

Moment

ISSN: 2148-970X

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ İLETİŞİM FAKÜLTESİ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR DERGİSİ
momentdergi.org
cilt 10 • sayı 2 • 2023

Üçüncü Kilitli Düşünce

GÜLAY ACAR & GÖKÇE BAYDAR



Moment

ISSN: 2148-970X

JOURNAL OF CULTURAL STUDIES, FACULTY OF COMMUNICATION, HACETTEPE UNIVERSITY

momentjournal.org

vol 10 • no 2 • 2023

ARTICLES

AYLAĞAR GÖKTEPE

AYLAĞAR GÖKTEPE



Sahibi / Owner

Emre Toros

Hacettepe Üniversitesi • emretoros@gmail.com

Editör / Editor

Emek Çaylı

Hacettepe Üniversitesi • emekcayli@gmail.com

Tema Editörleri / Theme Editors

Gökçe Baydar Çavdar

Hacettepe Üniversitesi • gokcebydr@gmail.com

Gülay Acar Göktepe

Hacettepe Üniversitesi • gulaycr@gmail.com

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Emre Canpolat

Hacettepe Üniversitesi • canemrepolat@gmail.com

Gökçe Baydar Çavdar

Hacettepe Üniversitesi • gokcebydr@gmail.com

Gülay Acar Göktepe

Hacettepe Üniversitesi • gulaycr@gmail.com

Yayın Sekreterleri & Editöryal İletişim /

Editorial Assistants & Editorial Contacts

Şule Karataş Özaydın

Hacettepe Üniversitesi • skaratas89@gmail.com

Toygar Ercan

Hacettepe Üniversitesi • a.toygar.ercan@gmail.com

Yayın Editörü / Publication Editor

Erkin Gökçer Erdem

Hacettepe Üniversitesi • gokcererdem@gmail.com

Dil Editörleri / Language Editors

Beren Kandemir

Hacettepe Üniversitesi • berenkandemir@gmail.com

Evin Sevgi Baran

Hacettepe Üniversitesi • evinsevgi@gmail.com

Ezgi Sertalp

Hacettepe Üniversitesi • ezgibugey@gmail.com

Ozan Çavdar

Hacettepe Üniversitesi • ozancavdar83@gmail.com

Umut Yener Kara

Hacettepe Üniversitesi • umutyener84@gmail.com

Sosyal Medya Editörleri / Social Media Editors

Gökçe Baydar

Hacettepe Üniversitesi • gokcebydr@gmail.com

Göze Orhon

Hacettepe Üniversitesi • gozeorhon@gmail.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Gürata

İzmir Ekonomi Üniversitesi • ahmetgurata@gmail.com

Aksu Bora

Emekli Öğretim Üyesi • bora.aksu@gmail.com

Asli Telli Aydemir

Siegen Üniversitesi • Asli.Telli@uni-siegen.de

Besim Can Zırh

Orta Doğu Teknik Üniversitesi • besimcan@metu.edu.tr

Burak Özçetin

Bilgi Üniversitesi • burak.ozcetin@bilgi.edu.tr

Burcu Canar

Hacettepe Üniversitesi • canarburcu@gmail.com

Emek Çaylı

Hacettepe Üniversitesi • emekcayli@gmail.com

Emre Toros

Hacettepe Üniversitesi • emretoros@gmail.com

Funda Şenol

Bağımsız Araştırmacı • funda.senol@gmail.com

Göze Orhon

Hacettepe Üniversitesi • gozeorhon@gmail.com

Gülsüm Depeli

Hacettepe Üniversitesi • gdepeli@gmail.com

Hakan Ergül

Bağımsız Araştırmacı • hkergul@gmail.com

Hatice Şule Gelibolu

Hacettepe Üniversitesi • hatices99@gmail.com

Mark Lewis Soileau

Hacettepe Üniversitesi • mark.soileau@hacettepe.edu.tr

Mehmet Bozok

Maltepe Üniversitesi • mehmetbozok@yahoo.co.uk

Mutlu Binark

Hacettepe Üniversitesi • mbinark@gmail.com

Suavi Aydın

Hacettepe Üniversitesi • suavi@hacettepe.edu.tr

Tezcan Durna

Ankara Üniversitesi • tezcandurna@gmail.com

Ümit Çetin

Westminster Üniversitesi • cetinu@westminster.ac.uk

Dizinler / Indexes

COPE <https://publicationethics.org/members/moment-journal>

DOAJ <https://doaj.org/toc/2148-970X>

EBSCO <https://www.ebsco.com>

ERIHPLUS <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info.action?id=493402>

INDEX COPERNICUS <https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=47609>

ULAKBİM TR DİZİN <https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TORrNE9BPT0/moment-dergi>

ULRICHWEB <http://ulrichweb.serialssolutions.com/>

İÇİNDEKİLER

264-267 **Tema Editörlerinden...**
Gökçe Baydar Çavdar & Gülay Acar Göktepe

Söyleşi

268-280 **CAN KOZANOĞLU İLE SPİRİTÜELLİK VE MEDYA ÜZERİNE SÖYLEŞİ**
Gökçe Baydar Çavdar

Makaleler (Tema)

281-300 **SPİRİTÜEL SİYASET: ALTERNATİF BİR DUYGUSAL KAMUSAL ALAN OLUŞTURMA GİRİŞİMİ**
Kurtuluş Cengiz, Hande Gür

301-327 **SPİRİTÜELLİĞİN KEMALİST HALLERİ: HAGİOGRAFİDEN NEW AGE İKONLUĞUNA**
Kadir Dede, Başak Su Demirel, Nisa Çeker

328-353 **MODERNİTE VE AKIL KARŞITLIĞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE**
İlker Özdemir

354-383 **SPİRİTÜEL BİR PİYASA VE UZLAŞI ALANI OLARAK POP TASAVVUF**
Feride Güner

384-404 **ANTALYA-ELMALI BÖLGESİNDE DEFİNECİ OKÜLTİZMİ VE SPİRİTÜELLEŞME ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ**
Osman Özarslan

405-427 **DİJİTAL SPİRİTÜELLİK DENEYİMİ OLARAK ASTROLOJİ: CO – STAR ÜZERİNE BİR İNCELEME**
Eylül Ersoy

Kitap İncelemeleri

428-435 **SINIRLARI AŞAN DERVİŞLER: BEKTAŞİLİĞİN KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ (1826-1925) ÜZERİNE**
Eren Yılmaz

436-441 **MUTLU YURTTAŞ İMALATI: MUTLULUK ENDÜSTRİSİ HAYATIMIZI NASIL KONTROL EDİYOR?**
Başak Şen

INDEX

264-267 **From the Theme Editors...**
Gökçe Baydar Çavdar & Gülay Acar Göktepe

Interview

268-280 **INTERVIEW WITH CAN KOZANOĞLU ON SPIRITUALITY AND MEDIA**
Gökçe Baydar Çavdar

Articles (Thematic)

281-300 **SPIRITUAL POLITICS: ATTEMPT FOR CONSTRUCTING AN ALTERNATIVE PUBLIC SPHERE**
Kurtuluş Cengiz, Hande Gür

301-327 **KEMALIST MATTERS OF SPIRITUALISM: FROM HAGIOGRAPHY TO A NEW AGE ICON**
Kadir Dede, Başak Su Demirel, Nisa Çeker

328-353 **ON THE ORIGINS OF OPPOSITION TO MODERNITY AND REASON**
İlker Özdemir

354-383 **POP SUFISM AS A SPIRITUAL MARKET AND CONSENSUS FIELD**
Feride Güner

384-404 **A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON TREASURE-HUNTING OCCULTISM AND SPIRITUALISM IN ANTALYA-ELMALI**
Osman Özarslan

405-427 **ASTROLOGY AS A DIGITAL SPIRITUALITY EXPERIENCE: A REVIEW ON CO-STAR**
Eylül Ersoy

Book Reviews

428-435 **DERVISHES BEYOND BORDERS: CULTURAL RELATIONS OF BEKTASHISM (1826-1925)**
Eren Yılmaz

436-441 **ON HAPPYCRATIE**
Başak Şen

2023, 10(2): 264-267

Tema Editörlerinden...

Moment Dergi'nin editörlüğünü üstlendiğimiz *Spiritüellik* sayısında, spiritüelliğin siyasetle ilişkisi bağlamında farklı görünümüne, konuya ilişkin tarihsel ve teorik bir tartışmaya, spiritüelliğin akademik alanda ihmâl edilmiş örneklerine ve sosyal medyada deneyimlenme biçimine yer verebildik. Sadece tema kapsamında başvuru aldığımız bu sayı; altı tema makale, bir söyleşi ve iki kitap eleştirisi içeriyor.

Bu sayı, Türkiye için erken bir dönemde New Age üzerine düşünerek *İnternet Dolunay Cemaat* (1997) kitabını kaleme almış, gazeteci/sosyolog Can Kozanoğlu söyleşiyle başlıyor. "Can Kozanoğlu ile Spiritüellik ve Medya Üzerine" gerçekleştirdiğimiz söyleşi, konuya ilişkin geçmişten bugüne bir panorama sunarak, New Age'in tarihsel kırılmalarına, dine ve dinsel topluluklara, spiritüellik ve New Age arası ilişkiye, sosyal medya ile tüketim tarikatları arasındaki bağlantılara temas ediyor. Kozanoğlu söyleşisi, konu üzerine araştırma yapmak isteyen okur için bir vizyon da sunuyor.

Tema kapsamındaki altı makalemizden ilki olan "Spiritüel Siyaset: Alternatif Bir Duygusal Kamusal Alan Oluşturma Girişimi" başlıklı makalesinde Kurtuluş Cengiz ve Hande Gür, spiritüel hareketler ile siyaseti, duygular sosyolojisinin kavramsal imkânları aracılığıyla ilişkilendiriyor. Spiritüel hareketlerin bir tür duygusal siyaseti yürüttüklerini ve alternatif bir duygusal kamusal alan inşa etmeye çalıştıklarını iddia ederek, iddiasını kapsamlı saha araştırmalarının bulgularıyla destekliyor.

"Spiritüelliğin Kemalist Halleri: Hagiografiden New Age İkonluğuna" makalesinde ise Kadir Dede, Başak Su Demirel ve Nisa Çeker, spiritüellik ile Kemalizm ilişkisinin değişen yapısını; Erken Cumhuriyet, Soğuk Savaş ve Post-Kemalist zamanlar olarak yapılandırdıkları dönemlendirme bağlamında inceliyor. Spiritüellik ve Kemalizm ilişkisinde; dinsel söyleme müracaat ediş, Atatürk'ün meşruiyet dayanağı olarak kabul edilmesiyle kıpırdanış ve Kemalist ezoterizmin şahlanması seyrine odaklanıyor.

