliğe bürünen mekân hiyerofaninin sürekliliği ölçüsünde sahip olduğu bu kutsal kimliği devam ettirmektedir.¹⁵² Eliade'ye göre bir kez kutsallık kazanmış ve hiyerofani olmuş bir mekânın tekrar profan bir mekân haline gelmesi çok zor olmaktadır. Mekâna atfedilen kutsallık zaman içinde farklı kültürel ya da dini yapılar içerisinde yer almış olsa da devam edebilme özelliğine sahiptir. Bu durum da kutsal mekânın sürekliliğini sağlayan önemli etmenlerden birisi olmuştur. Bir mekânın kutsal hale getirilmesi o mekânın varlık üstü dünyayı ve orada yer alan ebedi gücü temsil etmesi anlamına gelmektedir. Arkaik toplumlarda yaşayan dindar insanın kutsala olan bağlılığı onu yaşadığı mekânı da kutsal haline getirerek yaşamının merkezine oturtmasına neden olmuştur. Kutsalı her şeyin merkezinde gören dindar insan kendi yaşadığı yerin de

¹⁵¹ Yılmaztürk, age, 64.

¹⁵² Yılmaztürk, age, 65.

kutsal olduğuna ve bu nedenle evrenin merkezinin de kendi içinde bulunduğu mekân olduğuna inanmıştır. Dindar insan, kendi kutsal saydığı mekânın dışında kalan dindışı mekânı belirsiz, kaotik ve izafi bir mekân olarak görmektedir. Ona göre kutsalın ortaya çıkışı evrende yer alan kaosu, göreceliliği ve belirsizlik durumunu düzeltebilecek ve evreni güvenli bir yaşam alanına dönüştürebilecek yegâne şey olmaktadır. Dünyanın yaratılışının ilahi bir güç tarafından gerçekleştiğine inanan dindar insan, tarih boyunca da bu inancı temelinde yaşadığı mekânı kutsallaştırarak yaratıcıya ulaşma çabası içerisinde olmuştur. Dindar insan varoluşunu bu düşünce üzerine temellendirmiştir.



3. MODERNLEŞME, SEKÜLERLEŞME VE KUTSALIN DÖNÜŞÜMÜ

3.1. Modern Çağda Yeni Kutsallık Biçimleri

18.yy başlarında etkili olmaya başlayan ve pozitivist düşünce yapısı ile birlikte yeni bir toplumsal formasyon sistemi ortaya çıkartan modernizm düşüncesi, üstü örtülü ve görünmeyen olarak nitelendirilen metafiziksel unsurların müphemliğini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Modern öncesi dönemde, varlık bilincinin yalnızca görünen üzerinden değil de çoğunlukla görülmeyen ve hissiyat temelinde ortaya çıkan metafiziksel, varlık-ötesi veya dünya-ötesi nesneler temelinde oluşması, gerçekliğin üzerini kaplayan bir durum olarak görülmüştür. Bu sebepten dolayı modernizm de var olan ve üzerinde düşünülebilen her unsurun nesneler aracılığıyla kendini görünür kılabilceği fikrini savunmuştur. Bu düşünce, modern çağda kutsalı da içine alan dinsel, metafiziksel ve sembolik unsurların farklı maneviyat biçimlerine dönüştürüldüğü ve simgeselliklerinin çözümlendiği bir ortam yaratmıştır.

Modernitenin rasyonel, gerçekçi ve görmeye dayalı dünya görüşü karşısında yer alan mistik düşünce, din ve metafizik unsurlarının yaratmış olduğu müphemlik, aşılması gereken bir mesele haline gelmiştir. Tarih öncesi çağlarda ve özellikle de Ortaçağ'da dinsel yaşamın bilinemez, aşkın ve doğaüstü mistik yapıları unsurlar üzerinden temellenen yapısı, modernlik içinde kuşku yaratıcı bir durum olarak görülmüştür. Modern çağın şüpheciliği içerisinde ortaya çıkan bu durum, toplulukları bir araya getiren dinlerin yerine, ortak temellere sahip olmayan yeni maneviyat biçimleri ortaya çıkartmıştır.

Bu yeni maneviyat alanlarında, gruplar için ortak bir değer sistemi yaratmak yerine, çoğulcu bir yaklaşımla her bireyin kendi maneviyat biçimini, dini ve mistik

sembolizmini oluşturduğu “çoğul bir kutsallık” alanı ortaya çıkmıştır.¹⁵³ Bireysel faaliyete indirgenmiş (fail merkezli) hâl durumları, yaşam biçimleri olarak kutsalın tecrübe edilme alanları halini almıştır. Modernitenin birey merkezci yapısı ile şekillenmiş yeni kutsal anlayışı, aynı şekilde bireysel farklılığı esas alan maneviyat biçimlerine dönüşmüştür. Bu durum, bireyi kolektif topluluk içinde deneyimlediği kutsalın tecrübesinden uzaklaştırmış ve onda daha çok “ben” merkezini ön plana çıkartmıştır. Özne temelinde oluşan maneviyat biçimleri, kutsallığın da bireyin yaşadığı dünyevi mekânda oluşturulmasına ve görünenin ötesine, farklı maneviyat alanlarına geçilememesine neden olmuştur. Kutsalın tecrübesinin yerini, bireyin kendi maneviyatlarının aldığı modern çağda, dini hayatın kolektifliğinden ve onun yarattığı bütünlük oluşturma durumundan uzakta kalan yeni bir insan profili ortaya çıkmıştır.

Modernliğin kutsal üzerinde yarattığı bu etki, aslında kutsalın yapısını bozmaktan ziyade, onu farklı formlar içine sokmuştur. Kolektifliğin modernleşme ile birlikte toplumsal hayattan giderek kaybolduğu ve yerini birbirinden kopuk halde bulunan küçük grupların ve bireylerin oluşturduğu yeni toplumsal sistem içinde, dini tecrübenin de bunları takiben parçalı bir biçimde yaşanması, kutsalı farklı bir forma sokan en önemli unsurlardan birisi olmuştur. Kutsalın içeriğinde yaşanan bu değişimler, kutsala dair oluşan farklı maneviyat biçimlerini de geleneksel temsiliyetlerinden uzaklaştırarak daha çok fetişler ekseninde oluşturmuştur. Diğer taraftan bu durum, kutsalın merkezinde yer alan sonsuzluk düşüncesini de modernlik içinde yeniden gündeme getirmiştir. Kutsalın ve maneviyatın kendini dünyevi ortamda fetişler üzerinden görünür kılmaya başlaması, sonsuzluk tasavvurunun da dünya-ötesi ya da yaşam-ötesi olma durumunu değiştirerek, sonsuzluğun da dünyada (nesneler aracılığıyla) aranmasına neden olmuştur. Sonsuzluğun sonlu bir boyut içine indirgenmesi, dinin bütünselliği ile kuşatılmamış modern çağın akılcı bireyine, çeşitli maneviyat biçimleri arasında kendi sonsuzluk mekânlarını yaratma olanağı sağlamıştır. Bireyin yaşam biçimi olarak yarattığı sonsuzluk alanları, dünyeviliğin de bir boyutunu oluşturmuş ve kutsalın bu ara boyut içinden geçmesini sağlamıştır.

¹⁵³ Özgür Taburoğlu, **Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları** (İstanbul: Metis Yayınevi, 2008): 223.

Modern bireyin dünyevi olan içinde yarattığı sonsuzluk alanları ve kutsallıklar, bir bakıma kartezyen dünya tasavvurunun bir yansımasını haline gelmiştir.¹⁵⁴

Modernliğin “görüneni bilme ve gösterme” temelinde ortaya çıkarttığı yenedünya tasavvuru 18.yy sonlarında kendini göstermeye başlayan romantizm akımıyla birlikte “görünmeyeni/bilinmeyeni bilme ve anlama” temelinde yeni bir kutsal arayışı biçimine dönüşmeye başlamıştır.

3.1.1. Romantik Düşüncede Kutsal

Otto’nun kutsal düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olan romantik düşünce, Aydınlanma ve modernleşme düşüncelerinin yarattığı akılcı, gerçekçi ve birey merkezli dünya tasavvuruna bir eleştiri niteliğinde ortaya çıkmış bir akım olmuştur. Romantik düşünce, dünyeviliğin ve aklın yerleşik halde bulunduğu modern hayata aklın, iradenin ve bilinenin ötesinde yer alan boyutları yeniden kazandırma amacıyla olmuştur. Romantikler, dünyevi ortamda somut nitelikte görünen şeylerin hiçbir zaman tam olarak tamamlanmadığını düşünmüşlerdir. Görünendeki gerçekliğin esas olarak onun geri planında, şeffaf olmayan muğlak alanlarında yer aldığına inanmışlardır. Bu nedenle şeylerin benzerliklerinden ziyade, farklılıklarını ön plana çıkartmaya yönelik bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Romantikler için varlık, ancak herkesin erişemeyeceği ve diğerlerinden kendini ayıran bir durum içine girdiğinde hakikat (gerçeklik) olarak nitelendirilebilir. Romantik için hakikate erişme, ancak varlığın maddesel sınırlarını aşma ve görünenin ötesinde yer alanın varlığını (üstünlüğünü) kabul etme ile gerçekleşebilir. Bu durum romantik düşünce içinde olan bireyi, modernliğin gerçeklik sınırları içerisine hapsedtiği bireyinden ayırarak sonsuzluğun ve kutsalın alanına yaklaştırmaktadır. Romantikler için bir varlığın kendini her haliyle görünür kılması ya da tanımlaması o varlığın sonsuzluk ile bir bağlantısı olmadığının göstergesidir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Kartezyen düşünce, Descartes felsefesinin başlıca unsurlarından birisi olmuştur. Descartes, varlığı maddi ve tinsel olarak ikiye ayırır. Bu temelde evrendeki varlıklar da cismani/somut olan ve bunun tam zıttı tinsel/metafiziksel/ruhani olan ve evrende cismani olarak bir yer kaplamayan varlıklar olarak düalist bir biçimde yer alırlar. Maddi olan ile tinsel olan arasındaki bu ontolojik düalizm, tinsel olanı incelemede maddi olanın metodolojik yaklaşımını geçersiz kılmaktadır.

¹⁵⁵ Romantizm düşüncesindeki sonsuzluk anlayışı, ne bütünüyle teolojik ne de dünyevi bir anlayışı temelinde şekillenmiştir. Romantiklerin mistik ve kutsal olana ulaşma çabaları, dini olarak görülmüş olsa da aslında, yapmak istedikleri şey, dünyevi kutsallıklar oluşturmak ve bireyin bilincinde olduğu bir maneviyat alanı yaratmak olmuştur. Tam olarak ne modernliğin akılcı dünyası içinde ne de varlık

18.yy sonlarında etkili bir düşünce akımı olan romantizm, aynı çağın Aydınlanma ile birlikte yükselişe geçen akılcılığı karşısında karanlığa yeniden bir yöneliş şeklinde kendini göstermiştir. Her türlü manevi duygunun, inancın ve dinsel pratiğin rasyonel olanın karşısı olarak gösterildiği modernite içerisinde romantikler, dini olan ile dünyevi olanı bilinçli bir biçimde bir araya getirme çabası içerisinde olmuşlardır. Bilinmez olanın karanlık izlerini taşıyacak, fakat aynı zamanda da modern dünyanın dünyeviliği içinde görünür hale gelebilecek çalışılan farklı kutsallık biçimleri yaratma gayesi romantiklerin düşünce yapısını şekillendiren önemli noktalar olmuştur. Rasyonalite çağında irrasyonel olanı açıklamaya yönelik romantiklerin giriştikleri bu çaba, “yarı-aydınlanmış”, mistik tavırlar sergileyen ve aynı zamanda akli da ön planda tutan romantik birey tiplemesini ortaya çıkartmıştır.¹⁵⁶ Romantikler dünyevi sınırlar içerisinde kendi bireysel sınırlılıklarını aşarak sonsuzluğa ulaşma çabası içinde olmuşlardır.¹⁵⁷ Kendi sınırlarını aşmaya çalışan romantikler, bu nedenle ulaşmak istedikleri sonsuzluk alanlarına, öznellikleri içine hapsolarak ve ondaki sonsuzluk boyutunu kavrayarak ulaşmaya çalışmışlardır. Romantikler için yeni maneviyat biçimleri, ancak hâlihazırda sunulmuş inanç kalıplarından kurtularak, onların sınırlarını aşarak ve uç noktalarına giderek oluşturulabilir. Sınır ötesine geçebilme durumu yalnızca dünyevi olan içindeki gerçeklik ortamından uzaklaşarak, zamanın ve mekânın ötesine geçerek mümkün olmaktadır. Aklın, bilincin ve sonlu olanın ötesine geçebilme durumu, sonsuzluğa ulaşabilmenin temel şartları olmaktadır. Ancak her ne kadar sonsuzluk için maddenin ve varlığın ötesine geçmek zorunlu olsa da yine de sonlu olanın varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Romantiklerin dünyevi ile uhrevi olan arasında kurdukları bu ilişki onları hem modern hem de modern karşısı alan içine almaktadır.

Romantiklerin sonsuzluk kavramına yükledikleri anlam ve onu dünyevi ortamda yaratma çabaları, modernliğin akıl çağı içerisinde post-modern bir durum yaratmıştır. Batı merkezli bir aydınlanma ortamında gelişen Romantizm, Batı’nın rasyonel değerleri ve onlar ile oluşturduğu dinsel ortamı içerisinde Batılı olmayan, farklı

ötesinin bilinmezliği içinde kaybolmayan romantikler, bu iki zıt alanı dünyevi alanda bir araya getirme çabası içinde olmuşlardır.

¹⁵⁶ Taburoğlu, *age*, 230.

¹⁵⁷ Romantizmdeki sonsuzluk anlayışı, tam olarak dünya-ötesini kapsayan bir çerçevede olmamaktadır. Romantiklerin sonsuzluğa atfettikleri anlam, bir nevi sonsuzluk parçalarının kutsal ve mistik olanın ara biçimleri tarafından dünyevi sınırlar içine çekildiği ve dünyevi ortamda bireyin tecrübe ettiği bir alandır. Bu sonsuzluk alanları; gündelik hayatın gerçekliği, sembolik anlatıları, ikonları ve imgeleri ardında kalmış, fark edilmemiş mekânlardır.

maneviyat biçimlerine yönelmiştir. Romantiklerin iki karşıt alanı bir araya getirerek sonsuzluğa ve kutsala ulaşma amaçları, onları mistiklerden ayıran en önemli faktör olmuştur.¹⁵⁸ Taburoğlu romantiklerin mistiklerden ayrılan yanını şu şekilde açıklamaktadır:¹⁵⁹

“Ancak romantikler sonsuzu ararken, mistiklerden farklı olarak, karşılarına çıkan aşılmaz boşlukları doldurmak isterler. Sonsuzluğu kendi bireylikleri içine sığdırmaya çalışırlar. Romantikler sonsuzluğu yerde ararken; uzak yerlere giderler, Batılı olmayan yaşamlara karışır, farklı maneviyat biçimlerine gömülürler. En gündelik olanda bile saklı olabilecek sonsuzluk belirtilerine dikkat kesilirler.”

Otto’nun da numinous düşüncesini şekillendiren romantik düşüncenin sonsuzluğa ve kutsala olan yaklaşımının temeli, sonsuzun olanın hiçliği ile sonlu olanın maddeselliğini bir araya getirerek ulaşılamayan sınırları aşmak ve onların ötesine geçmektir. Romantikler için fazla aydınlatılmış bir hayat, gerçekliği gizlemektedir. Esas olarak var olan ve farklı olan bu aydınlanmış alanların arkasında kalmış, Otto’nun deyişiyle sırlı ve gizemli olan içinde yer almaktadır. Romantizmin modernite içerisinde farklı maneviyat biçimleri yaratmaya yönelik oluşturduğu bu bakış açısı, her ne kadar modern düşünce kalıplarının dışında yer almış ve modernliğin içinde kutsalın deneyimlenmesini sağlayıcı bir etkiye sahip olmuş olsa da romantiklerin benliği birincil sırada tutan yaklaşımları onları sonsuzluğun ve kutsallığın sadeliğinden ve esas mahiyetinden uzaklaştırmıştır.¹⁶⁰

3.1.2. Bataille ve “İçsel Tecrübe” Olarak Kutsal

Bataille’nin modern çağdaki toplumsal yaşam ve insan durumu hakkındaki görüşleri, rasyonel ve irrasyonel olana bakışın bir eleştirisi niteliğinde olmuştur. Bataille’ye göre modernliğin bireyin dünya tasavvurunda homojen (türdeş) bir düzen yaratma çabası karşısında, bireyin her daim türdeş olanı aşmaya, yok etmeye ve onu tüketmeye yönelik irrasyonel dürtüleri bulunmaktadır. Rasyonel düşünce ve davranış karşısında oluşan bu rasyonel olmayan durumlar, modernlik içerisinde aşırı uç ya da sınır ötesi olarak nitelendirilmektedir.¹⁶¹ Bu nedenle Bataille için modern çağ içinde

¹⁵⁸ Burada bahsi geçen mistik düşünce tasavvuf düşüncesine benzerlik gösteren, sonsuzluk mekânının yalnızca uhrevi boyutta ve bilinmez olanda arandığı bir düşünce olmaktadır.

¹⁵⁹ Taburoğlu, *age*, 232.

¹⁶⁰ Taburoğlu, *age*, 234.