"Modernite ve Akıl Karşıtlığının Kökenleri Üzerine" makalesinde İlker Özdemir, modernite, akılcılık ve spiritüellik arasındaki temel ilişkiyi, postmodern ve neoliberal yaklaşımların eleştirel aklı tasfiye etme girişimi ekseninde analiz ederek, bunların yeni sağ popülist hareketlerle devamlılığını tartışıyor.

“Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşma Alanı Olarak Pop Tasavvuf” makalesinde Feride Güner, tasavvufun popülerleşmesini; tasavvufi kişisel gelişim kitaplarındaki öznellik kurguları ve Mevlâna, Mevlevilik imgesi odağında tartışıyor. Makale, spiritüel pazarın önemli bir bileşeni olan tasavvufun, popüler kültürdeki içerik ve biçimlerinin; postmodern-spiritüel, liberal-neoliberal, muhafazakâr-dini yaklaşımların bir uzlaşma alanı olarak dolaşıma girdiğini iddia ediyor.

Osman Özarlan, “Antalya-Elmalı Bölgesinde Defineci Okültizmi ve Spiritüelleşme Üzerine Sosyolojik Bir Analiz” başlıklı makalesinde, definecilik etrafında dönen okült faaliyetlerle uğraşanların dünyayı anlamlandırma ve yorumlama biçimlerini konu ediniyor. Özarlan, defineci okültizminin, dini ve folklorik kaynaklar ve özellikle sosyal medya aracılığıyla eklektik bir görünüm arz ettiğini iddia ediyor.

“Dijital Spiritüellik Deneyimi Olarak Astroloji: Co-Star Üzerine Bir İnceleme” makalesinde Eylül Ersoy, sahadan ilk notlarıyla, bir dijital astroloji uygulamasının; kaygı ve belirsizlikle mücadele, iyi hissetme hali ve pragmatik kullanım biçimleri bağlamında, kullanıcı deneyimlerini aktarıyor.

İki kitap eleştirisinden ilki, *Sınırları Aşan Dervişler: Bektaşiliğin Kültürel İlişkileri (1826-1925) Üzerine*, Eren Yılmaz’ ait. Yılmaz metninde, kitabın çizdiği hattı izleyerek Bektaşiliğin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki görünümüne, başka Osmanlı kültürleri (Sünniler, Hristiyanlar, Aleviler vb.) ve Batı kültürleriyle (Protestan misyonerliği, Masonlar, vb.) olan ilişkilerine yer veriyor. Yılmaz, kültürel karşılaşmaların, bir topluluğun ritüellerinden gündelik hayatına kadar tesir ederek onu dönüştürdüğüne dikkat çekiyor.

İkinci kitap eleştirisi, yakın zamanda Türkçeye kazandırılmış, Eva Illouz ve Edgar Cabanas’ın uzun soluklu çalışmalarının yetkin bir aşaması olarak okunabilecek *Mutlu Yurttaş İmalatı* (2023) hakkında. Başak Şen, kitabın yaptığı üzere, mutluluk endüstrisinin vaatleri odağında bir eleştiri gerçekleştiriyor.

Ezoterizm, okült, New Age, dindarlık, siyaset gibi farklı alanlardan ele almaya elverişli bir konu olarak spiritüelliğe, ağırlıklı olarak Türkiye içinden ve Türkiye örnekleriyle mütevazı bir katkı sunma çabasında olduğumuz bu sayıdan okurların da keyif alacağını umuyoruz. Çalışmalarını bizimle paylaşan her başvuruya, yazara, teknik ekibe ve titizlikle yaptıkları okumalar, öneriler ve görüşler için hakemlere teşekkür eder, iyi okumalar dileriz.

Sayının hazırlık süreci sona ererken, Moment Dergi’nin yirminci sayısını emanet aldığımızı fark ettik. Bu da demek oluyor ki Moment’in 10. yılını kutluyoruz. Bu vesileyle, derginin kültürel çalışmalar kapsamında çeşitli temalarla ürettiği istikrarlı birikimde emeği geçen her yazar, editör, sayı editörü ve çalışma arkadaşımıza ayrıca teşekkür ve tebriklerimizi sunarız.

From the Theme Editors...

For this issue of the Moment Journal, we welcomed articles focusing on diverse aspects of spirituality: its relations with politics, historical and theoretical discussion on the subject, cases of spirituality that have been neglected in the scholarly field, and how spirituality is experienced on social media. The issue comprises six theme articles, one interview and two book reviews.

The issue begins with an interview with journalist/sociologist Can Kozanoğlu, who authored the book *Internet Dolunay Cemaat* (1997), reflecting on the New Age in Turkey as an early endeavour. 'Interview with Can Kozanoğlu on Spirituality and Media' provides a comprehensive panorama of the subject, from past to present. The interview covers topics such as the structural changes of the New Age, religious communities, the affinity between spirituality and the New Age movement, and between social media and consumer cults. Kozanoğlu's interview offers a vision for the reader eager to research the subject.

In their article 'Spiritual Politics: Attempt for Constructing an Alternative Public Sphere', Kurtuluş Cengiz and Hande Gür focus on spiritual movements and politics through conceptual potentials of the sociology of affect. Claiming that spiritual movements engage in a form of emotional politics and seek to construct an affective public sphere, they ground their argument on their extensive field research.

In 'Kemalist Matters of Spiritualism: From Hagiography to a New Age Icon', Kadir Dede, Başak Su Demirel and Nisa Çeker offer a connection between spirituality and Kemalism through three periods: Early Republic, Cold War and Post-Kemalist. They analyze the course of this affinity between spirituality and Kemalism as resorting to religious discourse, the move with the acceptance of Atatürk as the basis of legitimacy, and the rise of Kemalist esotericism.

In his article 'On the Origins of Opposition to Modernity and Reason', İlker Özdemir analyzes the fundamental relationship between modernity, rationality and spirituality on the axis of the attempt of postmodern and neoliberal approaches to liquidate critical reason and discusses their continuity with new right-wing populist movements.

In her article 'Pop Sufism as a Spiritual Market and Consensus Field', Feride Güner describes the popularization of Sufism by discussing constructions of subjectivity in Sufi self-help books and the image of Mevlana and Mevlevism. The article examines the content and forms of Sufism as essential components of the spiritual market, claiming they circulate in a field of consensus between postmodern-spiritual, liberal-neoliberal, and conservative-religious approaches.

Osman Özarlan, in his article 'A Sociological Analysis on Treasure-hunting Occultism and Spiritualism in Antalya-Elmalı', deals with how those engaged in occult activities revolving around treasure hunting make sense and interpret the world. Özarlan claims that treasure hunter occultism presents an eclectic appearance via religious and folkloric sources and becomes even more eclectic via social media.

In the article "Astrology as a Digital Spirituality Experience: A Review on Co-Star", Eylül Ersoy, with her first notes from the field, discusses user experiences of a digital astrology application through combating anxiety and uncertainty, states of well-being and pragmatic uses.

The first of the two book reviews, on *Dervishes Beyond Borders: Cultural Relations of Bektashism* (1826-1925), belongs to Eren Yılmaz. Following the book, he includes the formation of Bektashism in the Ottoman Empire, and its ties with other Ottoman cultures (Sunnis, Christians, Alevis, etc.) and Western cultures (Protestant missionaries, Masons, etc.). Yılmaz points out that cultural encounters transform a community by influencing its rituals to its daily life.

The second book review is on *Happycratie*, a competent phase of Eva Illouz and Edgar Cabanas's long-term work, recently translated into Turkish (2023). As the book does, Başak Şen makes a criticism focusing on the promises of the happiness industry.

We hope the readers will enjoy the issue, in which we strive to make a humble contribution to spirituality, mainly from Turkey and with Turkish examples, through diverse concepts. We would like to thank the authors, applicants and technical team for their contributions and dedication, and reviewers for their meticulous readings, suggestions and opinions.

As we approached the end of this issue, we realized we had reached the twentieth issue of Moment Journal, which means we are celebrating Moment's 10th anniversary. On this occasion, we would like to extend our thanks and congratulations to every author, editor, issue editor and colleague who contributed to the steady accumulation of knowledge the journal has produced on various themes within the scope of cultural studies.

Gökçe Baydar Çavdar & Gülay Acar Göktepe

2023, 10(2): 268-280

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.268-280>

Söyleşiler

CAN KOZANOĞLU İLE SPİRİTÜELLİK VE MEDYA ÜZERİNE SÖYLEŞİ

Gökçe Baydar Çavdar¹

Can Kozanoğlu, 1963'te Adana'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü mezunu. 1981'de medya sektörüne girdi; gazetelerde, dergilerde, televizyon kanallarında çalıştı. Yayımlanmış kitapları arasında; *Bu Maçı Alıcaz!* (1990), *Cilâli İmaj Devri* (1992), *Pop Çağı Ateşi* (1995), *İnternet Dolunay Cemaat* (1997), *Yeni Şehir Notları* (2001), *Acemi Eğitimi* (2005), *Yalan Yıllar* (2015), Mirgün Cabas'ın kendisiyle yaptığı söyleşiler dizisi sonucunda ortaya çıkan *Bıçkın ve Ağlak / Yeni Türkiye'nin Hikâyesi* (2018) ve Mirgün Cabas'la birlikte, edebiyatçılarla kitaplarının ilk sayfasını nasıl yazdıkları üzerine söyleştikleri podcast serisinin kitaplaşmış hali *İlk Sayfası / 25 Bölümde... Bir Nevi Yazı Atölyesi* (2023) bulunmaktadır.

1990'lı yıllarda, çok erken bir dönemde, *İnternet Dolunay Cemaat* metninizde, spirüellik ve medya üzerine çalışan insanların hâlâ geri döndüğü ve belki de temel aldığı iyi bir giriş sunuyorsunuz. Bu metni oluşturmaya olan ilginiz nasıl şekillenmişti? Kısaca bahsedebilir misiniz?