¹⁶¹ Bataille çalışmalarını özellikle bu sınır ve uç durumlar olarak nitelendirdiği durumlar üzerine yaparak görülmeyen ve fark edilmeyen alanlardaki gerçek kutsal deneyimini ortaya çıkartmaya çalışmaktadır.

kutsal, içsel deneyimin bir unsuru olarak, türdeş toplumsal yapı ve bilgiye karşı koyabilecek kapsayıcı bir güç olmaktadır. Modern insanın inşa ettiği rasyonel dünyanın kutsalın varlığını önleyici girişimlere rağmen kutsal, “bir hastalık” olarak ebedi bir biçimde ortaya çıkmaktadır.¹⁶² Kutsal her daim tanımlamalara, sınırlılıklara ve rasyonelleştirme çabalarına maruz kalmış olsa da bunlardan kaçınarak değişmez bir biçimde insan yaşamının merkezinde yer almaktadır.

Modernlik içinde yer alan irrasyonel maneviyat unsurların doğrulanması, rasyonel dünyanın oluşturduğu dengeyi bozmaktadır. Bataille’nin “kutsal sosyoloji” yaklaşımını modern çağda yaşanan bu maneviyat meselesinin yeniden canlandırmaya yardımcı olmaktadır. Bataille ile birlikte bağlı olduğu ekol (Collège de Sociologie) mensuplarının modernite eleştirisi, rasyonellik üzerine inşa edilmiş homojen yapılı toplumun din fikrini ortadan kaldırması ve bununla birlikte kutsalı da reddederek nihai olarak toplumun kendi özünü inkâr etmesi üzerine oluşturulmuştur.¹⁶³ Bataille’ye göre gerçek kutsallık deneyimine ancak kutsalın korku sınırına, korkutucu sır durumuna, yaklaştıkça ulaşılabilir. Gerçek ile gerçeküstü arasında yer alan ve bu alanları birbirine bağlayan sınır alanları, kutsalın saf bir yapıda ortaya çıktığı ve deneyimlendiği alanlar olmaktadır. Sınır ötesine geçilerek tecrübe edilen bu alanlar, gereksiz ve işe yaramaz olarak kabul edilmelerine rağmen aslında maneviyat biçimlerinin oluşumunda merkez olmaktadır.

Kutsal alanın karşıtı olarak görülen profan alan ise sabit/değişmeyen bir anlam ve düzenin olduğu homojen bir toplumsal yapıyı yansıtmaktadır. Rasyonelleşme ve sekülerleşme süreçleri yalnızca bilinçli tüketim yapan ve üretimin muhafaza edilmesini sağlayıcı birey prototipi oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle her şeyin şeffaflık içinde yapılması gerekli olan modernlik içerisinde rasyonel olmayan biçimler rasyonel yapılmaya, görünmez olanlar ise görünür kılınmaya çalışılmaktadır.¹⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında profan, düzeni sağlamaya yönelik oluşturulan hiyerarşi, kurumsallık, bilgi, dil vb. unsurlarını kapsayan bir alan olmaktadır. Bataille’ye göre toplumsal hayat ve insan tecrübesi içerisinde yer alan kutsal ile profan arasındaki bu düalist yapı, anlamı üreten temel etken olmaktadır.

¹⁶² Judy Kuo, “Deconstructing Bataille: The Sacred and The Profane”, **Merici**, s.1 (2016): 22.

¹⁶³ Michael Richardson, **Georges Bataille**. (New York: Routledge, 2005): 37’den aktaran Judy Kuo, “Deconstructing Bataille: The Sacred and The Profane”, **Merici**, s.1 (2016): 23.

¹⁶⁴ Georges Bataille, **Visions of Excess Selected Writings, 1927-1939**, çev. Allan Stoekl, Carl R. Lavitt, Donald M. Leslie ve Jr. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985): 97.

Kutsal veya profandan herhangi birinin eksikliği diğerrinin varlığını işlevsiz kılmaktadır. Profan her zaman düzen yaratmaya programlanmış olsa da uçtaki aykırı kutsallık durumlarının kaynağı da gene profan olandan gelmektedir.

Bataille'ye göre kutsal ile profan iki çeşit dünya tasavvuru oluşturmaktadır. İçinde yaşanılan dünya profan, ölümün yaşandığı ise kutsalın dünyası olmaktadır. Bu iki dünyadan profan olan “Ben” in var olduğu, kutsal olan ise “Ben”in yok olduğu alandır. Bataille, ölümün yaşandığı dünyanın yaşanılan dünyadan farklı olduğunu ve bu nedenle kutsalın dünyasının profanın dünyasının karşısında durduğunu söylemektedir. Kutsalın dünyası erişilemez olana, profanın dünyası ise erişilebilir olana, yani dünyevi olana ait olmaktadır. Bu iki dünya arasındaki karşıtlık durumu, yalnızca gerçek ile gerçek-ötesi olan arasındaki karşıtlık ile oluşmamaktadır. Bunun temelinde, birinin düşünceler dünyası [la pensée], diğerrinin tüketim dünyası [dépense], birinin ölçülemeyen ve denetim altına alınamayan [déemesure] varlıkların dünyası, diğerrinin ise ölçülebilir ve hesaplanabilir şeylerin dünyası olmasından kaynaklanan karşıtlık durumu yer almaktadır.¹⁶⁵

Kutsal ile profanın sahip olduğu bu düalist yapı, her iki varlık alanının da kendi sınırları içerisinde tanımlanabilmesi için yapısökümcü yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Kutsal ile profanın kendi temellerinde yer alan öz anlamlarına karşı kendilerine kazandırılan yapısal anlamların ortadan kaldırılarak yeni bir semiyotik analizin yapılması ile iki kavramın birbirine nasıl bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bataille'ye göre heterojenite içerisinde asimile edilmesi (homojen bir hale getirilmesi) mümkün olmayan elementler taşımaktadır. Hetorejenitenin içerisinde barındırdığı bu imkânsızlık durumların, sosyal ve bilimsel asimilasyon üzerinde önemli etkileri olmaktadır. Bataille'ye göre bu iki farklı asimilasyon çeşidi tek bir yapı temeline sahip olmaktadır. Bilimsel ve sosyal asimilasyonun amacı, olguları homojen bir yapı oluşturacak şekilde ortaya çıkartmaktır. Modernliğin homojen yapıli toplum yaratma çabası da buradan gelmektedir. Homojenite içerisinde heterojeniteye ait bilinmeyen, farklı ve rasyonel olmayan olgular dışlanmaktadır. Hetorejeniteye ait unsurların homojenite tarafından reddedilmesi, psikanaliz yaklaşımıla ele alındığında, heterojen unsurların çoğu kez bilinçaltı tarafından tanımlanan unsurlar olarak ele alınmasına

¹⁶⁵ Denis Hollier, Hilori Allred, “The Düalist Meterialism of Georges Bataille”, **Yale French Studies**, s. 78 (1990): 132.

neden olmuştur.¹⁶⁶ Bataille'ye göre heterojen unsurlar dağınık yapıları nedeniyle modern düzen tarafından dışlanmışlardır. Ancak bu durum sadece modern düzene özgü bir özellik olmamakta, bütün yapı ve düzen sistemleri kendi heterojen boyutları içindeki “artıklarını” üretmektedirler.¹⁶⁷ Bataille kutsal dünya sonrası oluşan modern dünyanın ürettiği bu artık durumların bir sonucu olarak ele aldığı faşizm olgusunu modernlik içindeki yeni maneviyat arayışlarına örnek olarak vermektedir. Bataille'ye göre faşizm, modernliğin bireyi sınıflandıran ve kendi içinde gruplara ayırtıran yapısına tepki olarak ortaya çıkan ve “uçta” yer alan bir toplumsallaşma hareketi olarak değerlendirilebilmektedir.¹⁶⁸ Bataille'nin faşizm olgusu ile birlikte uç durumlarda yer alan kutsalı ortaya çıkartma çabası, var olanın ötesine geçmeyi ve onu aşma durumlarını yaratmayı sağlamaktadır. Bataille, kendi felsefesini bu nedenle modern felsefenin düşünce sisteminden ayırmaktadır. Ona göre modern dönem felsefesi büyük yapılar üzerine kurulmuş, parçadan ziyade, bütünü değerlendiren ve ona göre açıklama biçimleri üreten bir düşünce üzerine kurulmuştur.

Bauman ise modernliğin bu tarafını, onun açıklanamayacak ve gösterilemeyecek şeyleri rasyonel akıl içinde ölçmeye dayalı bir biçimde ele alma çabası olarak tanımlamaktadır. Bunun yanı sıra Bauman'a göre modernlik, düzen ahlakı (düzen ödevi) üzerine kurulmaktadır. Bu ödev insanlığın tarihsel süreç boyunca sahip olduğu bütün ödevlerin arketipi olup, modernliğin de temel yapısal unsurunu oluşturmaktadır. Modern düşünce için düzen, kaosun olmayışını ifade etmekte ve düzenin sağlanması, ancak karmaşıklık ya da aykırılık yaratan unsurların toplumsal yapı içerisinde asimile edilmesiyle mümkün olmaktadır. Böylelikle heterojenitenin olmadığı, homojen bir toplumsal yapı oluşturma düşüncesi ortaya çıkmış olacaktır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Bataille, **Visions of Excess Selected Writings, 1927-1939**, 140-141.

¹⁶⁷ Bataille'ye göre düzen ve düzene ait tüm yapılar, kendi düzensiz yapılarını inşa ederler. Bunlar “heterojen artıklar” olarak nitelendirilir. Monoteist merkezli inanç sistemlerinde de kutsallıklar belirli bir bilgi veya söylem kalıbı içine hapsedilmekte ve bunların dışında, sınır uçlarında kalmış ve yalnızca mistik bir tecrübe ile deneyimlenebilecek kutsallıklar, birer heterojen artık olarak dışarıda bırakılmaktadır.

¹⁶⁸ Faşizm, dünyevi bir toplumsal yapının kutsalın sağladığı maneviyat ortamını yeniden yaratma çabasının bir sonucu olarak görülebilir. Modern dünyanın rasyonel düşünce yapısının heterojenite unsurlarını açıklayamadığı durumlarda faşizm, bu unsurları içinde barındıran mitsel ortamın yeniden canlandırılmasını sağlayıcı güç olarak görülmüştür. Faşizm, her ne kadar sapkın ve uçta yer alan bir ideolojiye sahip olmuş olsa da bulunduğu dünyevi ortamda buna karşı ortaya çıkartmaya çalıştığı maneviyat kalıpları ve cemaatleşme arzusu, onun komünizmin homojen, kutsal ve dini unsurların yer almadığı dünya tasavvuru karşısında güçlü bir taraftar kitlesine sahip olmasına neden olmuştur (Taburoğlu, **age**, 237-240).

¹⁶⁹ Zygmund Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 12-13.

Kutsallık ise modernler tarafından inşa edilen bu toplumsal yapı içerisinde kuşatılmış bir vaziyet içerisinde nesnel formlar (varlıklar) içine sokularak görünür kılınmaya çalışılmıştır.

Bataille'nin kutsal anlayışını çağdaşlarından ayıran en önemli unsur, onun kutsalı hem felsefi hem de teolojik düşüncenin ötesinde ele almış olmasıdır. Bu sayede kutsalın ve diğer maneviyat biçimlerinin modern zamanda da ortaya çıkabileceği bir anlayışın temelini oluşturmaktadır. Ancak kutsalı “içsel deneyim” olarak nitelendiren Bataille, onu dindışı bir kapsam içinde ele alarak, “a-teolojik” bir kutsal tanımı yapmaya çalışmıştır.¹⁷⁰ Yalnız Bataille'nin içsel deneyim tanımlaması tamamıyla hissiyat temelli mistik bir deneyim alanını temsil etmemektedir. Bu deneyim dünyevi olan ile mistik olan arasındaki alanlarda ortaya çıkmaktadır.¹⁷¹ Bataille için kutsallık, içerisinde herhangi bir sınırlamaya maruz bırakılamayacak bir sonsuzluk içermektedir. Bu nedenle de her daim sınır ötesi durumların ve sapmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kutsalın bu yapısı onu temelinde yer alan esas özgür olma durumuna ulaştırmakta ve onu sınırlandıran dini ve felsefi kalıplarından kurtarmaktadır. Gerçek kutsalın herhangi bir Tanrı (yaratıcı) düşüncesi altında yer almayacak şekilde aşırılık ve sapkınlık durumlarında ortaya çıkacağını düşüncesini savunan Bataille için ancak bu durumda kutsal yok olmadan modern zaman içerisinde de farklı maneviyat biçimleri olarak kendini yeniden ortaya çıkartabilecektir. Durkheimcı yaklaşımla ele alındığında ise şeyleri “kutsal” hale getiren ile onları “kutsal dışı (kirli)” durumuna getiren kaynak da aynı olmaktadır. Bu nedenle kutsalı açığa çıkartan varlık, aynı zamanda kutsal dışı olanda da yer almaktadır. Böylelikle “kirli” olarak nitelendirilen sapkınlık ve uç durumları içerisinde de kutsalı oluşturan varlığın temelleri yer almaktadır.

Modern çağda kutsalı sınırlılık ve aykırılık boyutları içerisinde, teolojik bağlamından uzakta, farklı bir bağlam içerisinde ele alan Bataille ile birlikte modernlik içerisinde Varlık'ın gerçek yapısını ve kutsalı anlamaya yönelik oluşturulmuş a-teolojik yaklaşımlardan birisi de Heidegger'in dünyevilik/sonsuzluk anlayışı olmuştur.

¹⁷⁰ Bataille'nin “a-teolojik” olarak tanımlamaya çalıştığı kutsal, dindışı bir tanımlama içerisinde yer almaktadır. Ancak bu a-teolojik yaklaşım, ateizm inancı içerisindeki kutsalın tamamen dışlanmasına yönelik bir öğretiyi kapsayan a-teoloji kapsamında değerlendirilmemektedir. Bataille, kutsalı yalnızca teolojik bağlamından ayırarak onu “içsel tecrübe” bağlamında farklı bir boyut içinde değerlendirmektedir (Taburoğlu, *age*, 244).

¹⁷¹ İçsel deneyim, özne tarafından açıklanabilir olmalıdır. Tamamıyla unutulmuş ve bilinç dışı haline gelmiş bir içsel deneyim Bataille'ye göre mümkün olmamaktadır.

Heidegger için modern çağın akılcı düşünce yapısı ile birlikte kabul edilen dünyevileşme ve gerçeğin dünyevi olan içinde var olması hususu, “dünyevi” nin gerçek anlamını oluşturmamaktadır. Dünyevi olan her daim modernliğin bir parçası (göstergesi) olarak görülmüştür. Modern olan her zaman dünyevi olanı vurgulamış ve sonlu olan üzerinde durmuştur. Baudelaire’in “dünya insanı (a man of the World)” olarak nitelendirdiği modern insan, yalnızca yüzeyde kalan ve görünürde olan şeylerle ilgilenmektedir. Yüzeyin altında kalan ve görünmeyen esrarengiz şeyler onun için önemli olmamaktadır.¹⁷² Ancak dünyeviliği sonsuzluğun karşıtı olarak kabul etmek ve bunu rasyonalite içine hapsedmek, kavramı yalnızca modernist bakış açısı içinde değerlendirmek anlamını taşımaktadır. Kutsalın birçok boyutu olduğu gibi dünyeviliğin ve dünyevileşmenin de birçok farklı alanı bulunmaktadır. Dünyeviliği yalnızca kutsal olmayan olarak nitelendirmek onun sınırlarını daraltmaya neden olmaktadır. Aksine, dünyevi olan da tıpkı kutsal gibi sınırları tam olarak belirlenemeyen bir alan imgesi yaratmaktadır. Agamben’e göre ne kutsalın ne de dünyevi olanın sınırları belli olmaktadır.¹⁷³ Kutsal ile dünyevi olan arasındaki ilişki, bir kutsallıktan arınma durumudur. Agamben’e göre bu durum içinde, hiçbir şey tabiatı gereği ne kutsal şeyler içinde “kutsal” olmakta ne de dünyevi olan içinde “kirli” olmaktadır. Bu nedenle Agamben dünyevileşmeyi farklı şekilde kavramsallaştırarak, onu “saf, dünyevi ve özgür (pure, profane, free)” anlamlarını taşıyan “*Profanazioni*” olarak nitelendirmiştir.¹⁷⁴ Kutsal ile profan, sonsuzluk ile dünyevilik arasında yer alan ara mekânlarda iç içe karışmaktadır. Bu ara mekânlarda dünyevinin bir tarafı sonsuzluğa, kutsalın da bir tarafı yeryüzüne temas etmektedir. Bataille gibi Agamben için de kutsal ile profan arasında yaratılan bu ara mekânlar, modern çağdaki maneviyat biçimlerinin oluşmasını, yeniden yapılanmasını ya da bozulmasını sağlayıcı kanallar olmaktadır.

¹⁷² Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, çev. Jonathan Mayne (London: Phaidon Press, 1995): 6-7.

¹⁷³ Agamben, egemen gücün ve biopolitik iktidarın oluşumunda kutsal insanın etki süreci açıklamak için ele aldığı “Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life” adlı eseri ile daha sonraki yıllarda dünyevileşmeyi siyasi ve felsefi düzlemde ele aldığı “Profanations” adlı eserinde kutsal ve profan arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır.

Bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller- Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998); Giorgio Agamben, *Profanations*, çev. Jeff Fort (New York: Zone Books, 2007).

¹⁷⁴ Leland de la Durantaye, “Homo Profanus: Giorgio Agamben's Profane Philosophy”, *Boundary 2*, c. 35, s. 3 (2008): 30.