Ben kendimi akademik anlamda sosyolog görmüyorum, ama sosyoloji mezunuyum ve vaktiyle sosyolojiyle bağlantılı konularda çalışma hevesim vardı. Bir de işin gazetecilik tarafı var. Daha çok gazetecilik tarafından

¹ **Gökçe BAYDAR ÇAVDAR**, Dr. Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo TV ve Sinema Bölümü, gokcebydr@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9712-2597

Söyleşi tarihi: 24.11.2023

gözlediğim hadiselerden yola çıkarak sosyolojik kaynaklardan okuduklarımı birleştirmeye çalıştım. Bahsettiğim, 1990'lı yılların ilk yarısı, Türkiye'de özel televizyon kanallarının ilk zamanı. Bugün bazıları hâlâ dijital mecralarda çok seyredilen, medyum kavgaları oluyor, astroloji programları... O sırada en çok aklımda kalan *Fenomen*, merkez medyanın dergi grupları New Age dergisi diyebileceğimiz dergiler çıkarmaya başlamışlardı. İçinde uzaylılar da oluyor, fal da oluyor, büyü de oluyor, Nostradamus, kehanet... Bunlar benim sosyal bilimler kaynaklarında okuduğum New Age kültürüne denk düşüyordu. Aslında, spiritüellikle New Age aynı şey değil. New Age biraz daha geniş bir alan, en azından benim tanımlarımda öyle. Bir ülkenin New Age kültürünün bu denli yaygınlaşması, o ülkenin modernlikle, modernliğinin öncesiyle ve sonrasıyla ilişkisi bağlamında bir şeyler gösteriyor. Batılı anlamda New Age tanımı yaptığımız zaman karşımıza belli alanlar çıkıyor, fakat bunların yerel olanla; İslam'la, klasik Müslüman kültürüyle, daha doğrusu klâsik semavi dinlerin kültürüyle harmanlanmaya çalışılmış versiyonlarını da gördüm. Bunların içinden nasıl çıkarım diye düşünmeye başlayınca, o düşünce bir kitabın uzunca bir bölümüne dönüştü. Bu, 1990'lı yılların ilk yarısındaki Türkiye'nin karşımıza çıkardığı bir tablo idi. Bir de özellikle kızdığım bir şey vardı o dönemlerde; İstanbul'un sosyo ekonomik açıdan gelişmiş sayılan bazı muhitlerindeki, bazı toplantılara düzenlenen baskınlar televizyon programlarında gösteriliyordu. Orta üst sınıf insanların üye olduğu cemaatlerin etkinliklerine, kameralarla gidip, -polis baskını söylemiyorum, medya baskını yapılıyordu: "Bu devirde, hem de Nişantaşı'nda böyle bir inanç, bu devirde, hem de Etiler'de!" Oysa ki olayın özü oydu. Bu türden şeyler, modernliği tüketmiş, anlamı sonrasında arayan, ancak ekonomik ve kültürel olarak belli bir eşiğin ötesinde geçmiş insanların arasında olabilirdi. Bunları ifade etme ihtiyacı hissetmiştim.

Kitap ilk çıktığında, her üç bölümüyle de beni daha önce okumuş olanların beklentilerini karşılamamıştı gibi düşünüyorum. Ben de onun üzerine zaten o kitabı çok sevmemeye başlamıştım. Fakat sonra Türkiye'de birtakım değişimler yaşandı. Türkiye'de sıradan insanın İnternet'e bağlanabileceği ilk yılları idi. Hem dijital(liğin) gelişmesi, spiritüelliğin, daha geniş anlamıyla New Age kültürünün dijital medya üzerinden yayılması hem Fethullah Gülen cemaatiyle ilgili yaşananlar dedirtti ki bana; doğru noktalara dokunmuşum, ama yüzeysel kalmışım. Tabii, benim bu konuda çalışmaya başlamam yaklaşık 1994, kitabın çıkışından önce, o zaman Türkiye'den erişebileceğiniz kaynaklarla bugün erişebileceğiniz kaynaklar arasında çok ciddi fark var. Onun için de diyorum ki, biz susalım, artık gençler konuşsun. O zamanlar yurt dışına gideceksiniz, bir kitap alacaksınız ya da birine ısmarlayacaksınız. Tesadüfen makale bulacaksınız. Üniversite kütüphanesinde bu konuya ilgili bir şey arayacaksınız, ki 1990'lı yılların üniversite kütüphanelerinde New Age üzerinde bir araştırmanın bulunması bile belki kütüphanenin saygınlığı açısından çok arzu edilmeyecek bir şeydi. Kaynaklar da kıt. Benim de akademik yetersizliklerim vardı. Biraz yüzeysel kaldığını kabul ediyorum, ama erkence bir giriş.

Bunları yaparken çok faydalandığım insanlar vardı, fakat kendileri New Age kültürünün içinden insanlar. Mesela *Fenomen* dergisini çıkartan Ata Nirun vardı, Ergun Candanlar vardı. Onlar içeriden bakıyorlar ama

içerden bakan pek çok kişiye göre daha toparlayıcı bakıyorlar. Dergilerinde, kitaplarında, televizyona anlattıklarında, araştırmalara kaynak olabilecek nitelikte toparlayıcı ve akli başında diyebileceğim ifadeler vardı. Zaten, genel olarak New Age kavramıyla akli başındalığı yan yana nasıl getirebiliriz, insanın kafasını çok kurcalayan ve içinden çıkması zor bir şey. Çünkü ilk anda dışarıdan bakınca bunların pek çoğuna deli, sapkın filan diyebilirsiniz ama o tepedenliği bırakıp biraz onların yerine kendinizi koyduğunuz zaman 'ne bileyim belki de o haklı' diyorsunuz. Yadırgadığınız insanlar da, belki kendi açısından baktığında sizi başka bir şekilde yadırgıyor ve yargılıyor.

Üniversitede, uzun yıllardır verdiğim bir popüler kültür sosyolojisi dersim var. Çok sene laf buraya gelirdi. Genel olarak sınıfta bir alay etme havası doğuyor, 'Bunlar ne kadar saçma insanlar' gibi... Özellikle de konu, uzaylılıkla dinleri, kehanetle simyayı birleştiren yeni kültür cemaatlere geldiği zaman. Diyorum doğru, ben de gülüyorum ama hani sizlerin, bazılarınızın çok benimsediğiniz klasik dini inançlar, semavi inançlar da, belki onların dünyasında aynı şekilde yadırganıyor. Çünkü siz bir şeye inanmışsınız, ona bir anlam vermişsiniz, onlar da başka bir şeye inanmış bir anlam vermiş. Bu alanda çalışmanın bir zorluğu var. Bu noktada gazeteciliğin azıcık faydasını görmüş olabilirim. Dalga geçmek, alay etmek, küçümsemek çok kolay bir şey. Bunlarla uğraşırken bunlara kapılmak da kolay bir şey. Ben bu kültürleri sosyolojik olarak araştırıyorum diye gazeteci olarak girip dört gün sonra uzaydan gelecek sinyali beklemek de var işin içinde. Biraz çalışması zor, ama eğlenceli bir alan. Niye bu kadar uzattın dersiniz, belki dinleyen, okuyan olursa heveslensinler, bu konuda çalışsınlar diye, ki siz yapıyorsunuz. Konuştuk, başkaları da var, çok sevindim. Son bir ayda hem sizden haberdar olmak, spiritüellik konusunda podcaste aldığımız konuklar, onlarla konuşurken başkalarının da varlığını öğrenmek... Konu önemli ve güzel.

İnternet Dolunay Cemaat'te söylediğiniz bir şey var ki tezlerde çok fazla referans verildiğini gördüm: Ana haber bültenlerinde cinci hoca baskınları verilirken, hemen arkasından gelen program kuşağında uzaylı, cin gerçeğinin gözler önüne serildiği içerikler yayınlanıyor. Bugün baktığımızda medyada benzer bir parçalılık ya da bir ölçüde gerilim söz konusu mu, böyle bir şeyi gözlemliyor musunuz?

Şimdi gözlemlemem zor, çünkü eski geleneksel mecraları çok fazla izlemiyorum ama olduğunu da zannetmiyorum. Benim bunları söylediğim zamanlar, Türkiye'nin en çok seyredilen birkaç özel kanalı vardı. Akşam evinde oturan, ortalama Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının izlediği kanallardı ve hadiseler orada geçiyordu. Tabii şimdi olay dijital mecraya kaydı. Merkez medyadaki televizyon kanallarında bunların çok olduğunu zannetmiyorum. En klasiği TRT'de Pelin'in yaptığı program [*Pelin Çift ile Gündem Ötesi*] olmak üzere, zannedersen öyle bir iki tane -ama çok çizginin dışına çıkmadan tabii- yapılan programlar var. İşin diğer tarafına, yani dijital mecraya kayarsak, orada da artık kategorize etmenin neredeyse imkânsız hale geldiği bir çeşitlilik var. Bunlara çok ciddi biçimde sarılarak, kendini ifade etmeye çalışan bireyler ve topluluklar, cemaatler de var. Onlarla dalga geçerken kendisi kapılan insanlar da var. Türkiye'deki

muhafazakâr söylemin baskınlaşmasından etkilenerek, bunları daha önce olmadığı şekilde bir süzgeçten geçirmeye çalışanlar da var. Yani dijital mecradan izleyip altına ayet yazan, sure yazan, “bu dinimizde vardır” diyen, “hayır bu dinimizde yoktur” diyerek olayı tehdit boyutuna vardiıranlar da var.

Bir de tabii şimdi eskiden o söylediğim furya, toplansanız televizyonlarda haftada birkaç saatlik yayın. Bugünün dijital mecralarında sırf bu konularda her gün herhalde yüzlerce saatlik içerik yükleniyor. O içeriklerin paylaşılması, yüklenmesi, yorumlanması var ki ben de son bir iki yılda içeriklerden çok kendimi yorumlara vermiş durumdayım. Yalnızca video yorumları değil, saatlerce alışveriş sitesi yorumu okuyorum. Hem eğleniyorsunuz, hem hakikaten birtakım zihinsel kodları çözüyorsunuz.

Durum 1990'lardakinden farklı, çok daha parçalı, fakat 1990'larda olan bir sorun, aynen devam ediyor. Hem bu işin doğasına uygun hem dijital alemin doğasına uygun: Orada bu işleri benimsemiş gibi görünen kişilerin ne kadarının gerçekten benimsediğini, ne kadarının oradan oraya sörf yaparken dijital alemde otuz saniyede benimsemiş gibi yaptığını, kimin cidden medyum olduğunu düşündüğünü, kimin medyum parodisi yaptığını, kimin ticaret peşinde olduğunu, kimin içten olduğunu büsbütün ayırt edemez hale geldik. Zaten çok genel bir toplumsal kafa karışıklığı var. Spiritüellik ya da genel olarak New Age -asında spiritüelliği ayıracağız zannedersem birazdan, ki gerekiyor- bu New Age de zaten kendi doğasında kafa karışıklığından pek uzak kalamayan bir alan. Onun için genel toplumun kafa karışıklığı, dijital mecranın karışıklığı, New Age alanının doğasının ortaya çıkardığı doğal karmaşa,... Hepsi birbirine girince çözümlenmesi, çalışması zor bir alan haline geliyor. Ben size uğraşın çalışın diyorum, ama işiniz çok da zor.

Bu konuyu açmanız iyi oldu. Söz konusu çeşitlilikle ilgili bir sorum olacak. Sosyal medya guruları, doğal taşlar, çok satanlar ya da popüler New Age kitapları, popüler İslami kişisel gelişim gibi görünüşler ortaya çıkmaya başladı. Bunun bu kadar çeşitlenmesinde, popülerleşmesinde -geçmişe kıyasla daha popüler olduğunu kabul edersek- tarihsel kırılma yaratan bir neden var mı? Sizce, bugün daha çok karşımıza çıkmasının nedeni ne?

1990'lı yıllarda şu iki şeyi ayırıyorduk, demin verdiğiniz örnekte olduğu gibi: Birincisi, kırsal alandaki cinci hoca aslında modernliğin öncesi; sosyo ekonomik açıdan gelişmiş olduğu düşünülen bir kentsel alandaki şifacı ise modernliğin sonrası, modernliğin tüketildiğini gösteriyordu. Aslında bunları ayırt etmek her zaman çok net çizgiler üzerinden yapılamıyor, ama biraz konu üzerine çalışınca, kategorize ediyorsunuz. Dijital dünyaya bunları taşıdığımız zaman da aslında her şey birbirine giriyor. 1990'larda ya da 1980'lerde olduğu gibi olay birebir ilişkiler üzerinden, gerçek hayat üzerinden yürüse, herhangi bir insan, herhangi bir kültürün seansına yoldan geçerken girmez. Ama herhangi bir kültürün dijital seansına yoldan geçerken girebiliyorsunuz, çünkü bir tıkla giriyorsunuz, bir tıkla çıkıyorsunuz. Bazen çıkarken dua ediyorsunuz, bazen çıkarken alay

ediyorsunuz, bazen çıkarken küfür ediyorsunuz, bazen bir şey söylemiyorsunuz. İşte odalar açılıyor, odaya giriyorsun ve çıkıyorsun. Sanal olunca işler kolay.

Az önce söylediğim genel kafa karışıklığını açıklamamız gerekecek. Kafa karışıklığında şöyle şeyler var: Geleneksel inançlar diyoruz, geleneksel sonrası inançlar diyoruz, modernite diyoruz, modernite sonrası diyoruz. Bir de genel muhafazakârlaşmadan bahsediyoruz. Buradan, benim de içinde yer aldığım 90'lı yıllardaki çalışmalara -- dönersek, şöyle bir saptama vardı: Çok çizgi dışı görülen belli oluşumlar, cemaatler, kişiler ya samimiyetle ya da belli güvenlik kaygılarıyla iki şeye referans göstermeye çalışıyorlardı. Ya İslam ya Atatürkçülük. Bazen ikisine birden... Kitaplarda örnekleri vardı; Atatürkçülüğü, İslam'ı, Mevleviliği ve uzaylıyı birleştirmeye çalışan belli oluşumlardan söz edebiliyoruz. Bugüne baktığımız zaman, bunların hepsinin aslında hayatımızda çok daha vurgulu hale geldiğini görüyoruz.

Dijital dünyadaki söylemler, belki 1920'li yıllarda olmadığı kadar keskin bir Atatürkçülük, belki Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar keskin bir şekilde İslam'a sarılma içeriyor. Söylemde Atatürkçülük ya da İslam'ın savunulduğu bir alanda karşınıza uzaylılarla ilgili dosyaların çıkması, kişisel gelişimin, hepsi spiritüellik değil ama işte mistik şekilde kişisel gelişim vaat eden kitapların söylemlerin, videoların çıkması, Doğu Asya kültüründen esintilerin gelmesi, Latin Amerika'daki şamanların ayinlerinden bir videoyu seyretmeniz... Aslında bu konuda en net olduğunu düşünen insanların bile kafası o kadar karışık ki bir yandan, dediğim gibi içinden çıkması zor hale geliyor.

Bir yandan da Türkiye'nin kentselleşme hızını düşünün. Hep söylerim, Türkiye'de 1980 sayımı ile 1985 nüfus sayımı arasında bir yerde kırsal nüfusla kentsel nüfus eşitleniyor. Ama 1990'ların sonuna geldiğimiz zaman neredeyse kırsal nüfus reel anlamda kalmamış noktada. Kentle hiç bağlantısı olmayan, yalnızca köyde yaşayan nüfus herhalde %5 civarına düşmüştür. %10 görünen kırsal nüfus da, yarı kırdan yarı kentte yaşayan ya da kentten dönmüş ileri yaşta insanlar. Hepsi süreci tam anlamıyla geride bırakmış olmasa da modernliği aşmak, modernliği tüketmek dediğimiz sürece pek çok insan katıldı.

Bu arada o İslami muhafazakâr dediğimiz kesimden de milyonlarca insan yeni dönemin eğlence ve tüketim kültürünün bir parçası oldu, ne kadar eleştirel dursalar da içlerinde dar bir kesim kendini olabildiğince dışında tutmaya çalışsa da, onlar da dijital dünyanın parçası. Bir yandan sekülerlere fazla dindarlık hatta yer yer yobazlık gibi görünen ibadetler yaparken, bir yandan ortak alanında herkesin uğrayabildiği kültür adacıklarının ziyaret ediyorlar. Hem bireysel anlamda hem her türlü toplumsal kategorinin kendi içinde ciddi bir geçiş süreci karmaşası yaşanıyor. "Bir insan keskin biçimde bilimi her şeyin üzerine çıkaran tavır sergilerken, böyle bir cümleyi nasıl kurdu?", "Bir insan dini bu kadar keskin vurgularken iki cümle arkasından böyle bir şey söyleyebildi?" ya da "Nasıl böyle bir video paylaşabildi?" ya da "Nasıl böyle bir kitabı övebildi?" diyorsunuz.

Kafa karışıklığı, anlam arayışını getiriyor. Anlam arayışı hele bireyselliğin, bireyciliğin bu kadar yaygınlaştığı bir dönemde, “birey olarak kendimi kurtarayım ama bunu da bir sosyalliğe çevireyim” şeklindeki doğal arayışla bütünleşiyor. Sonuçta da herhalde nüfusumuzun çok yüksek yüzdesinin spiritüelliğe, ondan da daha geniş anlamda New Age kültürüne açık olduğu bir noktaya gelmiş durumdayız, ki bu da doğal bir gelişim. Bunun iyi ya da kötü bir şey olduğunu söylemiyorum. Çıplak bir olgu. Determinist bakmamaya çalışarak söylüyorum, ki hayatın akışı toplumları belli aşamaya getirir. Bunu çağımızda hem yerel hem global olarak yaşıyoruz. Zaten söylediklerimin pek çoğu Türkiye'ye özgü ya da özel değil.

Peki, demin bahsettiğiniz iki garanti referansı düşünerek, -biri Atatürk diğeri İslam-İslamcılığın iktidara geldiği bir dönemde, 2002 ve sonrasında, ya da tarihsel kırılma olarak 2012'yi alanlar da var, bu dönemde New Age'e ne oldu ya da dinin, dindarlığın kendisine ne oldu?

Ben de bunu demin sizin verdiğimiz bir örnekle beraber konuşalım derim. Şimdi insana çok şey vaat eden taşlar var. Taşların bir seküler pazarı var, bir de İslami pazarı var. Instagram fenomenleri üzerinden, -başka bir yere gidiyormuşuz gibi ama- şort bile denmeyecek mini'siyle fenomenleşmiş var, başörtüsüyle de fenomenleşmiş var. Her ikisi de o taşlardan satıp size huzur vaat edebiliyor.

O halde İslamcılığın yeni yüzüyle birlikte, belki muhafazakârlığın piyasacılıkla daha rahat ilişkilendiği düşünülebilir mi? Sizce New Age, hem dini hem seküler piyasaya daha mı iyi entegre oldu?

Öyle bir şey. *Pop Çağı Ateşi'nin* ana cümlelerinden biriyle söyleyeyim: Benzeştiren ama birleştirmeyen, çok ayrıymış, çok farklıymış gibi gösterirken aslında aynı yola sokan bir çağ kültüründen bahsediyorsak, bu onun yansımaları. Verdiğim örnekler belki biraz uç olabilir ama, çok da marjinal örnekler verdiğimi zannetmiyorum. Tabii ki İslami kesimin tamamı o başörtülü fenomenlerin dünyasından değil, hepsi taşlardan ya da Uzak Doğu'dan gelen bilmemne tütsüsünün kokusunda anlam aramıyor.

Kesişim kümeleri oluşmaya başladı, ki bu da zannedersen yeni muhafazakârlığın yüzlerinden birisi. Bunu pek çok kişi 1980'lerin sonundan 1990'ların başından itibaren saptamaya başlamıştık. Meşhur pop patlaması sırasında, bunun tüketicisi yalnızca seküler kesim değildi. Ne zaman ki konserlerde başörtülü kızları görmeye başladık, ki iyi bir şeydi, genel kitle kültürünün, işin doğasında olduğu üzere, toplumun tamamını kavradığını gördük.

Ne kadar kendimizi dışarıda tutmaya çalışırsak çalışalım bir çağın kültüründen hepimiz etkileniriz, yani keşiş olup dağa çıkmadığın müddetçe. Bunun herkese sirayet etmeye başladığını gördük. Bu da aktı aktı ve bugüne geldi. Ben 2002'ye değil, 2012'ye de değil, çok daha öncesine koyuyorum o kırılmayı. Bazılarının, benim hiç kullanmadığım kelimeyle, laikçi diye andığı insan tipine dönüşmekte olduğum için, ben epey daha öncesine koyuyorum. Ama 2002 de anlamlı bir tarih. Bu iş 2002'den sonra kendisine çok daha fazla yayılma

alanı buldu. Bu kesim -yani yeni muhafazakârlar, “yeni muhafazakâr orta sınıf” diyelim aslında, belki daha belirgin bir tanım olacak- öngörüldüğü üzere eğlence kültüründe ve tüketim kültüründe hakikaten çağın her şeyine entegre oldu. Demokrasi kültürüne olmadı. Oysa ki benim ve pek çok sosyolog, siyaset yorumcusu ve çok iddialı gazeteci arkadaşımın beklentisi, uyum sağlanacağı ve doğal olarak daha bir demokratik bir tavrın gelişeceği şeklindeydi. O olmadı, ama işin eğlence kültürüne, tüketim kültürüne entegrasyonu neredeyse kusursuz bir şekilde gerçekleşti.