Heidegger, dünyevileşmeyi yaratılışın ilk anından itibaren insanoğlunun yeryüzüne yerleşmesinin ve burada kendi varoluşuna katkı sağlayacak bir fayda arayışı içine girmesinin doğal bir sonucu olarak görmektedir. İnsan yaşadığı çevreyi ve onu kuşatan nesneler dünyasını anlamlandırabilmek için görünen ve bilinene ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle bilinmeyen sonsuzluk alanını dünyevi olanın gerçekliği ile sınırlandırmış ve sonsuzluk parçalarını dünyevi nesneler içine yerleştirmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, dünyevilik tanrısallığın simgesi olarak kabul edilen sonsuzluk alanının sonlu varlığın alanına katıldığı bir birleşme evreni olarak görülebilmektedir. Tanrısallık mekânının yeryüzünde dünyevi olan ile bir araya getirilmesi kutsal ile dünyevi mekânları da birbiri içine geçirmeyi ve her ikisinin de birbiri içinde var olabilmesini olanaklı kılmaktadır.¹⁷⁵

Heidegger'in dünyevilik içerisine yerleştirerek ele aldığı sonsuzluk düşüncesi temelinde oluşturduğu fenomenolojik yaklaşımı, modern dünyevileşme yaklaşımlarını değiştirmiştir. Daha çok “şeylerin” özünü açığa çıkartma yönelik oluşturulan bu yeni yaklaşım, dünyevi olan içinde sonsuzluğu/kutsalı anlamak için bir maneviyat alanı oluşturmaktadır.¹⁷⁶

3.1.3. Sekülerleşme Sürecinde Kutsal

17.yy'a kadar hâkim olan dinin toplumsal hayattaki etkinliği görüşü, 18.yy'ın başlarından 20.yy'ın sonlarına doğru tam tersi bir görüş doğrultusunda ilerlemeye başlamıştır. Dinin toplumsal hayattan giderek uzaklaştığını ve sonunda yok olacağını iddia eden bu görüş, 19. ve 20.yy'da sosyal bilimlerin alanında da etkili olmuş ve dönemin kurucu isimlerinin de temel tezi haline gelmiştir. Pozitivist düşüncenin öncülerinden olan Comte, sosyal bilimlerin temel yargılarının bir ahlaki değer haline gelerek dinin yerine geçeceğini savunmuş; Engels, yaşadığı dönemdeki komünist

¹⁷⁵ Taburoğlu, *age*, 256.

¹⁷⁶ Heidegger kendi fenomenolojik yaklaşımındaki (olması gerekli olan) “fenomen” in gerçek anlamını şu şekilde açıklamaktadır:

“Açıktır ki, öncelikle ve genellikle kendisini göstermeyendir. Kendisini öncelikle ve genellikle gösterenle karşılaştırıldığında artık olandır. Ama aynı zamanda, kendisini gösterene aittir ve onun anlamını ve nedenini oluşturacak şekilde ona özden aittir. Fevkâlade anlamda saklı kalan veya örtük hâle geri dönen veya kendisini yalnızca ‘tebdili kayafet hâlinde’ gösteren şey, şu veya bu var olan değil, önceki gözlemlerinde gösterdiği gibi, var olanın Varlık’ ıdır. Bu, o kadar saklı ve örtük olabilir ki, unutulabilir, kendisine veya anlamına ilişkin artık hiçbir soru sorulmuyor olabilir” (Stephen Mulhall, Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’, çev. Kaan Öktem (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 46.

devrimin dini ortadan kaldıracığını düşünmüş; Marx ise kapitalizmin dini yok edeceğini söylemiştir.¹⁷⁷

Dinin ve kutsalın ortadan kaybolacağı hipotezi 20.yy'da modernizmin yaratmış olduğu rasyonel düşüncenin de ana tezi olmaya devam etmiştir. Modernleşmenin öne çıkarttığı din hipotezi, sosyal bilimlerde sekülerleşme teorisi olarak görünürlük kazanmaya başlamıştır. Sekülerleşme düşüncesinin temel argümanı, modernleşme sürecinin öncelikle dini kurumların, daha sonra dini ritüellerin ve en nihayetinde de dini tasavvurun toplumsal hayattan kaybolması ile neticeleneceği düşüncesi olmuştur. Sekülerleşme teorisinin dini aydınlanmanın ve ilerlemenin önündeki yegâne engel olarak gören tek taraflı yaklaşımı, dinin ve kutsalın toplumsal hayatın tüm yapısal unsurlarından temizlenmesi gerekliliği düşüncesini ortaya çıkartmıştır.¹⁷⁸

Sekülerleşme, kelime anlamı itibariyle Latince “saeculum” kelimesinden gelmekte ve çağ (dönem) anlamı taşımaktadır. Ancak kelimenin anlamı zaman içerisinde muğlâklaşarak “sonu olmayan zaman veya sonu olmayan bir dünya anlamı taşımaya başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde sivil hukuk ile kilise (papaz) hukuku arasındaki ayrım için kullanılan sekülerleşme kelimesi 19.yy'da ise resmi olarak Holyoake tarafından “seküler toplum” kavramsallaştırmasında kullanılmıştır.¹⁷⁹ Holyoake'nin tanımlamasıyla birlikte muğlak anlamı dışında negatif bir anlam da taşımaya başlayan sekülerleşme kavramı, bu süreçten sonra sosyal bilimler alanına uyarlanarak kullanılmaya başlamıştır.¹⁸⁰ Sekülerleşme kavramı, sosyoloji literatürüne Weber (1938) ile birlikte girmiştir. Weber'in rasyonelleşme ile birlikte demir kafese dönüştüğünü ileri sürdüğü modern dünya sekülerleşme ile birlikte artık dini anlamdan ve kutsaldan yoksun, kısacası büyü bozulmuş bir dünya haline gelmiştir. Weber'in modernizm eleştirisi ile birlikte ele aldığı sekülerleşme süreci Weber'den sonra Troeltsch (1948) tarafından ele alınmış olsa da 1950'lere kadar Amerikan sosyoloji düşüncesi içinde yer almamıştır. 19.yy'ın sonları ve 20.yy'ın başlarına

¹⁷⁷ Ali Köse, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014): 11.

¹⁷⁸ Köse, **age**, 12.

¹⁷⁹ Holyoake seküler toplumu; insanlık sorunlarına çözüm üretmede doğaüstü açıklamaların yerine dünyevi kuralların ve bireysel eylemin temel alındığı bir toplum biçimi olarak tanımlamaktadır.

¹⁸⁰ Swatos & Christiano, **age**, 211-212.

doğru sekülerleşme teorisi Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere tarafından derinlemesine tartışılan bir konu haline gelmiştir.¹⁸¹

Kavramsal ve kuramsal gelişim sürecine bakıldığında, sekülerleşme çoğunlukla modernleşme sürecinde dinin gerilemesi, kutsalın ve doğaüstü olanın öneminde yaşanan gerileme olarak ele alınmıştır.¹⁸² Ancak bu durum sekülerleşmeyi bir teori olmak çok bir önerge olma haline getirmiştir. Sekülerleşme kavramı kullanılan bu yaygın anlamı dışında birçok farklı anlamda da kullanılmıştır. Sekülerleşmeyi, Yinger dinin kayboluşu veya düşüşü olarak; Parsons dini olanın seküler olandan farklılaşması olarak¹⁸³; Bellah ise bilimin dini ve diğer karanlık şeyleri ortadan kaldıracağı bir aydınlanma miti olarak tanımlamıştır.¹⁸⁴

Sekülerleşme konusuna değinen bir diğer önemli isim ise Charles Taylor'dır. Taylor'a göre sekülerleşme üç şeyde yaşanan değişimin sonucunda gerçekleşmiş bir durum olmuştur. Bu değişimlerden birincisi "sihirsizleşme" dir. Bir bakıma kutsalın kaybı olarak da nitelendirilebilen bu değişim modern çağ öncesi toplumların sihirli (veya büyü, mitlerle örülü, kutsal) bir evrende yaşadıkları inancının artık seküler olarak nitelendirilen toplumlarda geçerli olmadığıdır. Taylor sihirsizleşmeyi şu şekilde açıklamaktadır:¹⁸⁵

"İşe, atalarımızın var olduğunu kabul ettiği sihirli dünyayla, ruhların, şeytanların, manevi güçlerin dünyasıyla başlayalım. Sihirsizleşme süreci bu dünyanın yok olması ve yerine bugün yaşadığımız dünyanın geçmesidir. Bu dünya düşüncelerin, hislerin, ruhsal hamlenin sadece zihin dediğimiz yerde var olduğu; kozmosta sadece insanlarda zihin bulunduğu (...); düşüncelerin, hislerin vs. bu sınırlı zihinlerin "içinde" konumlandığı bir dünyadır".

Taylor'ın bahsettiği ikinci değişim ise insan benliğinde yaşanan değişim olmuştur. Modern öncesi çağda kutsal bir evrende yaşadığına inanan ve benliğini toplumsal benlik altında oluşturan insan, modern çağda bireyselleşerek sahip olduğu toplumsal

¹⁸¹ William H. Swatos, Jr., Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", **Sociology of Religion**, c. 60, s. 3 (1999): 210.

¹⁸² John J. Macionis, Ken Plummer, **Sociology: A Global Introduction**, 5. ed. (London: Pearson, 2012), 679.

¹⁸³ Parsons sekülerleşme teorisini şu şekilde açıklamıştır:

"Bir zamanlar dünya, düşüncede, uygulamada ve kurumsal formda, kutsal ile kaplanmıştı. Reform ve Rönesans'tan sonra, modernleşme güçleri dünyanın ve sekülerleşmenin ötesine geçti. Tarihsel sürecin doğal bir sonucu olarak, kutsalın hâkimiyeti azaldı. Bu esnada, kaçınılmaz olarak kutsal da büsbütün, özel alan dışında, ortadan kalktı" (Hadden, **Toward Desacralizing Secularization Theory**, 598)'den çevrilmiştir.

¹⁸⁴ Hadden, **age**, 598.

¹⁸⁵ Charles Taylor, **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, 2. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 37.

benliği tamponlanmış bir benliğe dönüştürmüştür.¹⁸⁶ Sihirsizleşme ve benliğin değişiminden sonraki değişim ise zamanın algılanışında meydana gelmiştir. Eliade'nin kutsal ve dindışı zaman kavramsallaştırması, aslında zamanın değişmesini ve seküler zaman algısının ortaya çıkışını destekler niteliktedir. Kutsalın hayatın merkezinde yer aldığı ve kozmotik dünya görüşünün benimsendiği modern öncesi (Eliade'nin tabiriyle dindar toplumlarda) toplumlarda zaman algısı da kozmos ile birlikte ilerleyen, kutsal ile bağlantılı ve tekdüze olmayan bir anlam temelinde oluşmuştur. Ancak Taylor'a göre seküler zaman, sıradan zamanın içinde yer alan, ebedi anlam taşımayan ve yatay boyutlu bir zaman olmaktadır.¹⁸⁷ Modern seküler toplumlarda aydınlanma ve sanayileşme ile birlikte gelişen doğa bilimleri ve endüstrileşme faaliyetleri, zamanın sabitliğini ve ebediyetliğini ortadan kaldırmıştır. Zaman, artık evrenin genel matematiksel işleyişinin bir parçası olan ve bunların sistematik bir şekilde yönetilmesini sağlayan sıradan bir zaman olarak algılanmıştır. Bunun sonucu olarak da modern seküler toplumlarda zamana yönelik oluşan bu algısal değişim zamana düzenlenebilen, ölçülebilen ve denetlenmesi gereken bir karakter kazandırmıştır.¹⁸⁸ Weber'in modernitenin yarattığı bu durumu açıklamaya yönelik oluşturduğu “demir kafes” tanımlaması da zamanın bilincinde yaşanan değişim sürecini iyi bir şekilde yansıtmıştır.¹⁸⁹ Weber bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “*Bilim ve teknolojinin gelişimi ile insanoğlu büyüsel güçlere, ruhlara, şeytanlara inanmamaya başladı. İnsanoğlu artık kehanet duygusunu ve daha da önemlisi, kutsallık duygusunu kaybetti*”.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Taylor, **age**, 51.

¹⁸⁷ Seküler zamanın doğrusal bir şekilde ilerlemesini sağlayan yatay boyutunun dışında, onun kırılmalarını ve kısaltmalarını mümkün kılacak dikey bir boyutu da vardır. Bu dikey boyut başlangıçtaki zamanın var olan zaman içerisinde yeniden yaşanabilmesini ve zaman içerisinde bir kırılma yaratarak katmanlı bir zaman boyutu oluşturur (Taylor, **age**, 70).

¹⁸⁸ Taylor, **age**, 72.

¹⁸⁹ Weber “çelik kafes” metaforunu modern bürokrasi sistemine bir eleştiri olarak geliştirmiştir. Kurumsallaşmanın yaygınlaşması ve bürokrasinin ideal tipinden uzaklaşarak hiyerarşik bir yapısal düzen içinde yönetilmesi, memur sınıfının giderek bir dizi çelik kurallar ve düzenlemeler tarafından kontrol edilmesine neden olmuştur. Sürekli olarak yönetici sınıfı tarafından kontrol altında tutulan memur sınıfı, bir nevi çelikten kafes içerisinde yer yaşamakta ve benliğini kaybetmiş birer uzmana dönüşmektedir (Slatery, 2015, s. 46). Taylor Weber'in bürokratikleşme eleştirisi olarak geliştirdiği demir kafes metaforunu, seküler toplumlarda zamanın sürekli denetlenmesi gerekliliğinin bireyi demir bir kafes içerisine hapsedtiği ve mekânikleştirdiği yönünde yorumlamıştır. Bu durum zamanın büyüünün bozularak bireyin kutsallıktan uzak bir zaman algısı içerisinde yaşamasına sebep olmuştur.

¹⁹⁰ Julien Freund, The Sociology of Max Weber, (New York: 1969, 24)'den aktaran Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014): 230.

17.yy'dan 20.yy'ın sonlarına kadar etkili olan sekülerleşme ve kutsalın ortadan kalktığı tezi 21.yy'ın başlarında postmodern düşüncenin gelişmesiyle birlikte etkinliğini kaybetmeye başlamıştır. Hadden, sekülerleşmenin aslında modernleşme kuramının daha sınırlandırılmış bir teorisi olduğunu belirtmiştir. Modernleşme teorisi beraberinde bürokratikleşme, endüstrileşme, rasyonelleşme, sekülerleşme ve kentleşme teorilerini de ortaya çıkartmıştır. Modernleşme bağlamında ele alınan bu teoriler toplumların yapısal dönüşümlerini açıklamaya yönelik geliştirilen yaklaşımlar olmuştur. 20.yy'ın sonlarına kadar bu tartışmalar yapılırken, Hadden'e göre son yirmi yılda ise sekülerleşme tezine karşıt çok açık olmayan bir meydan okuma gerçekleşmiştir. Bu meydan okumanın temelinde, sekülerleşme teorisinin aslında bir teori olmaktan çok bir öğreti (koşulsuz şartsız kabul edilen bir ideoloji) olması ve bu nedenle sistematik bir araştırmaya tabi olamaması yer almaktadır. Sekülerleşmenin sahip olduğu bu yapısal mesele 21.yy'da sekülerleşme tezi iddialarının yerini yavaş yavaş "sekülerleşmenin kutsallaşması" tezine doğru kaymasına neden olmuştur.¹⁹¹

Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni toplumsal düzende, yeni dini hareketlerin ve grupların ortaya çıkması sekülerleşmenin 21.yy'da dinin yok olacağı iddiasını farklı bir boyuta taşımıştır. Ortaya çıkan yeni dini hareketler, dinin başta siyasal olmak üzere ekonomik, toplumsal ve küresel alanlara etkisini bir kez daha gündeme getirmiştir. 20.yy'da sekülerleşme teorisini şiddetle savunan P. Berger, T. Luckmann, K. Dobbelaere, C. Taylor ve B. Wilson gibi önemli toplumbilimcilerin 2000'li yıllara gelindiğinde fikri tavırlarında bir değişiklik meydana gelmiştir. Dinin toplumsal hayattaki varlığının devam etmesi ve dünya çapında çok sayıda yeni dini hareketin ortaya çıkışı, sekülerleşme teorisinin somut bir şekilde geçersiz olduğunu kanıtlamıştır. Sekülerleşme teorisini şiddetle savunan P. Berger bile 1990'lı yıllarla gelindiğinde savunduğu bu teorinin yanlış olduğunu ve seküler olarak nitelendirdikleri dünyada kutsalın ve tabiatüstünün şiddetli bir biçimde yeniden keşfedildiğini 1997 yılında yaptığı bir röportajda şu şekilde açıklamıştır.¹⁹²

¹⁹¹ Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", **Social Forces**, c. 65, s. 3 (1987): 588.

¹⁹² Peter Berger, Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger, (Christian Century, 1997: 114)'den aktaran Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014): 91.

“Kendimin ve diğer birçok sosyoloğun 1960’larda sekülerleşme üzerine yazdıklarının bir hata olduğunu düşünüyorum. Bizim o zamanki temel iddiamız, sekülerleşme ile modernitenin paralel gittiği; daha çok modernleşmenin daha çok sekülerleşme getireceği şeklindeydi. Bu o kadar saçma bir teori değildi, bazı delilleri vardı. Ama sanmıyorum özünde bir yanlışlık vardı. Bugün dünyanın çoğunluğu kesinlikle seküler değil, oldukça dindar”.

Sekülerleşme teorisine karşı oluşturulan anti-sekülerleşme veya yeni sekülerleşme paradigması, sekülerleşme düşüncesinin bir teori olmaktan çok bir öğreti olarak, Avrupa ve Amerika’da aydınlanma zihniyetinin temsilcileri tarafından ortaya çıkartıldığını ve zaman içinde modernleşme ile birlikte ideolojik bir yapı kazandığını belirtmiştir. Bunun yanı sıra yeni paradigma, sekülerleşmenin toplumsal bilinç düzeyinden ziyade bireysel bilinç düzeyinde de gerçekleşme zorunluluğuna karşı çıkmaktadır. Dinin toplumsal yapılarıdaki (kamusal alandaki) görünürlüğünün azalmasının bireyin şahsi hayatında sürdürdüğü dini inanç ve pratiklerinde de bir azalmaya dönüşeceği tezinin günümüz gerek Batı (Hristiyan) gerekse Doğu toplumlarındaki yansıması durumun o yönde gelişmediğini destekler nitelikte olmaktadır. Kısacası, sekülerleşme görüşünde 17.yy’dan günümüze kadar yaşanan değişim süreci, sekülerleşmenin temel iddialından birisi olan din ile birlikte kutsalın da toplumsal yaşamın tüm alanlarından kaybolacağı düşüncesi 21.yy’da kutsal üzerine yapılan sekülerleşme tartışmalarında da bir değişimin yaşanmasına neden olmuştur.