Bu da onları nerede birleştirdi? Mesela Müslümanlar ve yoga. Şimdi burada New Age’den spiritüelliğe geldik. New Age ana okyanus, spiritüellik de onun içinde bir iç deniz diyelim, okyanusun kıyısından giden... Aslında spiritüellikle iç kelimesi de birbirine çok iyi uyuyor. Spiritüelliği nasıl tanımlıyoruz? İnsanın öncelikli olarak kendisiyle birlikte yürüttüğü bir süreç, kendi içinde bir anlam arayışı. O bireysel spiritüellik oluyor. Onu başkalarıyla paylaşmaya başladığı anda kolektif spiritüelliğe dönüşüyor. Günümüzün pek çok insanında da bireysel spiritüelliğin bir içtenliği var. Diğer yandan onu kolektife taşıyıp bir yeni küçük cemaatin parçası olmak, böylece sosyalleşmek, mümkünse de oradan bir sosyal getiri, statü getirisi sağlamak var. Cümleyi böyle kurunca fazla eleştirel gibi geliyor ama aslında son derece doğal, insani bir şey.. Bizler de bir gruba kendimizi beğendirmeyi, birtakım insanların arasında yerimizin olmasını istiyoruz. Bu spiritüel arayışların içinde yoga, alanın belki de en yaygını diyebiliriz çünkü yalnızca spiritüellikle sınırlı değil. Benim de doktorum yıllardır, boyun fıtığından ve bel fıtığından muzdarip birisi olarak birinci pilates, ikinci yogayı tavsiye eder. Aslında son derece mekanik, fiziksel bir tarafı da var, ama birçok insan için hem beden sağlığı hem de bir anlam arayışı, ruhsal anlayış.

Peki Müslümanlar yoga yapar mı ya da Müslümanlar yoga yaptığı zaman ne olur? Doktoru tavsiye etmişse mekanik bir süreç olarak yoga yapar. Onun ötesinde bir anlam veriyor ise ne olur? Sonuçta yoganın kökeni Hindu dini, Hinduizm. İslam’dan hayli farklı bir inanç, ve hayli farklı bir bugün ve öte dünya döngüsü tanımlayan bir inanç. Bunların arasında çelişki var mıdır, yok mudur?

Aynı plazadaki aynı şirkette çalışan, biri daha seküler, diğeri daha muhafazakâr başörtülü iki beyaz yakalı arkadaşı düşünelim. Aslında ikisinin birden yogaya gitmeleri son derece makul bir şey. Seküler olan için bir çelişki görmüyoruz, bir çelişki var mı, yok mu diye sormuyoruz, daha doğal karşılıyoruz. Muhafazakâr olanda çelişki var mı, yok mu? Bunun cevabını hiç kimse veremez. Bunun cevabını ne bizim gibi dışarıdan bakanlar verebilir ne İslam alimleri verebilir ne de Hinduların guruları verebilir. Herkes kendi bireysel alanında onu nasıl yaşıyorsa, ona göre yansıtmaya çalışır. Buradan ne olur? Ancak işte biz sosyologlara, konuşmak tartışmak üzere zihin egzersizi, malzemesi çıkar.

Çelişki var mı, yok mu? Bireysel düzlemde bakmak lazım. Evinde akşam tek başına yoga yapıyorsun ve muhafazakâr bir insansın. O sırada zihninden geçenler, spiritüelliğin en bireysel alanı. Ama yoga yaparken fotoğrafını Instagram’a yüklediğin, “yoga yapıyorumdur, gülücük” koyduğun zaman, orada iş neye dönüşüyor?

Bir sosyalleşme aracına dönüşüyor. İşte orada çelişki var mıdır, yok mudur diye düşünebiliriz. Tabii biz olaya yalnızca muhafazakâr kesim üzerinden baktık. Seküler insanların da spiritüellikle kurdukları ilişkiyi, global anlamda yaşanan bu alandaki bir çelişki üzerinden konuşabiliriz. Spiritüellik, aslında bireysel huzurla, bireysel iyileşmeyle bağlantılı bir şey.

Günümüzde çizgilerini ayırmakta zorlandığımız iki olgudan birisi spiritüellik, diğeri kişisel gelişim sektörü. Kişisel gelişim sektörünün ile spiritüelliğin vaatleri nerede birleşiyor, bilmiyoruz. Sonuçta pek çok insanda gördüğüm, -bu da doğal bir şey, çok eleştiri olarak söylemiyorum- spiritüel olmak ve önce “ben”i bulma isteği, kendi içimdeki “ben”le barışayım. Sonra o “ben”i ne yapacaksın? Spiritüelliğin felsefesi de standart değil, değişebilir ama huzuru bulmanın yeterli olması lazım. Günümüzün realitesinde o beni bulmak, o güçlü beni ve huzurlu beni yaratmak niçin gerekiyor? Aslında dış dünyada başarı öyküsünü güçlendirmek ya da bir başarı öyküsü yaratmak için kullanıyoruz. Yani yalnızca kendi içinde barışmış, huzur bulmuş ve evrenin enerjisinden en pozitif olanları almanın mutluluğuna ermiş insan olmuyoruz. Kişisel gelişimle birleştiği nokta; “önce kendinle barış”, “kendine merhaba dedin mi?”, vesaire... İşler oradan başlar. Nereye gider bu yarı kişisel gelişim, yarı spiritüellik? Aslında sonuçta bizi iş hayatında başarıya götürür ya da sosyal hayatta mesela bir grubun liderliğine götürür. Kişisel gelişimin bir kolu da liderlik eğitimi ya da “nasıl lider olunur?” Ne yaparsak o kadar lideri, işin o kısmını da bilmiyorum ama... Spiritüelliğin vadettiği o huzur dünyasını, o içsel huzur dünyasını, dış dünyadaki rekabetin tahrik edici etkisinden korumak, yalıtılmak çok zor günümüzde. Bunu ancak bir tapınağa kapanarak yapabilirsiniz ki böyle deneylerde de bulunan insanlar var. Biliyorsunuz tapınak işleri de ticari. Orada “4 bin dolara 10 günde sana huzur veriyorum” diye vaat ediyor. Yemek de vermeyebiliyor.

İslam'ın tarikatlaşma biçimi vesilesiyle New Age'e iyi bir alan açabileceğini söylemişsiniz. Dini tarikatların ya da cemaatlerin hâlâ, belli ölçüde bir meşruiyeti kaldı mı? Adanmayla ilgili bir kesinti gözlemlediniz mi? New Age ve İslam ilişkisi üzerinden genel bir değerlendirme yapmaya kalksak, bugüne dair neler söylenebilir?

İslami cemaatler ya da tarikatlar, onlar da birbirlerinden farklı niteliklerde, çok farklı arayışlarda yerler var. Bizim bugün konuştuğumuz çerçeveye yakın yerler, belki daha sufi deneyimlerinin olduğu belli tarikatlar, cemaatler. Seküler insanlar için tarikatların dünyasını ancak günümüzün dijital ortamlarında gözlemleme imkanı bulmuş olanlar için, mesela zikir çekme sahneleri bazılarında çok yadırgatıcı geliyor. Oysa zikir bile cemaatin, topluluğun yapısına ilişkin bize fazla ipucu veren bir şey değil. Daha sufi, mistik zikir de var; neredeyse cihadi diyebileceğimiz zikirler de var. Ama genel olarak tabii mistisizmin olduğu yerdeki İslami örgüt başka, tarikat başka, cemaat başka diyoruz.

Özellikle tarikatlar için şunu söyleyebiliriz, ki mistisizmin olduğu her yerde aslında, bizim spiritüellik ya da daha geniş olarak New Age biçiminde tanımladığımız alanla belli örtüşmeler, çakışmalar, benzerlik

bulmamız mümkün. Bu değerlendirmeleri yirmi birinci yüzyılın postmodern spiritüelliğiyle, özellikle Batı dünyasından gözlemleyerek yapıyoruz. Dolayısıyla paralel hale getirmek çok kolay olmuyor. Elbette içlerinden New Age'e yakın diyebileceklerimiz çıkar. Bazı topluluklar o yönde evrilebilir. Ancak bazı şeyleri aşmaları şu açıdan zor, ki 1980'ler 1990'lar için örneğini verdim. Aynı anda hem İslam'a hem Atatürkçülüğe, hem medyumluğa hem Nostradamus'a, hem uzay sinyallerine vurgu yapan birtakım cemaatlerin İslamcı kesim tarafından Müslüman algılanması başka, daha İslami bir tarikatın orada geçireceği sınav başka. İslami kesim, "Sen İslam'dan bahsetme be kafır" der geçer. İslami tarikat olarak tanımlanan, bilinen bir topluluk daha sert ve doğrudan tepki gösterebilir. Bizim hem spiritüellik anlamında hem New Age anlamında, deyim münasebetsiz kaçırırsa özür dileyeyim baştan, ihraç malı herhalde Mevlevilik. Turistik olarak da, edebi olarak da, ticari olarak da, Batı'nın spiritüel arayış içinde olan insanlarına ve Avrupa'nın, Kuzey Amerika'nın, Asya'nın gelişmiş yerlerine en fazla seslenebilecek, onları bugüne kadar en fazla yakalamış olan yerli olgumuz -ya da evrensel olgu, yerli de saymayabilirsiniz- Mevlevilik'tir. Hristiyan kalarak ya da spiritüelliğin Batı'daki anahtar ifadelerinden biri olan "spiritual but not religious", yani "spiritüelim ama dindar değilim, bir dine bağlı değilim" diyerek Konya'da, bazen Galata'da o Sufilik deneyimine katılıyorlar, dönmeye çalışıyorlar. Bu onları İslam'ın içine sokuyor mu ya da Mevleviliği İslam'ın dışına çıkarıyor mu? Anadolu Müslümanları içinde Hz. Mevlâna diye bahsedenler de vardı. "Hz. Mevlânamız" diye dua okuyan insanla, İstanbul'un orta üst semtinden yılda bir defa Şeb-i Aruz için Konya'ya giden insan ve Londra'dan kalkıp Sufilik deneyimini görmeye gelip çok da sevmiş ve orada spiritüel anlam bulmuş insan... Bunların hepsi için Mevlevilik aynı şey mi? Ortada bir tane *Mesnevi* var, bir tane yaşanmış hayat var, üzerinden geçmiş yüzyıllar var. Onun için İslami cemaatler, tarikatlar, İslami bazı eğilimlerin, bazı mistik arayışların, New Age'le ne kadar uyumlu olacağı gruptan gruba, hatta neredeyse bireyden bireye değişir. Ama demin söylediğim şeyi burada tekrarlayayım: Geleneksel İslam içinde gördüğümüz çok daha muhafazakâr bazı cemaatlerin, tarikatların bugün daha rahat davranma özgürlükleri var. Ancak mistikliği, Sufiliği biraz daha New Age'e kaydıracak, biraz daha spiritüelliğe kaydıracak insanlar, eğer İslami vurguları sekülerlerin gözünde güçlü ise ve Mevlevilik gibi turistik ticari getirileri de fazla olmaz ise, kendi İslami kesimlerinden daha fazla tepki görme riskleri büyük.