Sekülerleşme ve modernleşme sürecinde dini anlayışın ve kutsalın değişimini anlamada üzerinde durulması gereken önemli noktalardan birisi, Batı Hristiyan inancının ve İslam inancının insanı ele alış biçimleri olmuştur. Bu iki farklı inancın insanın yaratılışını anlamaya yönelik oluşturdukları felsefe, bir taraftan Batı’nın modern rasyonel insan modelini oluştururken diğer yandan da Doğu’nun kaderci insan modelini oluşturmuştur. Kutsalın değişimi olarak nitelendirilen süreç de aslında bu iki görüşün yarattığı insan modelinin dünya görüşlerinin bir değişimi olmaktadır.

Batı Hristiyan düşüncesi insanın yaratılışında “asli günah” ve “büyük düşüş” anlatılarını temel almıştır. Bu düşünceye göre insan yaratılış itibarıyla günahkârdır ve bu yüzden de cennetten atılmıştır. Varoluşunda yer alan bu günahkâr olma durumu insanı dünya hayatında buna karşı mücadele etmeye ve iyi olmaya yönlendirmektedir. Geleneksel İslam anlayışında ise asli günah inancı olmamaktadır. İnsan Tanrı tarafından iyi, kötü veya günahkâr olarak yaratılmamıştır. İnsan yaşamı

boyunca yaptığı şeyler doğrultusunda iyi ya da kötü bir insan olmaktadır. Bu durum da insan iradesine bağlı olmaktadır. Ancak her iki dinin temelinde insanın Tanrı'nın yeryüzündeki tezahürü olduğu inancı yer almaktadır. 17.yy'a kadar Batı'da ve İslam dünyasında etkili olan bu görüş Aydınlanma düşüncesi ile birlikte etkisini yitirmeye başlamıştır. Akıl unsurunun ön plana çıkması, entellektüellerin kendilerini tabiat karşısında pasif konumda olan geleneksel insan modelinden üstün görmelerine ve insanı her şeyin üstünde yer alan bir varlık olarak ele almalarına neden olmuştur.¹⁹³

Batı düşüncesindeki insan tasavvurunda etkili olan unsurlardan biri de Yunan mitolojisinde yer alan Prometheus olmuştur. Prometheus, tanrılardan bilim ve uygarlığın ateşini çalan ve insanın Tanrı ile olan mücadelesini simgelemiştir. Anlatıya göre Tanrı bilgiyi insanlardan saklamakta ve onun kendisinden alınmasını istememektedir. Bunun sonucunda da insan için bilgi, sadece Tanrı'dan çalınarak elde edilebilecek bir şey haline gelmiştir. Prometheus'un bilgiyi tanrılardan çalması, aynı zamanda özgürlüğün ve gücün de Tanrı'nın elinden alınarak insana geçişini sembolize etmektedir. Tanrı'ya itaatsizlikle bilgiyi, gücü ve özgürlüğü eline alan Prometheus, modern Batı insanının bilginin yegâne yaratıcısı olduğu inancının dayanak noktasını oluşturmaktadır.¹⁹⁴

Batının Prometheusçu değerlere sahip insan anlayışı karşısında İslam düşüncesinde, başta Adem peygamber olmak üzere, bilginin Allah tarafından insana verildiği inancı var olmaktadır. Bilgiyi edinme ve öğrenme gücü Allah tarafından insana bahşedilmektedir. Bu nedenle Batı düşüncesinde insan, tanrılarla bilgi edinme mücadelesi içindeyken İslam düşüncesinde insan, bilginin Tanrı tarafından kendisine verileceği inancı içerisinde olmuştur. Batı ve İslam düşünce geleneğindeki bu temel ayrım, Batı'daki akılcı yaklaşımların inancın ve Tanrı'nın otoritesinin tam karşısında yer alması gerekliliği düşüncesini ortaya çıkartmıştır. Doğu İslam düşüncesinde ise aklın ve bilginin her daim Tanrı'ya yaklaşmayı sağlayıcı bir aracı olması ve her zaman tanrısallık ve kutsal ile iç içe olması gerekliliği anlayışını yaratmıştır.¹⁹⁵

Modernizmin bireyin gündelik yaşam pratiklerini ve yaşamını kutsaldan uzaklaştırma düşüncesi temelinde bahsi edilen Prometheusçu zaman anlayışı görüşü olduğu düşünülmektedir. Aydınlanma düşüncesinin ve rasyonelleşmenin ortaya

¹⁹³ Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", **Bilimname**, c. 2, s. 34 (2017): 133.

¹⁹⁴ Tokat, **age**, 134.

¹⁹⁵ Tokat, **age**, 135.

çıkarttığı akılcılık, bilimsellik, gelişme vb. görüşler Prometheusçu değer yargıları tarafından beslenerek oluşturulmuş, modern anlayışlar olarak ele alınmıştır. Dini olanın ve kutsalın bu değerlerin tam zıttı olduğunu ileri süren kutsalın inkârı tezi yaklaşımı, dinin ve kutsalın toplumsal hayattan kaybolması ile Prometheusçu aklın yeniden görünürlük kazanabileceğini savunmuştur.

Modernleşmenin ve Prometheusçu anlayışın kutsalı ve dini anlatıları ortadan kaldırma çabası, modernden-postmodern toplumsal yapıya geçiş süreci ile birlikte dini inançlara ve ayinselliğe duyulan ihtiyacın yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte sekteye uğramıştır.¹⁹⁶ Roland Dufour postmodern toplumlarda yaşanan bu durumu şu şekilde özetlemektedir:¹⁹⁷

“Sekülerleştiğini söylediğimiz çağdaş insan, görünürlere rağmen, her zamankinden daha dindardır. Fakat onun kutsala verdiği anlam, mutlaka duyduğu susuzluk, Tanrı’yı araştırması farklı biçimde ifade edilir. Eski efsaneler, bozulmalarına ve bazen sakatlanmalarına rağmen, git gide canlanmaktadır; fakat onlar başka türlü görünürler, genellikle tüketim toplumunun veya endüstri ötesi toplumun ürettiği semboller ve törenler halinde görünmektedir. Bugün, anlamın bir yer değiştirmesi, imanın bir tür göçebeliği, daha iyisi, dini duygunun turizmi vardır”.

Postmodern çağda kutsalın yeniden ortaya çıkışı tezi, aslında kutsalın geri dönüşü üzerine kurulmamış bir tezdır. Dini yorumsamacı bir paradigmayla ele alan yaklaşımlar zaten hâlihazırda kutsalın hiçbir zaman ortadan kaybolmadığını ve dini olanın kutsal dışında profan olan tarafından da temsil edilebileceğini ortaya koymuşlardır. Ancak kutsalın değişimi gerçeği göz önüne alındığında postmodern toplumlarda kutsala olan bakış açısında da bir değişimin yaşandığı söylenebilmektedir. Ancak her ne kadar kutsalın anlam boyutunda değişimler yaşanmış olsa da öz olarak içinde kutsalın yer almadığı hiçbir fenomen olmamaktadır. Kutsal kendini her daim farklı şekillerde ortaya çıkartmaktadır. Eliade, kutsalın modern çağda da ortadan kaybolmadığını şu şekilde açıklamaktadır.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Denis Jeffrey, “Dinbilim Açısından Günlük Hayat”, **Din Bilim Yazıları I**, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001): 51.

¹⁹⁷ Roland Dufour, *Mythologie du Week-end*, (Paris: Cerf, 1980)’den aktaran Denis Jeffrey, “Dinbilim Açısından Günlük Hayat”, **Din Bilim Yazıları I**, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001): 53.

¹⁹⁸ Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, XI.

"Mükemmel bir insan, hiçbir zaman tamamen kutsaldan uzaklaşamaz ve kutsaldan tam olarak uzak kalma konusunda şüphe edilir. Bilinçli hayat seviyesinde din'den uzaklaşma belirginlik kazanmıştır. Yani, eski teolojik kavramlar, dogmalar, inançlar, kurallar, müesseseler vs. tedrici şekilde anlamını kaybetmiştir. Fakat hiçbir normal insan, sadece bilinçli, rasyonel faaliyeti ile sınırlandırılmaz. Çünkü, modern insan, hayal görmekten, aşık olmaktan, müzik dinlemekten, tiyatroya gitmekten, film seyretmekten, kitap okumaktan geri kalmıyor. Kısaca o, sadece tarihi ve tabii bir dünyada yaşamıyor aynı zamanda existansiyel, özel, imajiner bir dünyada da yaşıyor".

Eliade'nin kutsalın dönüşüme yönelik düşünceleri, aslında tamamıyla rasyonel akıl ile hayatını devam ettiren modern insan için bile kutsalın her daim hayatının bir kesiminde yer aldığını ortaya koymaktadır. Bastide ise modern çağda dinin ve kutsalın kayboluşu görüşünün bir karşılığı olarak dini veya kutsal olanın kaybolmayacağını, sadece değişen toplumsal yapı ile birlikte farklı bir konuma geçeceğini söylemektedir. Bastide'ye göre modernleşen toplumlar da dini olanın yerini sekülerleşme ile birlikte ortaya çıkan yeni tapınma biçimleri almıştır. Bu biçimler yarattıkları kutsal kahramanlara çeşitli ritüeller ile tapınmaktadırlar. Dinin farklı alt formlara bölündüğü seküler toplumlar da, dini etkinlikler de artık kutsalın alanından uzaklaşıp kutsal dışı alan içine dâhil olarak görünürlük kazanmaya başlamaktadır. Bu durum aslında kutsal ile birlikte dini tecrübeyi de değiştirerek yeni dini etkinliklerin oluşumuna kaynaklık etmiştir.¹⁹⁹ Bu doğrultuda Bastide'nin ana görüşü, modern çağda temel alınan kutsalın inkârı tezine karşı, kutsalın yer değiştirmesi tezinin savunulması gerekliliği olmuştur.

3.2. Sekülerin Kutsallaşması ve Seküler Kutsal

Günümüz postmodern tüketicilerinin seküler dünyalarını geleneksel insanın kutsal merkezli dünyası ile kıyasladığımızda, aslında kutsal oluşturma pratiklerinin hâlâ devam ettiğini görülmektedir. Geleneksel insanın yaptığı gibi seküler dünyanın postmodern tüketicisi de kendi "kutsal" anlarını ve "kutsallıklarını" yaratabilmektedir. Kendi rasyonelliğini ve yaşam biçimini aşkın formların (dini formların) yapısalcı müdahalesinden uzakta tutan postmodern insan için mekânın ya da zamanın kutsallıkları da geçmişten gelen bir kalıntı olmamaktadır. Bu nedenle, postmodern insanın kutsal oluşturma süreci de aslında birbirine bağlı olan birçok

¹⁹⁹ Jeffrey, age, 46.

kültürel ve dini geleneğin seküler dünya içerisinde de yeniden ortaya çıkartılmasıyla gerçekleşmektedir.²⁰⁰

21.yy'ın başlarına kadar etkili olan sekülerleşme ve kutsalın inkârı tezi yaklaşımları kutsal ile seküler ve seküler ile dini olan arasındaki ilişkilerin de sürekli olarak karşılıklı zıtlık temelinde ele alınmasına neden olmuştur. Kutsal ile sekülerin birbirinin zıttı olduğunu ileri süren yaklaşımlar, aynı zamanda dini olanı kutsal ile seküler olanı ise kutsalın zıttı olduğu düşünülen profan ile bir arada düşünerek o yönde bir kuramsal yaklaşım geliştirmişlerdir. Bu tarz yaklaşımlar, kavramların da kendilerine özgü bağlamlarını ortaya çıkartmada yanıltıcı ve faydasız olmuştur. Ancak bu görüşlerin aksine kutsalın postmodern yaklaşımda yeniden ele alınması ve anlam sınırlarının genişletilmesiyle birlikte son yıllarda kutsal ve seküler hakkında oluşturulan yaklaşımların çoğu, potansiyel olarak kutsal ile sekülerin karşılıklı bir biçimde birbirlerinin varlık alanı içerisinde yer aldığı doğrultusunda olmuştur. Kutsalın hem dini hem de dini olmayan düşünce sistemi içerisinde yer alabileceğini vurgulayan Anttonen da düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır:²⁰¹

“Kutsal, bireysel ve kolektif anlam sistemlerinin özel bir değeridir. Kutsal dini düşünce içinde; Tanrı ile ilgili, kültüre özgün durumların ve hallerin bir sembolü olarak kullanılmıştır. Dini olmayan düşünce sistemi içerisinde ise özgürlük, eşitlik veya adalet gibi üstün bir değer kategorisi olarak ele alınmıştır. Kutsallık, bir kategori sınırı olarak, tartışmaya açık olmayan (genel kabul görmüş) değerleri diğer değer yargılarından ayırmak için kullanılmaktadır. İnsanlar kutsallaştırma faaliyetlerine ve anlamlandırma süreçlerine bağlı bulundukları inanç sistemlerinden (dini, milliyetçi, ideolojik vb.) gelen paradigmalara göre katılmaktadırlar”.

Son yarım yüzyılda, Batı'daki düşünürlerin büyük bir çoğunluğu din ve kutsal kavramlarını birbirlerinin yerine kullanılabilir kavramlar olarak görerek onları bu bağlamda ele almışlardır. Bunun nedeni de kutsalın esas olarak bir dini mesele olduğunun varsayımı olmuştur. Bu varsayımın arka planında ise yaygın olarak kabul görmüş sekülerleşme tezinin ön plana çıkarttığı dinin toplumsal değerinin azalması ve dinin bireyselleşmesiyle birlikte kutsalın da ortadan kaybolduğu görüşü yer almıştır. Bu durumun bir sonucu olarak, sekülerleşme sürecine eleştirel açıdan bakanların bir kısmı mevcut süreci toplumun “yeniden kutsallaşması” olarak

²⁰⁰ Anttonen, **Sacred**, 271.

²⁰¹ Veikko Anttonen, “Sacred”, **Guide to the Study of Religion**, ed. Willi Brown, Russell T. McCutcheon (London: Cassell, 2000): 280-281'den aktaran Kim Knott, “The Secular Sacred: In-Between or Both/and?”, **Social Identities Between the Sacred and the Secular**. ed. Abby Day, Christopher R. Cotter, Giselle Vincett (London, New York: Routledge, 2013): 145.

sorgulamıştır. Ortaya çıkan bu görüş kutsalın yeniden canlanarak kamusal alanda tekrardan görünürlük kazanacağı temelinde oluşmuştur. Dinin kaderi olduğu varsayılan kamusal alandaki görünürlüğünün ve öneminin ortadan kaybolacağı görüşü, kutsalın sekülerizm içinde yeniden ele alınışı ile birlikte “kutsalın hiçbir zaman yok olmayacağı” şeklinde yeni bir boyut kazanmıştır.

Kutsalın 21.yy’ın başlarından itibaren sekülerizm içerisinde yeniden ele alınışı, öncelikli olarak kutsal ile din arasındaki ilişkinin de tekrardan gözden geçirilmesini sağlamıştır. 20.yy’ın başlarından itibaren sosyologlar, antropologlar ve din araştırmacıları/teologlar tarafından “kutsal” ve “din” kavramlarının modernite ile ilişkisi çoğu zaman bu iki kavramın birlikte ele alınmasıyla tartışılmıştır. Hommand, kutsal ile din arasında yapılan bu ayrışmanın aslında Batı’daki sekülerleşme sürecinin yanlış bir analizi sonucu oluştuğunu belirtmiştir.²⁰² Bu analiz, dinin modernleşme ile birlikte ortadan kaybolması ve yerine kaçınılmaz olarak kutsalın geçmesi olarak yorumlanmıştır.

Kutsal ile din arasındaki ilişki Durkheim ve Simmel’in din hakkındaki görüşlerinde de yer almıştır. Durkheim’a göre din; kutsal ile bağlantılı olan inançların ve ritüellerin (pratiklerin) bir araya gelerek oluşturduğu bir toplumsal sistemdir. Durkheim için dünya kutsal ve profan olarak iki farklı alana ayrılmıştır ve kutsala dair yapılan bütün kolektif inançlar ve ritüeller kaçınılmaz olarak dini ortaya çıkartmaktadır. Din ise sistematik bir özellik taşımaktadır. Dinin oluşması için öncelikle kutsal ile profanın bir inanç ya da ritüel içerisinde ifade edilmesi, daha sonra da bu inanç ve ritüellerin birleştirilmesi veya sistematik bir hale getirilmesi gerekmektedir. En nihayetinde ise bütün bunların kolektif bir birliktelik yaratıcı işlevi olmalıdır. Bütün bu şartlar sağlanmadığı sürece dinin ortaya çıkması da mümkün olmamaktadır. Durkheim’a göre dinin oluşumu kutsalın bu süreçlerden geçmesine bağlı olurken Simmel için dinin oluşumu, inancın nesnelleşmesine bağlı olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında din ile birlikte kutsalın da ortadan kaçınılmaz olarak kalkacağı sekülerleşme hipotezinin yanlış yorumlandığı söylenilmektedir.²⁰³

Sekülerleşme tartışmaları 1980’lerin ortalarına kadar din problemi merkezinde gerçekleşirken, kutsala dair tartışmalar ancak 2000’li yılların başlarında

²⁰² Phillip E. Hammond, “Introduction”, **The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, ed. Phillip E. Hammond (Berkeley: University of California Press, 1985): 1-6.

²⁰³ Hammond, **age**, 4.

karşılaştırmalı din çalışmalarında ele alınmaya başlamıştır. Ancak dönemin din sosyolojisinde büyük ölçüde Weberci ekolün etkili olması, Neo-Durkheimci yaklaşımın kutsal tartışmalarını yeniden gündeme getirmesine engellemiştir. O döneme kadar kutsal tartışmalarının yapılamamasının bir başka nedeni ise her iki disiplinde yer alan bazı kesimler tarafından kutsalın irrasyonel ve bilimsel olmayan bir olgu veya din dürtüsünün doğuştan geldiği meselesini yeniden gündeme getireceği düşünülen teolojik bir arayış olarak görülmesi olmuştur. Kutsala dair öne sürülen bu yaklaşımlar haliyle kutsalın kendine özgü yapısının göz ardı edilmesine ve insanın, doğanın ve mekânın da tinsel boyutlarının sorgulanamamasına neden olmuştur.²⁰⁴

Durkheim sonrası etkili olan Eliadeci fenomenolojik yaklaşım temelindeki kutsal anlayışı da çok fazla teolojik ve ontolojik temellere dayandığı için modern din kuramcıları tarafından eleştirilmiştir. Bunlarla birlikte kutsalın erişilemez, aşkın, esrarengiz, mistik ve gizemli olarak görülerek *a priori* bir kategori içerisinde ele alınması, modern din kuramcılarının eleştirdiği bir diğer husus olmuştur. Bunun nedeni, kutsalın *a priori* bir kategori içinde ele alınmasının onun hakkında bilimsel bir çalışma yapılmasını da engelleyeceği düşüncesidir. Kutsala yönlendirilen bu farklı bakış açıları tarihsel süreçte kutsalı yorumlamaya dair iki karşıt grup oluşturmuştur. Bu gruplardan biri kutsala yüklenen dini anlamsallığı devam ettirmeye çalışırken diğeri ise kutsal kavramını ve onun temelinde yer alan anlamların terk edilmesi gerekliliğini savunmuştur.²⁰⁵

Kutsal ile dini bir araya getirmeye yönelik ortaya çıkan ontolojik yaklaşımların büyük çoğunluğu Otto'nun kutsal anlayışı temelinde gerçekleşmiş olsa da kutsalın dine indirgenemeyeceği tartışmalarının temel kuramsal noktasını, kutsalı dini bağlamı dışında ele almış Durkheimci yaklaşım oluşturmaktadır. Durkheim'in kutsalı ele alış biçimi kolektif davranış ve eylem temelinde olup bütünüyle toplumsal bir karaktere sahip olmuştur. Böylelikle kutsal aşkın, ilahi veya gizemli bir yapıya sahip dini bir tecrübe olmamaktadır. Kutsal, dini olanı temsil eden veya tezahürleri

²⁰⁴ Kim Knott, "The Secular Sacred: In- Between or Both/and?", **Social Identities Between the Sacred and the Secular**. ed. Abby Day, Christopher R. Cotter, Giselle Vincett (London, New York: Routledge, 2013): 146.

²⁰⁵ Paden, **age**, 10.

aracılığıyla kendini gösteren bir olgu olmamakta ve bu açıdan bakıldığında kutsalın “kutsal öteki” ile de herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır.²⁰⁶

Kutsal tartışmalarında görünürlük kazanan Neo-Durkheimcı yaklaşım, post-Eliadeci eleştiriyi de kutsal tartışmalarında gündeme getirmiştir. Neo-Durkheimcı yaklaşımın başlangıç noktası Durkheim’ın kutsal anlayışındaki iki temel prensibe bağlı olmaktadır. Bunlardan ilki, bütün dinlerde ortak bir şekilde yer alan, ancak dinleri bu ortaklıkla zorunlu olarak sınırlandırmayan kutsal-profan ayrımıdır. Diğeri ise hiçbir şeyin tabiatı gereği (doğuştan) kutsal olmadığı, ancak her şeyin kutsala dönüşebilme potansiyeline sahip olduğudur. Durkheim’ın kutsal anlayışının temelini oluşturan bu iki prensip aynı zamanda kutsal ile din arasında yapılan kuramsal ayrımın da temelini oluşturmaktadır. Neo-Durkheimcı yaklaşımla birlikte yeniden tartışmaya açılan kutsal ile dinin ayrıştırılması meselesi aslında kutsalın hem din ile hem de seküler ile kurduğu yapının da anlaşılmasını sağlamaktadır. Kutsalın din ile arasında bir sınır oluşturma zorunluluğu olmadığı yaklaşımını pekiştirmek için ise kutsal hem seküler bağlam ve söylem içinde hem de dini bağlam ve söylem içerisinde tanımlanabilmeli ve tartışılabilmelidir.²⁰⁷

3.2.1. Dini/Seküler Ayrımı ve Kutsalın Modern Dönem Yansımaları

Kutsalın seküler ve dini olan ile arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak dini ve seküler arasındaki ilişkinin farklı boyutlardan ele alınması gerekmektedir.²⁰⁸ Kutsal ile profan ikili karşıtlığı gibi dini ve seküler de birbirinin hem karşıtı hem de tamamlayıcısı olan, iç içe geçmiş kavramlar olmaktadır. Dini ile seküler arasındaki ilişki, Batı düşünce sisteminin ve sembolik düzenin temellerini oluşturan özel-kamusal ve kilise-devlet gibi ikili karşıtlıklarla birlikte kullanılmıştır. Ancak küreselleşme faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte seküler kavramının da dini

²⁰⁶ Burada Durkheim’ın kutsal düşüncesini modern din düşünce sistemi içinde ön plana çıkartan hususlardan birisi de kutsalı nesne konumunda ele almamış olmasıdır. Durkheim’a göre kutsal nesneler sistemini nitelendiren bir sıfat özelliği taşımaktadır. Böylelikle kutsal, “kutsal şeyler” olarak nesneleri nitelemekte ve onları diğer nesnelerden ayıran bir özellik taşımaktadır. Kutsalı vahiy olarak nitelendirmeyen Durkheim onu kendi kurallar sistemine sahip, temel bir yapısal unsur olarak değerlendirmiştir. Kutsalın dini bağlamından ayrı düşünülmesinde önemli ölçüde etkili olan bu yaklaşım, kutsalı Neo-Durkheimcı yaklaşım ile postmodern paradigma içerisinde de bu bağlamda ele alarak yeni kutsal tanımlamaları yapılmasına olanak sağlamıştır.

²⁰⁷ Knott, *age*, 147.

²⁰⁸ Literatürde secular&religious karşıtlığı olarak ele alınan kavramlar, yapılan çalışmada seküler ve dini (dinsel) olarak ele alınmıştır. Türkçe literatürde religious kavramının karşılığı olarak dini, din olan, dinsel ve dindar gibi çeşitli kavramların kullanılması nedeniyle yapılan çalışmada, konunun bağlamına daha çok uygun olduğu düşünülen “dini” kelimesi seküler karşıtı olarak kullanılmıştır.

ile arasında oluşturduğu evrensel anlamı bölgeselleştirilmiş ve çeşitli ulusal bağlamlar içerisinde kullanılarak farklılaşmıştır. Batı'daki dini ve seküler kavramlarının tarihsel gelişim süreçlerine bakıldığında, “dini (dinsel)” kavramı Ortaçağ'da ruhban ve yüksek dini rütbede yer alan zümrenin yaşadığı dini hayatı temsil etmek için kullanılmıştır. “Seküler” kavramı ise dünya hayatını ve dünya için çalışmayı temsil etmek için kullanılmıştır. Burada sekülerin dünya hayatını temsil etmesiyle dini olan karşısında sahip olduğu “geçici olma” durumu aslında “sıradan” veya “profan” olan bir zamanı (ya da durumu) ifade etmektedir. Bu, Tanrısal (ilahi) veya ruhani (manevi) zamanın tam karşıtı olan bir zaman tasavvuru olmaktadır.²⁰⁹

Dini ile seküler arasında oluşturulan bu temel ayrım, daha sonraki dönemlerde Batı toplumunun sembolik düşünce sisteminin değişmesinde etkili olan entelektüeller için önemli bir tarihi başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Modernleşme ve sekülerleşme dönemi kuramcıları tarafından bu bağlamda yapılan din ve seküler tanımlamalarının çoğunda dini ve seküler birbirinin karşıtı alanlar içerisinde konumlandırılmıştır.²¹⁰ Sekülerleşme ve kutsallaşma olarak tasvir edilen süreçlerin temeli, kutsal ile seküler olanın ne olduğuna dair oluşan temel bağlamsal farklılıklara dayanmaktadır. Vytautas Kavolis, kutsal ile seküleri birbirinden ayıran bu tarafların şematik bir analizini yaparak açıklamaya çalışmıştır.

²⁰⁹ Knott, **age**, 148.

²¹⁰ Dini ve sekülerin sahip olduğu düşünülen bu karşıt alanlar farklı merkez ve çevrelere, ideolojilere, hiyerarşik yapılara ve aynı zamanda farklı kültürel bağlamlara sahip olmuştur.

Tablo 1: Çokboyutlu Kutsal/Seküler Ayrımı

Kültürün Temeli	Dini (doğa ya da tarihin ötesinde bir kaynaktan açığa çıkan anlamlar)	Dünyevi (doğa ya da tarihten ortaya çıkan anlamlar)
Kültürün Niteliği	Kutsal (kendi öz değeri için saygı duyulan)	Profan (bireyin ya da grubun çıkarlarını - evrensel olmayan- geliştirmek için kullanılan)
Ahlâki Yargı Kriteri	Dogmatik (Soyut kural veya nitelik)	Hümanistik (ızdırabın azaltılmasındaki ve potansiyellerin veya tersinin arttırılmasındaki etkiler)
Kontrol Biçimi	Ruhani (Yaşam alanının, yaşamın anlamı üzerine organize olmuş uzmanlar tarafından kontrolü)	Seküler (yaşam alanının, yaşamın anlamı üzerine organize olmuş uzmanlardan ziyade başkaları tarafından kontrolü)

Vytautas Kavolis, “Contemporary Moral Culturs and ‘The Return of the Sacred’”, **Sociological Analysis**, c. 49, s. 3 (1988): 204’den uyarlandı.

Kavolis’e göre ahlâki kültürün insanileşmesi sekülerleşmenin ilk basamağı olarak görülmektedir. Bu süreç daha sonra kültürün sekülerleşmesi ile devam etmiştir. Ancak ahlâkın ve yargı kalıplarının sekülerleşmesi bu şekilde, doğrusal bir tarihsel anlayış içerisinde ortaya çıkmamaktadır. Ahlâki yargıların değişimi, aslında “doğa” ve “kutsal” temelinde ortaya çıkan ahlâki anlayışın, “toplumsal mutabakat” temeline dayalı bir ahâki anlayışa dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Böylelikle değişim süreci, öncelikle ahlâkın insanileşmesi, daha sonra da kültürün sekülerleşmesi şeklinde oluşmuştur. Kültürün insanoğlunu çevreleyen semboik değerler bütünü olduğu düşünüldüğünde, ahlâk da kültürün bir çehresini oluşturmaktadır. Bu nedenle kültür

içindeki anlamlar doğanın kendisinden ya da insanın yaratmış olduğu tarihsel süreçten ortaya çıkıyor ise kültür seküler hale gelmektedir.²¹¹

Dini pratiklerin ve dinseliliğin hatırlandığı dini gelenekler içerisinde kültürün tamamen sekülerleşmesi mümkün olmamaktadır. Böyle bir kültür içerisinde ahlâkın insanileşmesindeki dikkate değeri derecedeki bir değışim, yalnızca hakların ve sorumlulukların kutsal temelinde kurumsallaşması, ancak bunların tanımlamalarının seküler bir biçimde yapılması ile gerçekleşebilir. Seküler bir kültür, dini bir gelenek içerisinde ancak bu şekilde var olabilmektedir. Kültür ve ahlâki yargılarda yaşanan bu değışim süreci, Batı toplumlarında 19.yy’da Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan hümanist düşünce geleneğı temelinde Liberal Protestanizm, dinde liberalleşme ve Judaizm Reformu şeklinde kendini göstermiştir.²¹²

Seküler kültürün yaratılması, soyut kural ve nitelik temelinde dogmatik bir şekilde oluşturulan kültürün, doğadan veya tarihten ortaya çıkan somut anlamlar temelinde oluşturulmuş dünyevi bir kültüre dönüşmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak yaratılan seküler kültürün bu düzen içerisinde kendi sınırlılıklarının da farkına varması gerekmektedir. Kutsalın dogmatik bir biçimine karşı ortaya çıkmış seküler anlayış, aynı zamanda ütöpik ve geleneksel kutsal biçimini de ortaya çıkartmıştır. Geleneksel ve ütöpik kutsalın keşfedilmesi, seküler kültür içerisinde bu kutsallıkların gücünün yeniden ortaya çıkmasını sağlamıştır. 21.yy başlarında etkili olmaya başlayan yeniden kutsallaştırma veya kutsala geri mücadelesi, seküler kültürün temel sayıtlılarının reddedilmesinin bir sonucu olmuştur. 3.Dünya dinleri ile 20.yy’ın yeni dini hareketleri içerisinde ortaya çıkan bu mücadele durumu, her ne kadar seküler kültürün öğretilerine karşı gelişmiş olsa da yine de içerisinde Batı medeniyetinin şekillendirdiğı seküler unsurlar barındırmaktadır.²¹³ Dini olanı (kutsalı) canlandırma faaliyetleri, geleneksel dini bilincin yeniden görünür kılınmaya çalışıldığı toplumsal değışim sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.²¹⁴ Dini olanı canlandırma faaliyetleri kolektif bir çaba ile gerçekleşerek, dini bilincin oluşumunda yeni

²¹¹ Kavolis, **age**, 203.

²¹² Kavolis, **age**, 204.

²¹³ Kavolis, **age**, 205.

²¹⁴ Dini geleneğinin ve uygulamanın ön planda olduğu İslami ve Hinduist geleneklerin modern çağda devam ettirmeye çalıştıkları dinsel hayatı canlandırma faaliyetleri, bu duruma örnek olarak verilebilir.

gelişmeler yaratmaktadır.²¹⁵ Bu hareketlerin ortak özelliği, her birinin sosyal organizasyonu değişimi için ortaya çıkmış olmasıdır. Ancak bu değişim faaliyeti, seküler ideolojik yapılanmalar (ulusçuluk, anti- Batıcılık, sosyo-ekonomik Reformizm, kültürel ve siyasal muhafazakârlık veya liberalleşme hareketleri gibi) için söylemsel bir kaynak oluşturmaktan ziyade postmodern dünyanın gerekliliklerine uygun bir formda, kendi öz kültürünü inşa etme çabası içerisinde olan ideolojik bir güç olarak ortaya çıkmıştır.²¹⁶

Jantzen'e göre dini/seküler ayrımı modernitenin yapısal bir dualitesini (ikiciliğini) oluşturmaktadır. Bu nedenle de dini ile sekülerin birbirinin karşıtı olarak görülmesi yerine, onların birbirinden ayrı, ancak birbirini tamamlayan iki kavram olarak ele alınması gerekmektedir. Jantzen, dini/seküler ayrımı için bu bağlamda Derrida'nın yapısöküm anlayışı ile ilerlenmesi gerekliliğini belirtmiştir. Derrida'ya göre varlık/oluş (being/becoming), konuşma/yazma, gerçek/görünüş vb. ikili karşıtlıklar Batı felsefesinin işaret dillerini oluşturan ve yapısökümleri yapılması gerekli karşıtlıklar olmaktadır. Bu ikili karşıtlıkların mevcut anlamsal yapılarından kopartılarak yeni bağlamlar içerisinde ele alınması kavramların temel anlamlarını ortaya çıkartmaktadır. Bu nedenle dini/seküler karşıtlığının da diğer ikili karşıtlıklar gibi ele alınarak yapısökümsel bir analize tabi tutulmaları ve yeni bir kavramsal okuma içerisine sokulması gerekmektedir. Ortaçağ'ın kutsal kubbesinin parçalanmasından itibaren sekülerizm ve din olguları kendini çoğunlukla birbirlerinin üstü konumlarda tanımlamışlardır. Ancak modernite söylemleri ile birlikte farklı bir düşünsel bağlam içerisinde ortaya çıkan toplumsal cinsiyet hareketleri, etnisite, kolonializm, yeni toplumsal ve dini hareketler vb. meseleler, sekülerizm ve din kavramlarının da farklı açılardan yeniden düşünülmesi ve tartışılması gerekliliğini gündeme getirmiştir.²¹⁷

Postyapısalcı bir eleştiri olarak, Jantzen ikili zıtlıkların arasında köktenci ve yapılandırılmış ayrımların bulunduğunu belirtmiştir. Tözsel yaklaşım temelinde yapılan bu ayrımın amacı dini ve seküler kavramları arasındaki kurumsallaşmış ayrımı ortaya çıkartmak ve tarihsel süreç içerisinde “dini olan” dan “seküler olan”a

²¹⁵ Bu kolektif çaba, yeni dini hareketlerin kaynağını oluşturmuştur. Özellikle dini liberalizm anlayışı çevresinde gelişen feminist teoloji, hem İslam hem de diğer dinler açısından seküler bir teoloji yaklaşımı olarak görünürlük kazanmıştır.

²¹⁶ Kavolis, **age**, 206.