Hocam Mevleviliğin ticari boyutu dediğinizde aklıma geldi, *Mesnevi Terapi* gibi kitaplar vardı, hatırlarsınız belki. Daha da ilginç *Mesneviden Cevaplar* diye bir kitap vardı, rastgele bir sayfa açıyordunuz ve sadece tek bir sloganla size cevap veriyordu. Önce içinizden soruyu soruyorsunuz, sonra kitabı açtığınız anda mesela "Kolaylıkla olacak" ya da "Sabret, sabretmeyi bil" gibi cümlelerle karşılaşıyorsunuz. Böyle bir aforizmaya sıkışma ve parçalı kullanım hali New Age'e dair ne söylüyor? Yani tek başına piyasalaşmanın yaygınlaştığı bir dönemi mi işaret ediyor ya da başka şekilde değerlendirmek mümkün mü?

Şimdi soruyu ikiye bölüp cevap vereyim. İlk verdiğiniz örnekten, hani "içimden bir şey geçiriyorum"...

Mesnevi'den alıntıların olduğu kitap, aslında *Mesnevi*'den alıntılar da değil. Rastgele yazılmış cümleler var.

Kitabı açınca “A olacaktı” demenin, “Bugün şu e-maili on kişiye iletirsen istediğin olacak” demekten farkı yok. Ancak meselenin şöyle bir yönü de var, New Age ya da spiritüellik biraz da modernitenin bazen fazla dayatıcı halde omurgasını oluşturan rasyonaliteye, akılcılığa, onun baskısına tepki. Modernitenin bu yönünden kaçış arayışı var ve kimsenin de bunu yargılama hakkı yok. Yani, sen her zaman çok akıllı olacaksın, çok rasyonel olacaksın! Saçma da gelebilir. Saçma soyut bir kavram, ama saçmanın somutlandığı yer de olabilir ve o somut saçmalığı da seçebilirsin. Rasyonaliteden kaçışın bir mantığı var ama... Mesela bu kitap nerede kullanılabilir? Üniversite kantinine kitap kazara düştü, orada dalga geçmek için arkadaşlarla eğlenmek için kullanılır, ama bunu hakikaten ciddiye alan insanlar olduğunu da görüyorum.

İşin ticari boyutuna gelince, burada da yine sıkça yaptığımız kitle kültürü tanımlarına dönüyoruz. Geleneksel olarak, popüler kültürle kitle kültürünü ayırdığımız zaman, popüler kültür kendiliğinden doğmuş ve ilk aşamasında ticarileşmemiş olabilir. Kitle kültürü ise zaten işin endüstrileşmiş, ticarileşmiş hali. Günümüzde herhangi bir şey sosyalleştiği anda, hangi araçta olursa olsun, kitle kültürünün parçası haline geliyor. Twitter'da kitle kültürünü çok eleştirdiğimiz bir flood yazdığımız zaman bile, o endüstrinin parçası olmuş oluyoruz. O zaman ne yapacağız? Buna itiraz etmiyoruz. Araçlar bu, bu araçları kullanacaksın. Twitter'dan yazacaksın. Facebook'tan yazacaksın. Yazdığın makaleyi İnternette paylaşacaksın. Kitabın piyasaya çıkacak, indirilecek. Bu yanlış demiyorum ama sonuçta her şey iyi kötü ticarileşiyor. Ancak, ticarileşmek başka, sektörleşmek başka bir şey. Hem o geniş New Age alanı, hem de özel olarak spiritüellik alanının sektörleşmekten kendini kurtarabilmiş bölgesi var mı bilmiyorum. Pek çok şey başlı başına sektöre dönüşüyor. Budizm hakikaten tam anlamıyla kavrayanlara iyi gelecek ve insanlık adına da iyi şeyler vaat eden bir öğreti olabilir. Aslında tam din de diyemeyiz, öğreti diyebiliriz. Bunu yargılama hakkımız da yok, sen niye inandın ya da inanmadın diye... Budizm başlı başına bir sektör değil mi? Budizmi bırakın, Buda bir sektör. Dünyada Buda sektörü, diye bir şey var. Aynı şey Mevlâna ve Mevlevilik için de geçerli. Çok içten bir sufi deneyimi yaşayabilirsiniz, hakiki bir Mevlevi olabilirsiniz. İslam tarihinin önemli bir Müslüman kişisi olarak Mevlana'yı çok sevip, *Mesnevi'*ye çok değer verebilirsiniz. Ona içtenlikle dua edebilirsiniz. Hiçbir dini inancınız olmadan da bir anlam bulup hayatınızı Mevleviliğe göre yönlendirebilirsiniz. Bunlar başka, ama Mevlevilik bir sektördür. New Age alanındaki hemen her şey sektördür. Spiritüellikte de vadedildiği gibi kendimizi hakikaten dünyadan yalıtarak içsel bir serüvene çıkabiliyorsak -oluyordur insanların hayatında, o anları ayrı tualım- onun dışında kabul etmek lazım ki bir sektör. Bir şeyin sektörleşmesi içindeki her parçanın kirli olduğu, kirlendiği anlamına gelmez. Zaten biz böyle yatılı okul teftişi gibi temizlik, kirlilik testi yapmıyoruz. Biz sosyolojik açıdan bakıyorsak, belirli profillerdeki günümüz insanının niçin spiritüelliğe bu kadar yöneldiğini ve bu yönelimin giderek daha kitleselleştiğini düşünmemiz, tartışmamız lazım.

Bu konuya gelince hep şöyle bir huzursuzluk oluyor: İnsanların temiz kalple, iyi niyetle, samimiyetle yöneldiği alanlara karşı yargılayıcı, tepeden bakıcı, hükmetmeye çalışıcı sözler mi söylüyorum acaba? Böyle olmaktan imtina ederim ama eleştirel olma hakkımız da her zaman var. O alandan pek çok kişinin ve grubun da beni

ağır eleştirdiği, tahrik edici tavırları da olmuyor değil. Ben hep iki tarafından gidiyorum. Olayın olması gerektiğini düşündüğün bölümü var kafanda. Sosyolog da demiyorum kendime, sosyoloji diploması sahibi biri olarak bu konularda konuşuyorum. Bireysel olarak baktığımda ise, “Yani insan buna da kanmaz ki be kardeşim” diyorum. Sürekli bu ikisinin arasında kaldığım için bazı şeyleri vurgulamam, tekrarlamam gerekiyor.

Bu tür metinlere baktığımızda, bireysel olarak bazen yargılama olmasa da, anlamama hali, bir çarpışma hali oluyor. Ama alay eden de var. Aklıma yakın zamanda sosyal medyada çok paylaşılan bir stand-up gösterisi geldi. Diyordu ki, “Skolastik düşüncenin merkezi bugün Kadıköy”. Tabii biraz “Buna da nasıl düşülür, olur mu böyle bir şey?” tonuyla, bir mizah malzemesi yapıyor, ama demin söylediğinizle bir sürekliliği belki bundan kurmak mümkün olabilir. Hani, “Böyle bir dönemde, Nişantaşı’nda nasıl böyle bir şey olabilir diye soruluyordu ama aslında tam da Nişantaşı’ydı onun yeri”, demiştiniz. Bugün de sınıfsal açıdan böyle mi? Yani modernin ardında bırakmaya çalışan biraz daha orta sınıf ya da belki üst sınıf için mi geçerli bu anlam arayışı? Bir ölçüde tekrara da düşecektir belki ama?

Aslında bu önemli bir soru. Dediğim gibi yalnızca ekonomik anlamda sınıf değil, kültürel sermaye yönüyle de daha muğlak ve geniş anlamlı bir sınıf üzerinden baktığımız zaman, konuştuğumuz bağlamda spiritüelliğe daha çok, evet orta sınıf, orta üst sınıf yoğunlaşıyor. Ama sınıf davranışlarını da otuz, kırk, elli yıl öncekiyle aynı biçimde değerlendiremiyoruz. Sınıflar, eskiden olduğu gibi, birbirinden kolay ayrılmıyor. Bir de daha önce sınıfı, gerçek hayat üzerinden konuşuyorduk. Şimdi sanal dünyada sanal kimlikler, dijital kimlikler, her an üzerimize yapıştırıp çıkartabileceğimiz kimlikler üzerinden konuşuyoruz. İşin dijital alemde dönen haline baktığımızda, ekonomik anlamda orta üst sınıf değil, üst sınıf da olabilirsiniz. Sınıf altı dediğimiz, mesleksiz formasyonunuz, gelirsiz kesimden de olabilirsiniz. Eskiden cikletlerin içinden bir tane kafa çıkardı, altı tane kıyafet olurdu. Kartları değiştirirsiniz, aynı kafa boksör olur, dansöz olur... Bahsettiğim, bunun dijital versiyonu, hemen her sınıftan olabiliriz. Gündelik hayattaki sınıf davranışları daha yakalanabilir. Örneğin orta alt sınıf biri, yoksul biri, kendini zenginmiş gibi göstermeye sunmaya başladığında, bunu ancak yoksullara yedirebilir. Üst sınıftan insanlar tarafından kısa sürede anlaşılır “bu aslında öyle tüketmeye alışkın değil” vs. diye.

Sanal alemde hem öyle sınıf ayırt etmek kolay değil hem de başka sınıfların davranışlarını taklit etmek kolay. Orta alt sınıf olup da orta sınıfın, üst sınıfın spiritüelliğine ortak olmuş insanlar bulunabilir. Sanal alemde bu eğilime kapılayım ya da kapılmış gibi görüneyim de, en azından dijital olarak sınıf atlamış olayım, diyen insanlar da olabilir. Sınıf davranışlarını dijital dünyada ayırt etmek zor, ancak spiritüellik özü, ruhu itibarı ile tamamen değilse de büyük ölçüde hâlâ orta sınıfa, orta üst sınıfa, hatta daha da açıkçası cinsiyet ağırlıklı da kısmı var, kadınlara hitap ediyor.