²¹⁷ Grace Jantzen, **Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion**. (Manchester: Manchester University Press, 1999), 7.

doğru gerçekleşen ilerlemeyi ifade etmek olmuştur. Böylelikle “din”, Tanrı’ya inanma, dini riayet (bağlılık) veya kiliseye katılım olarak; “seküler” ise dinin dışında kalan ve kutsal bir temeli olmayan olarak tanımlanmıştır.²¹⁸

Seküler ile dinin doğasına yönelik oluşturulan genel kabul ve onlara atfedilen roller yakın geçmişe kadar bu şekilde gelişme göstermiştir. Dini ile seküler arasındaki tarihsel ve tözsel farklılıklara dayandırılarak oluşturulan sınır, modernite düşüncesi ile ilişkilendirilerek pekiştirilmiştir. Knott’a göre seküler ve dini tanımlamak, aralarındaki söylemsel ilişkiyi incelemek ya da dinin seküler çağdaki kaderinin ne olduğu hakkında tartışma yürütmek bu kavramların özünü anlamada yetersiz kalmaktadır. Bunun yerine dini ve seküler olanın modern çağdaki temsiliyetlerinin ortaya çıkartılması, seküler olanın dini ve kutsal bağlamlar içerisinde de ele alınabilmesi ve bu süreçte bu kavramlar arasında inşa edilen, aşılın ya da ihlal edilen alanları ve sınırlılıkları değerlendirmek, çok daha faydalı bir yaklaşım olmaktadır. Seküler ve dini olanı anlamaya yönelik oluşturulan bu postmodernist yaklaşım, seküler ve dini olana ait inançları, değerleri, pratikleri ve bunların gerçekleştirildiği mekânlarda söylemsel olarak nasıl yayıldığının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.²¹⁹

Asad’a göre modern ve modernleşme aşamasında olan devletlerde, seküler ile dini olanın temsiliyetleri, insanların kimlik oluşturma yardım etmekte, onların anlayış biçimlerine şekil vermekte ve onların deneyimlerini güvence altına almaktadır.²²⁰ Bu modernleşme projesinin gelişim sürecine bakıldığında, Fitzgerald din ve seküler kavramlarının Aydınlanma döneminde politik ve ekonomik söylemler aracılığıyla birbirine muhalif iki kavram olarak geliştiğini söylemektedir.²²¹ Fitzgerald’a göre özelleştirilmiş (ya da bireyselleştirilmiş) dindarlık, sekülerin kavramsallaştırılması ve üretimi için bir alan yaratmıştır. Seküler bir dünya imgesi tarafsız, gerçekçi, tamamıyla ölçülebilen, doğa kanunlarının yalnızca bilimsel rasyonalite ile

²¹⁸ Knott, **age**, 148.

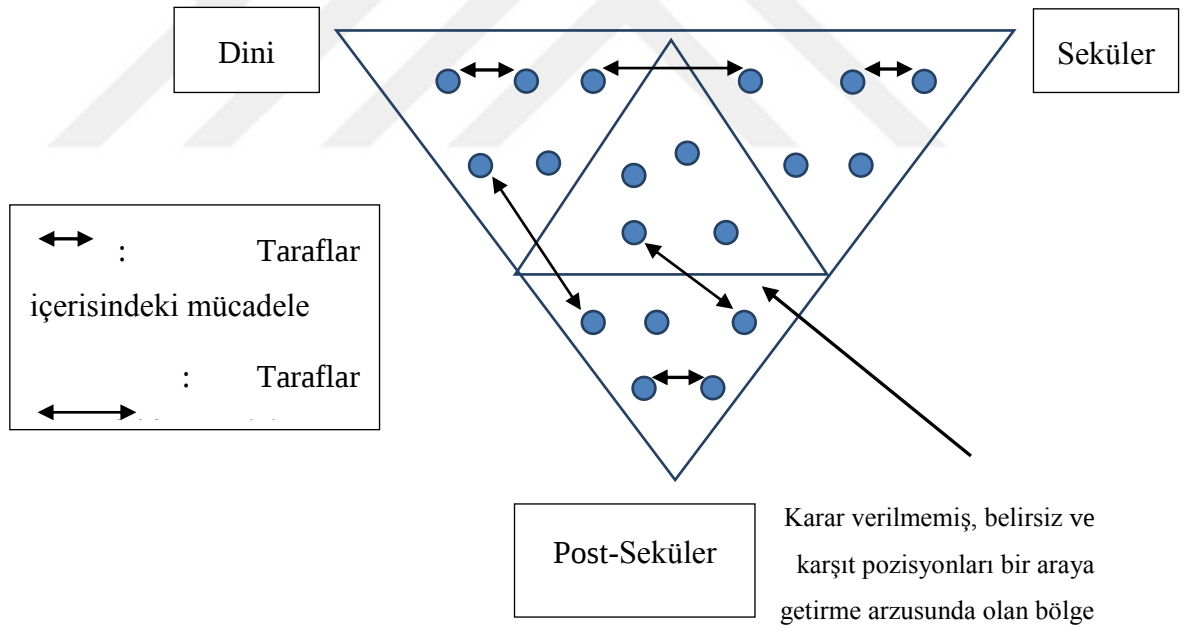
²¹⁹ Knott, **age**, 149.

²²⁰ Talad Esad, **Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity**. (Stanford CA: Stanford University Press, 2003), 14’ten aktaran Kim Knott, “The Secular Sacred: In- Between or Both/and?”, **Social Identities Between the Sacred and the Secular**. ed. Abby Day, Christopher R. Cotter, Giselle Vincett (London, New York: Routledge, 2013): 149.

²²¹ Timothy Fitzgerald, **Discourses on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories**. (Oxford, New York: Oxford University Press, 2007), 234.

keşfedilebildiği ve insan aktivitelerinin merkezini “dini-olmayan” alanın oluşturduğu bir çerçeve sunmaktadır.²²²

Knott’a göre günümüzde seküler ile din arasındaki belirgin olmayan sınırlar kamusal söylem alanları içerisinde çeşitli yollarla yeniden üretilmekte ve bu süreç içerisinde kavramlar da yeniden üretilmektedir. Bu şekilde seküler ile din arasındaki ilişki de yerleşik kalıptan uzaklaşmakta ve yeni bir forma dönüşmektedir. Post-seküler kavramının da dini ve seküler ilişkisinde üçüncü bir kavram olarak görünürlük kazanması ve dinin bu farklı bağlamlar içerisinde anlam sınırlarını değiştirmesi, Knott’a göre dini, seküler ve post-seküler kavramlarının da yeniden inşa edilmeleri gerekliliğini ortaya çıkartmıştır. Bu nedenle Knott birbirinden farklı anlamsal ve kuramsal boyutlara sahip olan bu kavramların arasındaki diyalektik ilişkiyi ve bu kavramların tek bir söylemsel alan içerisinde nasıl konumlandığını göstermek amacıyla kavramların şematik bir analizini yapmıştır.



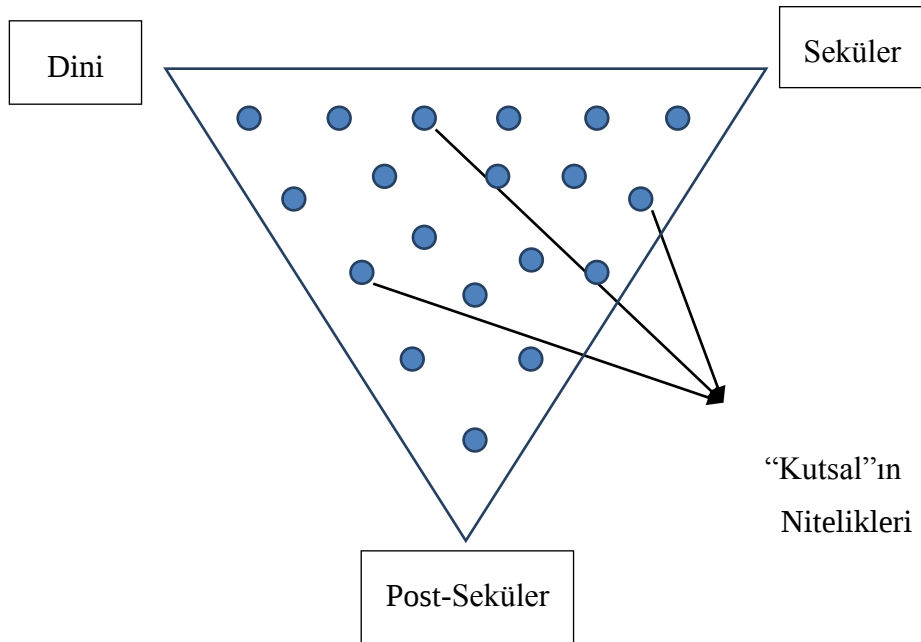
Şekil 1: Dini/Seküler Alan ve Güç İlişkileri

Kim Knott, “The Secular Sacred: In- Between or Both/and?”, **Social Identities Between the Sacred and the Secular**. ed. Abby Day, Christopher R. Cotter, Giselle Vincett (London, New York: Routledge, 2013): 149.

²²² Timothy Fitzgerald, **Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations**. (London, Oakville: Equinox, 2007), 6.

Dini ve sekülerin sahip olduğu nitelikler hem kendi içinde hem de bu ikisinin bir araya geldiği ortak sınırlar içerisinde etkileşim halinde olmaktadır. Dini olana ait saf unsurlar, ile sekülere ait saf unsurlar ortaya çıkan bu ortak alanda bir araya gelerek karşıtlıkların birlikteliğini sağlamaktadır. Dini ile seküler arasındaki genel kabul görmüş “karşıt olma” ilişkisi post-seküler paradigmasıyla birlikte yeni bir bağlam içerisinde ele alınmaya başlamıştır. Dini, seküler ve post-sekülerin karşılaşma alanları olarak yaratılan bu ortak bağlam, üçünü de bir araya getirici, aradaki sınırları belirsizleştirici ve ortak ilişki ağı yaratıcı bir özellik göstermektedir.

Dini, seküler ve post-seküler arasında yer alan ve onlar arasındaki belirgin sınırları aşabilen kutsalı ait bazı nitelikler bulunmaktadır. Kutsalın sahip olduğu bu nitelikler dini, seküler ya da post-seküler olanın bir diğer alan içerisinde de ortaya çıkabilmesine ve varlığını devam ettirebilmesine olanak sağlamaktadır. Ancak her ne kadar kutsalın sınır aşıcı nitelikleri var olmuş olsa da yine de dini, seküler ve post-seküler arasında değişmeyen (sabit) sınırlar da bulunmaktadır. Kutsalın sahip olduğu bu sınır oluşturuç rolü, aynı zamanda sekülerin oluşumuna da olanak sağlamaktadır. Knott, kutsalın dini, seküler ve post-seküler ilişkisinde sahip olduğu bu rolü gene şematik bir analiz yaparak göstermiştir.



Şekil 2: Dini/Seküler Alan ve Kutsalın Nitelikleri

Knott, *age*, 152.

Kutsal, dini ile seküler arasındaki sınırların aşılmasında ve bu sınırların tersine çevrilmesinde önemli bir yere sahip olmaktadır. Kutsalın sahip olduğu bu özellik onu tek boyutlu incelemenin ötesinde “seküler kutsal” ve “dini kutsal” olarak iki farklı boyutta incelemeyi gerekli kılmaktadır. Kutsalın bu şekilde ele alınması kavramın anlaşılmasında çok daha önemli olmaktadır. Kutsalın, dini ve seküler olarak ikiye ayrılmasının temelinde seküler ve dini olana ait olan kültürel bağlam ve koşulların farklılık göstermesi yer almaktadır. Bu durum dini ve seküler kutsalın, kutsalın sahip olduğu anlamda yaşanan bir değişimin ya da kutsallaşma sürecinin bir sonucu olarak değişmediğini göstermektedir.

Seküler yaşama ait kutsallıklar kendilerini dini kutsallıklara göre farklı formlar içerisinde göstermektedirler. Salt dini ve veya doğaüstü bir güç ile eşleştirilerek kutsal kategorisine alınmış unsurlar, seküler yaşam içerisinde “dini olmayan” çeşitli alanlar içerisinde yeniden kendini üretmektedir. Evans, kutsalın seküler anlamlarını ortaya çıkartmak için öncelikli olarak onu tarih içerisinde kullanıldığı temel iki bağlamından kurtarılması ve modern çağda kutsalın büründüğü formlar için yeni bir bağlamın oluşturulması gerektiğini belirtmiştir.²²³ Evan’ın “ayrılmış kutsal” olarak nitelendirdiği bu kutsal formu, çağdaş dünyada kutsalın yeni bir bağlamsal kategorisi olarak ortaya çıkmaktadır. Teolojik ve metafiziksel bağlamlardan ayrı olan bu kutsal kategorisinin dört farklı boyutu (bireysel kutsal, ruhani kutsal, sivil kutsal ve dini kutsal) bulunmaktadır.²²⁴

Ayrılmış kutsal kategorisinin birinci boyutu, kişisel kutsal olmaktadır. Bu kutsal, tabiatüstü bir boyutu olmayan, bireylerin olay ve olgulara doğal sınırlar içerisinde özel anlamlar yükledikleri kutsal biçimidir. Kişisel kutsal kategorisi içerisinde yer alan bir nesne yalnızca ona kutsal anlamını yükleyen birey bağlamında kutsal olmaktadır. Kişisel kutsalın kolektif bir anlam kazandırma özelliği bulunmamaktadır.

²²³ Evans’ın New York Times’da yayınlanmış ve özet veya başlığında “kutsal” kavramının yer aldığı haberlerin ve yazıların dilbilimsel ve kavramsal analizini yaparak yürüttüğü çalışmasında, kutsalın temel olarak üç ana kategori içerisinde kullanıldığını belirlemiştir. Bu kategoriler; din ya da dini olan ile eşdeğer olan kutsal; aşkın (yüce) bir gerçekliği simgeleyen kutsal; Durkheim’in “şeylerin birbirinden ayrılması” olarak nitelendirdiği, dini ve aşkın anlam kategorisi içinde yer almayan “ayrılmış kutsal” (set-apart sacred) olmaktadır.

²²⁴ Matthew T. Evans, “The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts”, **Review of Religious Research**, c. 45, s. 1 (2003): 41.

Kutsal haline gelmiş nesne (bir mekân, müzik, yemek, kişi vb.) her ne kadar gerçek olmuş olsa da ona yüklenen anlam soyut bir değere sahiptir.

Ayrılmış kutsal kategorisinin ikinci boyutu, ruhani kutsaldır. Ruhani kutsal, şeylerin kişi ile aşkın olan arasında kurulan bağlantı sonucu kutsal hale gelmesi ile oluşmaktadır. Tanrısal olan ile bağlantılı olduğu düşünülen mekânlar ve doğaüstü olanı temsil ettiğine inanılan nesneler böyle bir kutsal kategorisi oluşturmaktadır. Örneğin, Kudüs topraklarının Yahudiler için kutsal kabul edilmesinin nedeni o toprakların Allah tarafından Yahudiler için yaratıldığını düşünüyor oluşlarıdır. Burada o mekânı kutsal yapan unsur, yaratıcının orayı yaratmış olmasıdır. Mekânı oluşturan unsurların gerçek olmasına karşın, mekânın anlamını oluşturan şey aşkın (ilahi) bir anlama sahiptir.

Ayrılmış kutsal kategorisinin üçüncü boyutu ise sivil kutsal olmaktadır. Çağdaş toplumlarda kutsal, dini bir bağlam içerisinde bulunmaktan ziyade, sivil bir karakter sergilemektedir. Kutsal olarak görülen şeyler, çoğunlukla doğal süreçler ve dünyevi yapıların oluşturduğu kutsallıklardır. Bu nedenle sivil kutsalın aşkın gerçeklikle bir bağlantısı bulunmaz. Sivil kutsallık, daha çok toplumsal bir kutsallık yaratma düşüncesi içinde ortaya çıkmış bir kutsal kategorisidir.

Ayrılmış kutsal kategorisinin son boyutu ise dini kutsal olmaktadır. Dini kutsallık da kutsal olan şey inanç temelinde, dinsel bir kaynaktan beslenerek ortaya çıkmaktadır. Bu kutsal, kendini dünyevi tanımlamalardan uzaklaştırarak kutsal dışı olandan ayrılmaktadır. Ancak bu kutsal kategorileri arasındaki sınırlar belirgin değildir. Farklı kutsal kategorileri arasında geçişler var olmakta ve birbiri içerisinde yer alabilmektedir. Bu kategoriler yalnızca ideal tipteştirilmiş kutsal kategorileri olmaktadır. Çağdaş dünya içerisinde kutsalın saf dinsel ve yapısal form içerisinde yer almayışı, ancak yine de farklı kutsal kategorileri içerisinde varlığını devam ettirmesi bu şekilde gerçekleşmektedir.