Kendi yaptığımız işler de daha çok kadınların ilgisini çekiyor. Mesela popüler bilim konferansları, felsefe konferansları, edebiyat atölyeleri... Bunlara da kadınlar daha fazla katılıyor. Bir gözlemimi paylaşayım; Türkiye'de orta sınıf kadınlar olmasa birçok yayınevi batır. Özellikle edebi kitapları en çok kadınlar okuyor. Spiritüellik dediğimiz zaman, ilk birkaç cümle içinde, illa ki ağzımızdan arayış kelimesi çıkıyor hani, spiritüellikle sınırlı olmamak üzere, toplum içinde kadınların erkeklerden daha yüksek oranda, aşma arayışında olduğunu gözlemliyorum.

Zannederseniz bizim podcast dinleyicileri de çoğunlukla kadın. Kitaplarımızın okurları da kadın, videolarımızı seyredenler de... Bunun da yorumunu, bu alanda çalışan insanlara bırakayım, ama kadınlara da teşekkür borcumuz var.

Son olarak, bugün akademik alanda bu konular ne şekilde çalışılabilir? *İnternet Dolunay Cemaat* gibi bir gündem üzerinden tekrar bir araştırma sorusu sorsak ya da kapsamlı bir düşünme projesine girişsek, bugünün materyalleri ne olabilir? O metinde New Age'in çeşitli tarikatlarından, Fethullah Gülen'den bahsediyorsunuz, bugün yogadan bahsettik. Bugünün malzemesi başka ne olabilir?

İlla New Age'le sınırlamıyorsak, Meriç Keskin tarikatına bakarım, Doktor Tayyar Öz tarikatına bakarım, Doktorumuz Emre Bey... Bu tüketim tarikatları var ya, bu fenomenler... Olayın mafyatik tarafı son günlerde çok gündemde, konuşuluyor. Fakat ben şu ilişkiyi çözmeye çalışıyorum: Mesela, bir fenomen var, yıllarca bir kozmetik firmasında çalışmış, bir makyaj silme sütü tavsiye etti. Aynı kişi sucuk tavsiye ediyor, karadut özü tavsiye ediyor, bluetooth kulaklık tavsiye ediyor, tatil yeri tavsiye ediyor... İnsanlar da "filanca tavsiye etti" diye buna inanıyor. Ondan sonra yorumlara "şunun tavsiyesiyle geldim, bebişim yemedi", "bunun tavsiyesiyle geldim, kocama aldım, yok çeyizime aldım, kullanmadım", bu tüketim dünyası... Demin pozitif anlamda kadın yoğunluğundan söz ettik. Bu kez pozitif mi negatif mi bilmiyorum, ama kendini e-ticaret dünyasına ve fenomenler üzerinden dönen tüketim dünyasına kaptırmış insanlar içinde de bir kadın ağırlığı var. Burada, yeni hayatın zihinsel kodlarını ve gündelik hayat ideolojisini çözmeye yarayacak çok fazla malzeme var.

Ben kitap yorumları da, film yorumları da okuyorum. Amazon International'dan başka ülkelerin yorumlarından yola çıkarak bir şeyler yapmayı düşünmüştüm yapmadım, belki bana da teşvik olur. 2.99, 1.99'a romans kitapları almak için, nasıl seçeceğimi bilmiyorum, yorumları okumaya başladım. Kitap almadım, sabaha kadar yorum okudum. Diyelim 2021, o yılın Amerikalı romans kitap okurlarının -ki yüzde 99'u kadın- o kitaplara nasıl baktığı görülüyor. Hakikaten oralarda hem sosyal bilimler açısından insana epey anahtar malzeme verecek, hem de insani anlamda hafif endişelere sevk edecek şeyler çıkabiliyor. Ve tabii bütün bunlara bakıp bakıp en sonunda şu noktaya gelebiliyorsunuz: "Ben de karadut özü pazarlayayım, ben de çam kozalağı pazarlayayım". Mesela zannederseniz beş yıl öncesinde kadar Türkiye'de herhangi bir çam

kozalağı ürünü tüketen on bin kişi filan vardı ve şimdi her yer çam kozalağı reçeli, çam kozalağı macunu, çam kozalağı özü.

Bir zamanlar hiç bilinmeyen, bulunmayan propolis... Propolisi, bilmiyorum on yıl önce mi duymuştum ilk defa ne, ama her sene kış başlarken "biraz propolis almak lazım" diyoruz, yani gülerken biz de onun parçası haline geliyoruz. Aldığımız şeyin de propolis olduğu belli değil. Online alışveriş sitesindeki propolis yorumları üzerinden başkaları ile kavgaya girmek de çok başka bir dünya: Orada propolis bilen insan, bilmeyen insanı aşağılıyor. "Arı ekmeğiyle arı sütünü ayırt edemeyenler propolis yorumu yapmasın" filan yazıyor. Güzel, ben eğleniyorum.

O halde yorumların en azından iyi bir akademik çalışmaya da dönüşebileceğine dair bir öneriniz var denebilir mi?

Dijital tüketim dünyası aslında daha çok metrik analizler üzerinden konuşuluyor, yani istatistikler... Şu kadar bin ürün satılmış, şu kadar insan almış, memnuniyet anketinde şunlar denmiş, vb. Oradan profil çıkarmaya çalışılıyor. O yorum, bakış, kapılış, bütün o dalgaya kapılmışken kendini dışardaymış gibi görüş... O başka bir şey. YouTube shorts, yemek video yorumları dünyası ülkemizde... Beş cümleyle her gün elli milyon yorum nasıl çıkabilir? Ayrıca kendini her yerden farklı gören, -ekşisözlük filan da öyle- ilk yorum neyse aslında yönü o belirliyor gibi. Orada da "Vay dayının köftesi güzelmiş eline sağlık, esnaf dediğin böyle olacak" yazdın mı, böyle devam ettiriliyor.

Orası çalışmak, genel zihniyet örüntülerini anlamak için verimli bir alan, ama elbette çıkış noktası olarak. Orada insanların kimlik oluşturma çabaları da var, sosyalleşme arayışları da var. Bir diğer taraftan kendilerini bireysel olarak nasıl farklılaştırmaya çalıştıklarını da görebiliyorsunuz.

Bize zaman ayırdığınız için teşekkürler.

Anılan Kaynaklar

Kozanoğlu, C. (1995). *Pop Çağı Ateşi*. 1.baskı. İstanbul: İletişim.

Kozanoğlu, C. (1997). *İnternet Dolunay Cemaat*. 1.baskı. İstanbul: İletişim.

2023, 10(2): 281-300

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.281-300>

Makaleler (Tema)

SPİRİTÜEL SİYASET: ALTERNATİF BİR DUYGUSAL KAMUSAL ALAN OLUŞTURMA GİRİŞİMİ

Kurtuluş Cengiz¹, Hande Gür²

Öz

Bu çalışma genellikle apolitik olarak adlandırılan, bireysel değişimi, gelişimi ve tekâmülü hedefleyen spiritüel hareketler ile siyaset arasında duygular sosyolojisinin kavramsal imkânlarını kullanarak bir ilişki kurmaya çalışıyor. Spiritüel hareketlerin spiritüel nitelikleri yanında büyük oranda duygulara hitap ettiğini; bir tür duygu siyaseti yürüttüklerini ve alternatif bir duygusal kamusal alan inşa etmeye çalıştıklarını iddia ediyor ve bu iddiasını 2018 ve 2020 yılları arasında yaptığımız bir alan araştırmasının verilerinden yararlanarak temellendirmeye çalışıyor. Bunun için öncelikle duygu siyaseti ile neyi kastettiğimizi, ardından da spiritüel hareketleri neden bu kapsamda değerlendirdiğimizi anlatmaya çalışacağız. Böylece hem duygular sosyolojisi hem de spiritüel hareketler literatürüne katkı sunmayı amaçlıyoruz. Bu kapsamda öncelikle duygu, duygulanım, kamusal duygular ve duygu siyaseti gibi kavramları, bu kavramların içinden çıktığı

¹ Kurtuluş Cengiz, Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü, kurtuluscengiz@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-2706-8254

² Hande Gür, Department of Anthropology, University of Alberta, Edmonton, AB, Canada, handegur.92@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6940-3444

Destekleyen Kurum: TÜBİTAK, 117K270 nolu "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar" adlı TÜBİTAK 1001 Projesi. TÜBİTAK'a projeyi desteklediği için çok teşekkür ederiz.

Makale Geliş Tarihi: 20.09.2023 | Makale Kabul Tarihi: 16.12.2023

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2023. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

duygular sosyolojisi alanı çerçevesinde ele alıp spiritüellik, duygular ve siyaset arasındaki ilişkileri tartışacak; ardından da bu tartışmaları birbiriyle bağlayıp alan bulgularıyla birleştirmeye çalışacağız. Makale, ulaştığımız sonuçların genel bir değerlendirmesi ile son bulacak.

Anahtar Kelimeler: spiritüellik, spiritüel hareketler, duygular, duygu siyaseti, duygusal kamusal alan

SPIRITUAL POLITICS: ATTEMPT FOR CONSTRUCTING AN ALTERNATIVE PUBLIC SPHERE

Abstract

By using the conceptual possibilities of the sociology of affect, this study tries to establish a relationship between politics and spiritual movements, which are generally called apolitical, aiming at individual change and self-development. Benefited from the data set from the field research we conducted between 2018 and 2020; the article claims that spiritual movements appeal largely to emotions as well as their spiritual qualities, and they are carrying out a kind of an affective politics and trying to build an alternative affective public sphere. For this purpose, we will first try to explain what we mean by politics of affect and then why we evaluate spiritual movements in this context. Thus, we aim to contribute to both the sociology of affect and spiritual movements literature. In this context, we will first discuss concepts such as affect, emotion, public feelings, and affective politics within the framework of sociology of affect. Then we will discuss the relationships between spirituality, emotions and politics and try to relate them to the findings from the field. The article will end with a general evaluation of our results.