4. SONUÇ

Kutsal ve seküler düalizmindeki kutsalın anlamının, kapsamının ve sınırlarının modernlik içinde yaşadığı değişimin ve postmodern dönemdeki seküler kutsallık anlayışının ortaya çıkışının tartışıldığı bu çalışmada temel sorumuz, birbirinden belirgin sınırlar ile ayrılmış olan kutsal ile seküleri bir araya getiren seküler bir kutsallık anlayışının nasıl mümkün olabildiği olmuştur. 21.yy'ın başlarında, daha yaygın bir biçimde üzerinde durulan seküler kutsallık kavramı, aslında bize şimdiye kadar kutsal ve seküler kavramlarının düalist bir ayrıma tabi tutularak, aydınlanma, modern ve seküler paradigmlar içerisinde, nasıl bir ideolojik söylem kalıbı içerisinde kullanıldığını göstermiştir. 21.yy'ın postmodern paradigması içinde bu tür düalist ve dikotomik ayrımların yeni toplumsal düzen içinde geçersiz olduğunu bilinmektedir. Kutsal ile sekülerden önce dini inanç temelinde yaşanan değişimler, yeni dini grupların oluşumu, dini formlardaki farklılıklar vb. değişiklikler kutsal ve seküleri de farklı kategoriler içerisinde ele alabilmeyi olanaklı kılmıştır. Her ne kadar modernitenin bir sonucu olarak görülen sekülerleşmenin dinin ortadan kalkacağı yönündeki hipotezleri günümüzde geçersiz olmuş olsa da kabul etmeliyiz ki din olarak karşımızda yer alan şey, geleneksel dini tasavvur ile bağlarını önemli ölçüde kopartmıştır. Kurumsallaşmış bir dini sistem içerisinde yaşamaktayız ve dinin saf formu artık kendini de içine alan diğer sosyal yapılar arasında işlevsel bir karakter kazanmıştır. Dinde yaşanan bu değişimler şimdiye kadar dini bağlam içerisinde ele alınan kutsalın da böyle bir değişiklik yaşayıp yaşamadığı ve dünyevi olarak adlandırılan seküler alan içinde kutsal karakterini kaybedip kaybetmediği yönünde yeni bir tartışma ortamı yaratmıştır. Bu sorular doğrultusunda şekillenen çalışmamız da seküler kutsallık meselesini kutsal ve sekülere yönelik ontolojik, epistemolojik ve hermeneutik yaklaşımlarla açıklamaya çalışarak, iki kavramın düalist mi yoksa dikotomik bir ilişki içerisinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Seküler kutsallığı anlamada birinci referans noktamız kutsal, profan, seküler kavramları arasındaki ilişki yapısını (düalist/dikotomik) anlamak olmuştur. İkinci referans noktamız ise

kutsalı seküler içine alabilmeyi olanaklı hale getirecek, kutsalı dini bağlamından ayrı elen alan yaklaşımlar olmuştur. Bu kapsamda da kutsal olmayanı profan olarak, salt dünyevi olmayan (kutsal olmayan, ancak gerçek ötesiyle tamamen bağıni kopartmamış, bütünüyle dünyevileşmemiş olan), olarak nitelendirerek bir nevi kutsal ile seküler arasındaki geçişkenliği sağlayabilecek bir yaklaşım geliştiren Durkheim'ın görüşleri kaynak alınmıştır. Bu iki referans noktası, kutsal ve seküler kavramlarını hem yorumsamacı bir analize tabii tutarak açıklamayı sağlamış hem de yaygın görüş kalıbı haline gelmiş kutsalın teolojik zincirlerini kırmanın mümkün olabileceğini göstermiştir. Böylelikle, kutsal ile seküler kavramlarının tarihsel süreçte yaşadığı dönüşüm ve değişimi anlamlandırarak, seküler kutsallık meselesini farklı bir zeminde değerlendirmek çalışmanın temel sorunlarından birisi olmuştur.

Çalışmanın birinci referans noktası olan kutsal ile seküler kavramlarını tanımak, onları açıklamaya yönelik oluşturulan yaklaşımları ele almak ve iki kavram arasındaki ilişkinin yapısını ortaya çıkartmak için yapılan kuramsal tartışma bizi kutsalın ontolojik ve metafizik temelinde açıklanabilecek bir kavram mı, yoksa bir fenomen mi olduğu sorusuna yöneltmiştir. Kutsalı bu iki farklı kategori içinde tanımlamak aslında onun yapısına ve diğer şeylerle kurduğu ilişkilere de farklı temellerden bakmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmanın başlangıcında iki kavramın kavramsallaştırma sürecini, çok boyutlu bir yaklaşımla ele alarak, kavramlara yüklenen sonraki anlamların da kökenlerini bulmuş olduk.

Öncelikle, kutsal kavramı üzerinde ortak bir tanımlama yapmanın mümkün olmadığını vurgulamak gereklidir. Bu açıdan da kutsalı yalnızca ontolojik veya metafizik bir kavram olarak değerlendirmek, bu kapsamda onu açıklamaya çalışmak bizi kavramın esas mahiyetinden uzaklaştıracığı için yetersiz kalacaktır. Kutsalın salt bir gerçeklik olarak ortaya çıkamadığı gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda onun aslında tezahürleri (kültürel fenomenler) aracılığıyla ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu durum da bizi kutsalı tarihsel bir fenomen olarak ele alma ve oluşturduğu kategoriler ile birlikte değerlendirme yoluna götürmüştür. Ancak kutsalın bu şekilde tarihi bir fenomen olarak ele alınışı, onu uzun bir süre din bilimleri içerisinde teolojik bir kavramsallaştırmaya maruz bırakmıştır. Din hakkında yapılan çoklu tanımlamalarda olduğu gibi kutsal hakkında yapılan yorumlamalar da onun bir fenomen olarak görülmesine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Ancak bu farklılaşmalar kutsal kavramının semantik bir analizi temelinde gerçekleştiğinde,

Latince’de “sacer” kökeninden gelen kutsallığı ifade edici olarak Batı dillerinde “holy” ve “sacred” kökenlerinde yine Tanrı veya ilahi olana kaynaklık eden doğüstü bir kaynak olarak, Arapça’da ise “kuds” kelimesinden gelen ve kudsiyyet olarak adlandırılan dini olan içerisinde tanımlanan bir kavram olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu bağlamda kutsal kavramsallaştıran din bilimlerinde, kutsal din ile ilgili olan inanç, ritüel, sosyal yaşam ve tecrübeyi içine kapsayan bir alan olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra kutsalın dini inanç ve pratikleri kapsayıcı tarafına ek olarak onun mistik, bilinmez ve korkutucu (şeytani) tecrübe ve pratiklerine vurgu yapan dini bir yaklaşımın da var olduğu görülmektedir. 19. ve 20.yy’larda yaygınlaşmaya başlayan din çalışmalarında da kutsalın çoğunlukla bu teoloji temelli kavramsallaştırmalarına yer verildiğini görmekteyiz. Bu çalışmalarda kutsal çoğunlukla bu bağlamda açıklanmakta ve daha sonra onun toplumsal hayattaki dini pratikler üzerinde yarattığı değişimler tartışılmaktadır. Ancak kutsalın bu şekilde ele alınış biçimi onun kendi başına bir kavram olarak kullanılmasından ziyade, bir sıfat olarak kullanılması anlamını taşır. Kutsal olarak kabul edilen şey, aslında kutsalın kendini görünür kıldığı bir sembol, kişi, mekân, nesne veya zamandır. Bu da kutsalın salt biçimde doğada bulunan bir nesne olmadığını ve aynı zamanda kutsal olarak nitelendirilen şeylerin doğasının da kutsal olmadığını gösterir.

Kutsal kavramını anlamaya yönelik oluşturulan bu bakış açıları, beraberinde çeşitli kuramsal yaklaşımlar getirmiştir. Bu yaklaşımların da kutsal kavramını iki temel açıdan şekillendirdiği görmekteyiz: Birincisi kutsalın, dinin tecrübe edilmesinde temel kaynak olan ritüel ve ayinleri açıklamak için kullanılması olmuştur. Kutsalın buradaki rolü, bu ayin ve ritüellerin özlerine dair soyut bir mana boyutu oluşturmak ve bunları temsil edici bir fenomen olmaktır. Kutsalı, dini tecrübenin merkezine yerleştirmek, bu açıdan onu çok boyutlu (iyi-kötü, saf-kirli, ilahi-şeytani vb.) tözsel anlamlara sahip bir fenomen haline getirmektedir. Daha çok yapısal-işlevselci temelde gelişen bu yaklaşımlar, kutsal ve profanı toplumsal yapıyı oluşturan temel kategoriler haline getirmekte ve onları farklılıkları, zıtlıkları ve ayrımları tek bir davranış normu altında bir araya getirecek bir özellik sağlamaktadır. Kutsal kavramını şekillendiren açılardan ikincisi ise din fenomenolojilerinin, kutsal din ile karakterize eden teolojik yaklaşımlarından uzaklaştırarak onun özünü anlamaya yönelik oluşturdukları yaklaşım olmuştur. Otto başta olmak üzere, çalışmada ele aldığımız Söderblom, Van der Leuw ve Eliade gibi önemli din tarihçisi ve

fenomenologlar, kutsalı ontolojik olarak *sui generis* bir kategori içerisinde ele almıştır. Özellikle Otto'nun kutsalı numen olarak dini korkunun temelinde yer alan bir hissiyat olarak hem insanda korku ve dehşet hissi uyandıran bir duygu şeklinde hem de büyüleyici ve hayranlık uyandıran bir duygu olarak ele alan fenomenoloji yaklaşımı, kutsalın *a priori* bir kategori içine alındığını göstermiştir. Ancak bu yaklaşım kutsalı yalnızca his temelli, sübjektif bir açıklamaya maruz bırakmakta ve onu nesneler üzerinde yarattığı sembolik ve simgesel anlamlarından bağımsız kılmaktadır.

Kutsalı anlamaya yönelik oluşturulan bu yaklaşımların hepsi, kutsalın farklı boyutlarını ele alan açıklamalar getirmiştir. Ancak kutsalı bu şekilde, farklı boyutları içine alan çok boyutlu bir kategori olarak tanımlamaya çalışsak da bunun teoride pek belirgin bir kavram yaratmayacağı bellidir. Kutsalı sıfat haline getiren nesneden bağımsız bir konumda ele alan ve onu içkin boyutuyla özne olarak değerlendiren bir yaklaşım, her ne kadar yanlış ise onu yalnızca semantik boyutta ele alan bir yaklaşım da o kadar yanlıştır. Bu nedenle hem kutsal hem de seküler kavramlarını günümüzün çağdaş düşünce yapısı içinde değerlendirmek için bu kavramları farklı bir semantik analiz içine almak gerekmektedir. Bu kapsamda yapılan tahliller, kutsal kavramının günümüz postmodern dünyası içinde, artık dini olmayan bir tecrübe içerisinde ortaya çıktığını ve bunun kutsala seküler bir kimlik kazandırmadığı, aksine sekülere kutsal bir kimliğin kazandırması yönünde bir değişimin olduğunu göstermiştir.

Buraya kadar kutsalın kavramsal olarak nasıl anlamlandırıldığını ve farklı kuramsal yaklaşımların kutsalın anlamsal değişimi üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu göstermeye çalıştık. Bu temel kavramsal değişimlere değinmek, aslında kutsalın aydınlanma, modernleşme, rasyonelleşme, sekülerleşme ve postmodernleşme olarak adlandırılan paradigmlar içerisinde yaşadığı değişimi de açıklayabilmek için önemli bir referans çerçevesi yaratır.

Öncelikle, Durkheim'ın tabiriyle ifade edersek, arkaik toplumlarda kutsalın dini hayat ile bütünleşik yapısı, onu kutsal dışı olarak nitelendirilen profan olandan halihazırda ayırmaktaydı. Bu toplumsal yapı içerisinde kutsal, kolektif grup ve toplulukların dinî ritüel, ayin ve pratik ile şeylerin diğerlerinden ayrılması şeklinde oluşmaktaydı. Burada kutsalın ontolojik bir özelliğinden bahsetmek bu nedenle mümkün değildi. Nesneler dünyası, kutsal ve profan olarak ikiye ayrılmakta ve

kutsal olan, üzerinde döngüsel olarak dinsel tecrübenin devam ettirildiği bir karakter kazanmaktaydı.

Bunların yanı sıra, kutsalın nesnelere yüklediği ilahi, gerçeküstü ve mistik anlamlar, onu Tanrısallık ve sonsuzluk ile eşdeğer tutan ve onlara ulaşmayı sağlayıcı bir kategori haline getiren bir anlayış yaratmıştır. Bu durum, tam da kutsalı dini kategori içine alan yaklaşımların kaynağını oluşturmuştur. Aşkın bir güce ulaşmak için aracı olarak görülen kutsal, bireysel bir tecrübe olmasına karşın, bu yapısıyla içsel bir tecrübe olmanın yanı sıra dünyevi olanla kurduğu zorunlu birliktelik nedeniyle dışsal bir tecrübe haline de gelmektedir. Kutsal ile kutsal dışı olanı bir araya getiren de aslında bu sınır durumları olmuştur.

Kutsal, her ne kadar hem beşerî hem de dini karaktere sahip bir yapıya sahip olmuş olsa da onun tanrısal olanı temsil eden dinsel tarafı kutsal kabul edilen metinler, vahiyler ve ritüeller aracılığıyla uzun süre kutsal kavramı üzerinde baskın bir anlamsal otorite kurmuştur. Ancak 17.yy'a kadar din ile toplumsal hayatın içe içe geçtiği bir toplumsal yapı imgesi var olmuş ve kutsalın konumu tüm bunların merkezinde yer almış olsa da 18.yy'ın başlarından 20.yy'ın sonlarına kadar etkili olan modernizm temelindeki pozitivist düşünce, din ile birlikte kutsalın hem anlamında hem de toplumsal yapı içindeki konumunda önemli değişiklikler yaratmıştır. Rasyonel düşüncenin metafiziksel unsurların müphemliğini ortadan kaldırmaya yönelik yaklaşımları, varlık bilincini de yeniden sorgulamaya neden olmuştur. Bu sorgulama süreci, görünen ile bilinmeyen (varlık ötesi) arasında bilinmeyenin gerçeklik dışı olarak nitelendirilmesi, görünenin/bilinenin ise gerçek hakikat olarak kabul edilmesi ile sonuçlanmıştır. Ancak modernliğin dinin ve kutsalın hissiyat temelli irrasyonel tarafını gerçek dışı bulan yaklaşımını 19.yy başlarında etkili olan romantik düşünce, kutsal ve sonsuzluk meselelerinin yeniden gündeme getirerek değiştirmiştir. Bu kapsamda, başta romantiklerin kutsalı sonsuzluğa ulaşmak ve bu sonsuzluğun dünyevi ortamda yaratılma çabası olarak ele alışları ve bunun devamında Bataille'nin homojen ve heterojen toplum ayrımı temelinde içsel bir tecrübe olarak ele aldığı kutsal yaklaşımı, bizi modernliğin akıl çağı içerisinde yaratılan bir postmodern durumun var olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Kutsalı ve dünyevi olanı teolojik bağlamından çıkartarak a-teolojik bir yaklaşımla ele alan bu yaklaşımlar, öncelikle kutsalın profan olan içinde var olabileceğini, ancak bunun kutsal ile profan kesiştiği noktalarda (aşırılık ve uç durumlarda)

oluşabileceğini göstermiştir. Aynı zamanda profan veya dünyevi olanın ise kutsalın dışında kalan, “kirli” olarak nitelendirilen bir şey olmadığını açıklamıştır. Özellikle Heidegger’in dünyevi olan içine yerleştirerek ele aldığı sonsuzluk tasavvurunun kutsal ve dünyevi olana dair postmodern bir yaklaşım getirdiğini gördük.

Buraya kadar kutsal ve seküleri, kutsal hakkındaki kuramsal yaklaşımlar temelinde daha çok teolojik ve felsefik bir biçimde inceledik. Her ne kadar kutsal ve seküler kavramlarını bu açılardan ele almanın günümüzdeki kutsal/seküler yorumlamalarında geçerli bir yaklaşım olmadığı düşüncesi çalışmanın ana argümanlarından birisi olmuş olsa da kutsalı bu boyutlardan ele almak, buna karşı geliştirdiğimiz a-teolojik yaklaşımı güçlendirebilecek temel referans kaynaklarıdır. Bu bağlam, bizi kaçınılmaz olarak kutsalı açıklamaya yönelik a-teolojik bir yaklaşım geliştirmenin seküler ile kutsalın sınırlarını birbirine yaklaştırabilecek bir yöntem olup olamayacağı sorusuna yöneltmiştir. Bu sorunun cevabı, öncelikle tarih boyunca kutsalın karşısında konumlandırılmış, profan ve dünyevi olarak nitelendirilen ve dindışı bir kompozisyon içinde görülen “seküler” kavramının kökenlerini incelemeyi gerekli kıldı. Seküler kavramının Batı’daki tarihsel gelişim sürecine baktığımızda kavram, dünya hayatını ve dünya hayatı için çalışmayı temsil edici bir anlamda kullanılmıştır. Burada sekülerin dünya hayatını temsil edici niteliği, onun dini olanın “ebediyeti” karşısında “geçici” bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Sekülerleşme olarak adlandırılan süreç de modernleşme içinde dinin gerilemesi, kutsal ve tabiatüstü fenomenlerin de bununla birlikte yerini nesnel gerçekliklere bırakması olarak yorumlanmıştır. Kısacası, 19.yy sonlarından 20.yy başlarına kadar modernite bağlamında tartışılan sekülerleşme tezinin temel iddiası; modern olarak nitelendirilen insanın sorunlarına çözüm üretmede artık tabiatüstü ve metafizik anlatıların işlevini kaybettiği olmuştur. Bununla birlikte bu sorunları gerçekçi bir temelde çözebilecek dünyevi kuralların ve bireysel eylemin temel alındığı seküler bir yaklaşımın getirilmesi gerekliliği savunulmuştur. Ancak sekülerleşme tezinin savunucuları arasında iki farklı döneme ayırabileceğimiz bir görüş farklılığı yaşanmıştır. Aslında sekülerleşme tezinin ana hipotezine karşı oluşturulan bu ikinci görüş, din ile birlikte kutsalın da toplumsal hayattaki varoluşunun hâlâ devam ettiğini destekler nitelikte olmuştur. Sekülerleşme tezinin ilk dönem kuramcıları, bu süreci farklı şekillerde açıklamış olsalar da (dinin kayboluşu, sihirsizleşme, dini olanın seküler olandan ayrılması, bir aydınlanma miti) aralarındaki ortak görüş dini hayatın ve kutsalın kesin

ve net bir çizgiyle artık dünyevi olandan ayrılması olmuştur. Sekülerleşme, dini olan ile seküler olanı tamamen ayırmış, dini kamusal alan sınırları içinden özel alan sınırları içine almış ve kutsalı bireyin özel hayatındaki dini tecrübesinin içine alarak farklı bir dünya tasavvuru yaratmıştır. Ancak 21.yy'a gelindiğinde, ortaya çıkan yeni toplumsal formasyonlar sekülerleşme tezi iddialarını değiştirmiş ve "sekülerin kutsallaşması" meselesini farklı kategoriler (sanat, bilim, edebiyat, kültür vb.) içinde yeniden gündeme getirmiştir. P. Berger, R. Stark, D. Martin, R. Bellah, G. Davie, B. Wilson, K. Dobbelaere ve D. Bell gibi sekülerleşme tezinin önemli kuramcıları da bu dönemde bir fikir değişikliğine gitmiştir. Postmodern dönemde, dinin toplumsal hayattaki varlığının önemli ölçüde devam etmesi ve çok sayıda dini hareketin ortaya çıkışı, anti-sekülerleşme veya yeni sekülerleşme paradigmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak burada şu duruma dikkat çekmekte fayda vardır: Bu süreçler ile ifade etmeye çalıştığımız şey, dinin ve kutsalın Aydınlanma dönemine kadar olan dönemde hayatın merkezinde olduğu, daha sonra modernleşme ile birlikte yerini bilimin ve doğa gerçekliğinin aldığı, bunun devamında sekülerleşmenin de dini ve kutsalı tamamen ortadan kaldırdığı ve en nihayetinde de dinin ve kutsalın postmodern dönemde geri döndüğü şeklinde bir toplumsal değişim süreci tasviri yapmak değildir. Postmodern çağdaki kutsalın ortaya çıkışı tezi, kutsalın yeniden geri dönüşü üzerine olmamıştır. Aksine hermeneutik paradigma içerisinde ele alınan kutsal, zaten sürekli olarak kendini var edebilen, din dışında seküler olan içinde de var olabilen bir karaktere sahiptir. Her ne kadar günümüzde modern düşünce temelinde inşa edilmiş sosyal yapıların sekülerleşme düşüncesini devam ettirici tarafları devam ediyor ve bu durum dinde olduğu gibi kutsalın da anlam boyutunda bazı değişiklikler yaratıyor olsa da kutsalın tezahürlerini seküler dünyanın her yerinde görmekteyiz.

Dini hayat ile gündelik hayatı iç içe yaşayan geleneksel dindar insanın kutsal yaratma pratikleri ile günümüz insanının kutsal yaratma pratikleri her ne kadar farklı olsa da seküler dünyanın postmodern tüketicisi olan insan da kendi seküler kutsalını/kutsallıklarını yaratabilmektedir. Bu seküler kutsallıklar ruhani, dini, bireysel ve sivil kutsallıklar olabilmektedir. Özellikle sivil ve bireysel kutsallıklar, çağdaş toplumlarda kutsalın seküler bir kimlik içinde ortaya çıkışını gösteren seküler kutsal kategorileri olmaktadır. Bireysel ve sivil kutsallıkların ortaya çıkışı herhangi bir aşkın gücün, tanrısallığın ya da dinin varlığını zorunlu kılmaz. Bu kutsallıklar

grup ve birey tarafından doğal süreçler sonucunda oluşurlar. Sosyal ve siyasi grupların çeşitli ideolojilere kutsallık yükleyip oluşturdukları kutsallar da bu kategori içine girer. Bu noktada, son yıllarda kutsalın bilim, sanat, yaşam ve özgürlük gibi alanlar içinde farklı şekillerde ortaya çıktığını ve bu alanlar içinde kutsalın var olduğunu destekleyen postmodern tartışmalarda farklı bir bakış açısı sunan, 2004 yılında yayınlanan “Is Nothing Sacred?” adlı çalışma bu araştırmadaki seküler kutsallık meselesini tartışmada önemli bir kaynak olmuştur. Özellikle modernleşme ve sekülerleşme ideolojilerinin altında yaratılan bilim anlayışının araçsal aklı ön plana çıkartıcı ve kutsalı doğaüstü/irrasyonel ile eşdeğer tutan yaklaşımı, günümüzde insanları yaşadıkları dünyayı bir laboratuvar gibi görmelerine ve ona istedikleri biçimde müdahale etme ve zarar verebilme gücünü verme imkânı sağlamıştır. Kutsalın bilim içinde de var olabileceğini savunan yaklaşımlar, kutsala burada insanın doğa karşısında sahip olduğunu düşündüğü üstünlüğünü engelleyebilecek bir güç olarak bakarlar. Kutsala bu açıdan yaklaşmak, bizi biraz daha Durkheimci bir kutsal anlayışına yaklaştırarak onun toplumsal düzeni sağlayıcı tarafına yönlendirmektedir. Aslında bakıldığında, kutsalın içinde yer alamayacağı bir şeyden söz etmek çok zordur. Sonuç olarak, yaşamın bütünü kutsal olarak düşünmekten ziyade, doğaya ve insana dair unsurların kutsal ile bağlantılı olduğu ve bu kutsalların seküler olarak nitelendirilen ya da en uç yer alan sınırlılık/aşırılık boyutlarında bile ortaya çıkabileceği düşüncesi seküler kutsallık düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Kutsalı, dini boyutundan çıkartarak a-teolojik bir yaklaşımla ele almak da seküler kutsallığın var olabileceği düşüncesini toplumsal hayattaki tezahürleri ile birlikte göstermiştir.

KAYNAKÇA

- “Weltanschauung”, Oxford Dictionaries,
<https://en.oxforddictionaries.com/definition/weltanschauung> [06.02.2019]).
- Adıbelli, Ramazan. “Mircea Eliade’nin Türkçeye Çevrilen Din Bilimi Çalışmalarının Tanıtımı ve Çevirilerin Değerlendirilmesi”. **Bilimname**. c.17. s. 2 (2009): 187-227.
- Afaqi, M. Iqbal. The Idea of the Holy- Interpretation and Analysis. **Al- Hikmat**. c. 30 (2010): 1-15.
- Alexander, Jeffrey C. **Durkheimian Sociology: Cultural Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Alıcı, Mustafa. “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”. **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**. c. 5 s. 3 (2005): 73-120.
- Anttonen, Veikko. “Sacred”, **Guide to the Study of Religion**. ed. Willi Brown, Russell T. McCutcheon. London: Cassell, 2000: 271-282.
- Arslan, Mustafa. “Batılı Çalışmalarda, Ortadoğu’nun Sosyo-Kültürel ve Dinsel Yapısının Analizinde Yaygın Olarak Kullanılan Dikotomik Kavramsallaştırmaların Kritiği”. **F.Ü. Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Birinci Orta Doğu Semineri Bildiriler, 29-31 Mayıs 2003**. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004: 305-318.
- _____. “Ülgener’in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik”. **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 1 s. 1 (2010): 55-77.
- _____. “Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdırellez ve Türbe Kültürleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü”. **Birey ve Toplum**. c. 5 s. 2 (2015): 91-104.

- Bataille, Georges. **Visions of Excess Selected Writings, 1927-1939**. çev. Allan Stoekl, Carl R. Lavitt, Donald M. Leslie ve Jr. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Baudelaire, Charles. **The Painter of Modern Life and Other Essays**. çev. Jonathan Mayne. London: Phaidon Press, 1995.
- Bauman, Zygmund. **Modernlik ve Müphemlik**. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Bell, Daniel. “Kutsalın Dönüşü”. **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceğı**. ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014: 229-242.
- Berger, Peter. **The Sacred Conopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**. New York: Doubleday and Company, 1967.
- Black, Antony. “The “Axial Period”: What Was It and What Does It Signify?”. **The Review of Politics, Special Issue on Comparative Political Theory**. c. 70 s. 1 (2008): 23-39.
- Cebecioğlu, Ethem. **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**. Anka: İstanbul, 2005.
- Comstock, W. Richard. “A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies”. **Journal of the American Academy of Religion**. c. 49 s. 4 (1981): 625-643.
- Çevik, Mustafa. “Kutsal’ın Anlam Alanı”. **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**. s. 13 (2007): 130-142.
- Dadosky, John D. “The Structure of Religious Knowing: A Dialectical Reading of Eliade's Notion of the Sacred Through Lonergan's Theory of Consciousness”. Phd Thesis. St. Michael’s College Faculty of Theology of Regis College and Department of Theology of the Toronto School of Theology, 2001.
- Daniels, Denise, Randal S. Franz, Kenman Wong, “A Classroom with a World Wiew: Making Spiritual Assumptions Explicit in Management Education”. **Journal of Management Education**. c. 24 s. 5 (2000): 540-561.
- Douglas, Mary. **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

- Durantaye, Leland de la. "Homo Profanus: Giorgio Agamben's Profane Philosophy". **Boundary 2**. c. 35 s. 3 (2008): 27-62.
- Durkheim, Emile. **Dini Hayatın İlk Biçimleri**. 2. bs. çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2011.
- Eliade, Mircea. **Cosmos and History: the Myth of the Eternal Return**. çev. Willard R. Trask. New York: Harper & Brothers, 1954.
- _____. **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- _____. **Ebedi Dönüş Mitosu**. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994.
- _____. **Dinler Tarihine Giriş**. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- _____. **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**. çev. Ali Berkta. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Evans, Matthew T. "The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts". **Review of Religious Research**. c. 45 s. 1 (2003): 32-47.
- Fitzgerald, Timothy. **Discourses on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- _____. **Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations**. London, Oakville: Equinox, 2007.
- Gooch, Todd. A. **The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion**. New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Grimes, Ronald L. "Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space". **Religion**. c. 29 s. 3 (1999): 261-273.
- Habermas, Jürgen. **An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age**. New York: Polity, 2010.
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory". **Social Forces**. c. 65. s. 3 (1987): 587- 611.
- Haila, Yrjö. "Beyond the Nature- Culture Dualism". **Biology and Philosophy**. s.15 2000: 155-175

- Hammond, Phillip E. "Introduction", **The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, ed. Phillip E. Hammond. Berkeley: University of California Press, 1985: 1-6.
- Hexham, Irving. **The Concise Dictionary of Religion**. Canada: Regent College Publishing, 1993.
- Hogan, John P., Sayed Hassan Akhlaq, "The Secular and the Sacred: Hermeneutical Thread- Conflict or Complement?". **The Secular and the Sacred Complementary and/or Conflictual?**. ed. John P. Hogan, Sayed Hassan Akhlaq. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2017: 1-13.
- Hollier, Denis, Hilori Allred, "The Düalist Meterialism of Georges Bataille". **Yale French Studies**. s. 78 (1990): 124-139.
- Jantzen, Grace. **Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion**. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Jeffrey, Denis. "Dinbilim Açısından Günlük Hayat". **Din Bilim Yazıları I**. ed. Zeki  zcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001: 42-73.
- Jenks, Chris. **Core Sociological Dichotomies**. London: Sage Publications, 1998.
- Kalın, Fethullah. **Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe**. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- Kara,  . Tuğrul. "Toplumsal Olayların Etkisiyle Gelişen   Büyük Akımın Türk ve Dünya Edebiyatında İzleri". **The Black Sea Journal of Social Sciences**. c. 2 s. 2 (2010): 73-96.
- Kaufmann, Stuart. **Reinventing The Sacred: A New View of Science, Reason and Religion**. New York: Basic Books, 2010.
- Kavolis, Vytautas. "Contemporary Moral Cultures and 'The Return of the Sacred'". **Sociological Analysis**. c. 49 s. 3 (1988): 203-216.
- Kayabaşı, Onur A. "Türk Mitolojisinde Eskatoloji Mitleri". **Folklor/Edebiyat**. c. 22 s. 86 (2016): 167-180.

- Kim, David, David McCalman, Dan Fisher. "The Sacred/Secular Divide and the Christian Worldview". **Journal of Business Ethics**. c. 109 s. 2 (2012): 203-208.
- Knott, Kim. "The Secular Sacred: In- Between or Both/and?", **Social Identities Between the Sacred and the Secular**. ed. Abby Day, Christopher R. Cotter, Giselle Vincett. London, New York: Routledge, 2013: 145-160.
- Köse, Ali. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**. ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014: 11-39.
- Kuo, Judy. "Deconstructing Bataille: The Sacred and The Profane". **Merici**. s. 1 (2016): 21-31.
- Kuşçu, Emir. "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru". **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**. c.11 s. 3 (2011): 165-186.
- Levi- Strauss, Claude. **Yaban Düşünce**. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- Luckmann, Thomas. **The Invisible Religion: The Problems of Religions in Modern Society**. New York: MacMillan, 1967.
- _____. "A Critical Rejoinder". **Japanese Journal of Religious Studies**. c. 3 s. 4 (1976): 277-279.
- Macionis, John J., Ken Plummer. **Sociology: A Global Introduction**. 3. ed. London: Pearson, 2012.
- Malinowski, Bronislaw. **Büyü, Bilim ve Din**. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**. 2. bs. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- McKenzie, John. L., S. J. **Dictionary of the Bible**. New York: The Bruce Publishing, 1965.
- Ménard, Guy. "Dünden Yarına Kutsal ve Profan". **Din Bilim Yazıları I**. ed. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001: 24-41.

- Mirdamadi, Yaser. “The Plurality of the Sacred- Critical Remarks on Mircea Eliade’s Conception of the Sacred”. **Open Journal of Philosophy**. c. 5 s. 7 (2015): 397-402.
- Mulhall, Stephen. **Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’**. çev. Kaan Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.
- Olson, Carl. **The Teology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre**. London: McMillan, 1992.
- Oman, John. “The Idea of the Holy”. **The Journal of Theological Studies**. c. 25 s. 99 (1924): 275-286.
- Otto, Rudolf. **Kutsal’a Dair**. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2014.
- Öktem, Ülker. “David Hume ve Immanuel Kant’ın Kesin Bilgi Anlayışı”. **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Dergisi**. c. 44 s. 2 (2004): 29-55.
- Özer, Salih. “İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği”. **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. c. 18 s. 3 (2005): 305-322.
- Öztürk, Hasan. “Romantizm ve Liberalizm”. **Liberal Düşünce**. c. 7 s. 2 (1997): 100-109.
- Paden, William E. “Before ‘The Sacred’ Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy”. **Method & Theory in the Study of Religion**. c. 3 s. 1 (1991): 10-23.
- Pickering, W. S. F. **Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories**. Cambridge: James Clarke & Co, 1984.
- Redfield, Robert. **Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization**. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- Rennie, Bryan. “Mircea Eliade: ‘Secular Mysticism’ and the History of Religions”. **Religion**. c. 38 s. 4 (2008): 328-337.
- Richardson, Michael. **Georges Bataille**. New York: Routledge, 2005.
- Ritzer, George, Jeffery Stepnisky. **Sosyoloji Kuramları**. çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: De Ki Yayınları, 2014.

- Rots, Aike. P. "The Rediscovery of "Sacred Space" in Contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?". **Overseas Symposium in Copenhagen, 2012.** 31 Mart 2014: 31-49.
- Ryba, Thomas. (1991). "The Philosophical Loadings of Rudolf Otto's Idea of the Sacred". **Method & Theory in the Study of Religion.** c. 3 s. 1 (1991): 24-40.
- Salihoğlu, Hüseyin. "Alman Edebiyatında Natüralizm". **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi.** c. 2 s. 2 (1984): 51-63.
- Schaeffer, Francis A. **Escape from Reason, Complete Works of Francis A. Schaeffer.** 1. bs. Wheaton, IL: Crossway, 1982.
- Sheperd, Jeremy. "Christian Enemy #1: Dualism Exposed & Destroyed", **The Friday Symposium.** 15 Ekim 2004. Texas, Dallas Baptist University, 2004: 1-24.
- Slattery, Martin. **Sosyolojide Temel Fikirler.** 8. bs. çev. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- Smith, Jonathan Z. **To Take Place, Toward Theory in Ritual.** Chicago, London: University of Chicago Press, 1987.
- Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme". **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği.** ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014: 60-99.
- Swatos, William H, Jr, Kevin J, Christiano. "Secularization Theory: The Course of a Concept". **Sociology of Religion.** c.60. s. 3 (1999): 209-228.
- Tamney, Joseph. B. "The Failure of Liberal Morality". **Sociology of Religion.** c. 66 s. 2 (2005): 99-120.
- Taylor, Charles. **Seküler Çağ.** 2. bs. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Tokat, Latif. "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi". **Bilimname.** c. 2. s. 34 (2017): 121-143.
- Turner, Bryan S. **Religion and Social Theory.** London: Sage Publication, 1991.

Valentin, Cioveie. “The Transcendental Structure of the Archaic Universe. Mircea Eliade’s The Sacred and the Profane”. **Annals of the University of Bucharest Philosophy Series**. c. 64 s. 1 (2015): 83-112.

Yavuz, Şevket. “Modern Öncesi Âlemde Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal’ın Arkeolojisine Yeniden Bakış”. **Milel ve Nihal**. c. 4 s. 1 (2007): 77-126.

Yıldırım, Münir. “Mircea Eliade’de “Kutsal ve Kutsal Zaman” Kavramı”. **Dini Araştırmalar**. c. 10 s. 28 (2007): 59-82.

Yılmaztürk, F. Büşra. “Mircea Eliade’nin Kutsal Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.



ÖZ GEÇMİŞ

1993 İstanbul doğumlu olan Melek Akgün lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2016 yılında tamamladı. Aynı yıl yüksek lisans eğitimine Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans Programı'nda başladı. Ağustos 2017- Nisan 2018 dönemi arasında İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Nisan 2018'den itibaren Erciyes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir.

İletişim:

melekakgn93@gmail.com