Keywords: spirituality, spiritual movements, politics of affect, affective public sphere

Giriş

2008 ve 2011 yılları arasında “Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Din³” adlı Türkiye çapında kapsamlı bir araştırma yaptık. Yapısalcı bir yaklaşımla tasarladığımız bu araştırmada hem inançlar hem de pratikler açısından daha ziyade geleneksel dindarlık biçimlerine odaklanmıştık. Bu bağlamda din meselesini beş temel gerilim ekseninde (kutsal-dünyevi, kamusal-özel, geleneksel-modern, kitabi din-yaşanan din, dini bilgi-bilimsel bilgi)

³ Araştırmanın sonuçları kitap olarak yayımlandı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akşit vd. 2012.

ve toplumsal cinsiyet, ekonomi, siyaset-hukuk, inanç ve ibadet boyutlarını kapsayan beşe beşlik bir matris çerçevesinde analiz etmeye çalışmıştık. Ancak bu araştırmayı yürütürken, yani insanlardaki geleneksel dini inanç ve pratiklerin biçimlerini anlamaya çalışırken; birçok şehirde dine kayıtsızlıkla, deistlikle, agnostiklikle ve dinsizlikle de karşılaştık. Buna ek olarak literatürde yeni dini hareketler ve/veya yeni çağ hareketleri olarak da adlandırılan bir çok farklı dini oluşumlara ya da kendilerine has, bireysel dini tutum, inanç ve davranışlara sahip insanlara da rastladık. Ancak mevcut araştırmanın kapsamını aşan bu durumların başlı başına ayrı bir araştırma konusu olabilecek kadar zengin olduğunu düşündüğümüz ve henüz bu konuda bir hazırlığımız olmadığı için bu çalışmayı bir sonraki projeye erteledik. Aradan geçen on yıllık süre zarfında yoga, reiki, tantra, şifacılık, şamanlık, bioenerji, alternatif tıp, astroloji, numeroloji, meditasyon, ruhsal varlıklarla ilişki, kabala vb. birçok farklı bireysel spiritüel inançlarda ve pratiklerde bir patlama yaşandı. Bu nedenle 1 Ekim 2018 - 1 Mart 2020 tarihleri arasında “Türkiye’de Spiritüel Arayışlar⁴” adını verdiğimiz ve amacını aşağıda açıkladığımız yeni bir araştırma yaptık:

Peki, neden insanlar bu tür inanç ve pratiklere ilgi duyuyorlar? İşte bu araştırma özel olarak bu meseleye odaklanıyor; geleneksel dini pratiklerden (camiye gitmek, oruç tutmak, namaz kılmak, bir dini cemaate ya da tarikata mensup olmak vb.) ziyade kişisel/öznel deneyimi öne çıkaran bu tür arayışlara dönük ilgiyi, büyük çoğunluğu Müslüman bir ülkedeki yerel dini tecrübe bağlamında anlamayı amaçlıyor (Cengiz, Küçükural, Gür 2021, s.12).

Bu proje kapsamında önce farklı spiritüel ortamları ziyaret ettik ve buralarda proje öncesinde, sırasında ve sonrasında da süren katılımcı gözlemler yaptık. Bunlar arasında, çeşitli dergâhlar, cemaatler, zikirler, meşkler, yoga ve meditasyon kampları, çemberler yer aldı. İkinci aşamada İstanbul, Ankara, İzmir, Muğla, Çanakkale ve Konya’da kartopu tekniği kullanarak derinlemesine görüşmeler yaptık. En az üç yıldır spiritüel inanç ve pratiklerle ilgileniyor olmak koşulu ile kadın ve erkek sayıları eşit ve her ilden 12 görüşme olmak üzere toplamda 72 görüşme yapmayı plânlamıştık; ama çeşitli nedenlerle fazladan görüşmeler yaptık ve sayı 84’e ulaştı.

Bu mülakatlarda katılımcılara kendi hayat hikâyelerinden ve spiritüel meselelere nasıl ilgi duyduklarından (katılım motivasyonu) başlayarak bir dizi soru sorduk. Bu sorular dini ve tasavvufu da kapsayacak biçimde genel olarak katılımcıların inanç ve pratiklerini, toplumsal cinsiyetle ilgili meseleleri, şifacılık, alternatif tıp ve sağlık söylemlerini, spiritüelliğin doğa, ekoloji, siyaset ve ekonomi ile ilişkisini içeriyordu. Ortalaması iki saat olmakla birlikte bazı mülakatlar çok daha uzun sürdü. Bazı kişilerle birden çok kez buluştuk. Bu şekilde dokuz saati geçen görüşmelerimiz de oldu (Cengiz ve Gür, 2021 s. 69).

⁴ 117K270 no’lu “Türkiye’de Spiritüel Arayışlar” adlı araştırma projesine verdiği destek için TÜBİTAK’a çok teşekkür ederiz. Bu araştırmanın sonuçları da yine kitap olarak yayımlandı. Bkz. Cengiz, Küçükural, Gür 2021.

Araştırmanın son aşamasında ise *Survey Monkey* yazılımı üzerinden 528 kişiye ulaşan çevrimiçi bir anket yaptık. Bütün bu çalışmalar neticesinde meseleyi; yani insanları spiritüel hareketlere katılmaya yönelten etkenleri makro ve mikro faktörler başlıkları altında iki bölümde analiz ettik. Makro faktörlerle modernleşme, sekülerleşme, neo-liberalleşme ve postmodernleşme gibi dünya-tarihsel süreçlerin etkilerini; mikro faktörlerle de katılımcıların bu hareketlere katılmalarını teşvik eden sosyo-ekonomik profillerini, sınıfsal, kültürel ve ideolojik aidiyetlerini, travmatik ve “mucizevi” deneyimlerini, “orta sınıf yalnızlıklarını”, “kamusallığın kaybı” bağlamında değerlendirmeye çalıştık. Elbette bu kısa makalenin sınırları içerisinde bütün bu bulguları burada ayrıntılı olarak tartışmaya imkân yok. Ancak sonuç olarak, kitabın ilgili bölümünde spiritüel hareketlerin spiritüel nitelikleri yanında büyük oranda duygulara hitap ettiğini ve bir tür duygu siyaseti yürüttüklerini iddia ettik ve meseleyi kabaca şöyle özetledik: “Tarihte Protestanlığın yeni kapitalist girişimcilerin dini ihtiyaçlarına karşılık gelmesi gibi spiritüellik de temelde inanca meyilli seküler orta sınıfların duygusal ihtiyaçlarına hitap ediyor, onları cezbediyor ve bundan sonra daha da yaygınlaşacak gibi görünüyor” (Cengiz, Küçükural, Gür, 2021.s. 172).

Bu makalede ise kitapta kısaca tespit edip bıraktığımız bu hususu biraz daha açıp derinleştirerek hem duygu siyaseti ile neyi kast ettiğimizi hem de spiritüel hareketleri neden bu kapsamda değerlendirdiğimizi anlatmaya çalışacağız. Böylece hem duygular sosyolojisi hem de spiritüel hareketler literatürüne katkı sunmayı amaçlıyoruz. Bu kapsamda öncelikle sosyal bilimler alanında duyguların neden önemli olduğunu; ardından duygu, duygulanım, kamusal duygular ve duygu siyaseti gibi kavramları, bu kavramların içinden çıktığı duygular sosyolojisi alanı çerçevesinde ele alıp spiritüellik, duygular ve siyaset arasındaki ilişkileri tartışacak; üçüncü aşamada ise bu tartışmaları birbiriyle bağlayıp alan bulgularıyla birleştirmeye çalışacağız. Makale ulaştığımız sonuçların genel bir değerlendirmesi ile son bulacak.

Duyguların Önemi

Son yıllarda siyaset ve sosyoloji literatüründe duyguların etkisi giderek daha çok tartışılmaya ve önem kazanmaya başladı. Elbette bunun bir dizi nedeni var. Birincisi, tarihsel olarak duyguların aklın, bilimin ve siyasetin rasyonel kamusu dışında görülmüş ve değerlendirilmiş olmasıdır. Aristoteles’ten beri duygular *polis*’e değil *oikos*’a dâhil bir şey olarak görülmüştür. Modern dönemde ise duyguların siyasetle ilişkisine dair bu durum büyük oranda devam etmekle birlikte duygular genellikle psikoloji ve psikiyatri alanlarına dâhil süreçler olarak kavranmıştır. Bununla birlikte ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında meselenin toplumsal boyutlarının altını çizen halk/kitle psikolojisine dair bazı önemli eserler⁵ de kaleme alınmıştır. Hatta sosyolojinin kurucu figürlerinin kuramsal perspektiflerini duyguya yaslamaları da özellikle din konusundaki analizlerinde belli ölçülerde duyguların öneminden bahsettiklerini biliyoruz. Durkheim’ın,

⁵ Gustave Le Bon’un *Kitleler Psikolojisi* (1895); Wilhelm Wundt’un *Halkların Psikolojisi* (1921) ve Freud’un *Kitle Psikolojisi* (1921) kitapları bunlara örnektir. Hatta Elias Canetti’nin 1960’ta yayınlanırsa da üzerinde otuz yıl çalıştığı ünlü kitabı *Kitle ve İktidar* da bu dönemin bir ürünü sayılabilir.

toplumsal ve dini grupların oluşumunda duyguların kurucu öneminden bahsetmesi, Weber'in Protestan Ahlakı analizinin neredeyse bütünüyle dinsel duyguları ve motivasyonları temel alması, Marx'ın dini "ruhsuz dünyanın ruhu, kalpsiz dünyanın kalbi, ezilenlerin iç çekişi" olarak nitelendirmesi büyük oranda duyguları merkeze alan analizlerdir. Yine de akli ve rasyonel tercihi temel alan hakim pozitivist "bilimsel bakış" duyguları, genellikle irrasyonel ve istikrarsız bulunduğu için araştırma nesnesi yapmaya pek değer görmemiştir. Ancak son 40 yılda bu durum değişmeye başlamış; felsefi köklerini ve ilhamını Spinoza'dan, Deleuze ve Guattari'den, eleştirel feminist psikanalizden, post yapısalcı söylem kuramından, feminist ve queer kuramlardan, travma ve hafıza çalışmalarından alan yeni bir yaklaşım⁶ Russell Hochschild (2003), Brian Massumi (2019), Maurizio Lazzarato (1996), Bruno Latour (2014), Michael Hardt ve Antonio Negri (2001), Nancy Chodorow (2007), Eva Illiouz (2011; 2013), Sara Ahmed (2004; 2012; 2015), Eve Kosofsky Sedgwick (2003), Svetlana Boym (2009), Luran Berlant (2000), Ann Cvetkovich (2003; 2007) gibi çağdaş düşünürlerin de katkılarıyla sosyoloji⁷ içinde oldukça önem kazanmıştır. Nitekim çağdaş sosyal bilimlerin tarihinde bu durum dilsel (*linguistic turn*) ve kültürel dönüm (*cultural turn*) noktalarından sonra gelen bir üçüncü (duygusal) kırılma (*affective turn*) olarak nitelendirilmektedir (Clough, 2007).

Meseleye bu perspektiften baktığımızda siyaseti, siyasal alanı ve siyasi hareketleri büyük harfle yazılan Siyaset'in ve onun geleneksel ya da anaakım kurumsallığının (devlet, parlamento, seçimler, siyasi partiler, çıkar grupları, sivil toplum kuruluşları vs.) dışında bir yerlerde de görmek mümkün olabilir. Bu bize çağımızın siyasi krizleri ve bu krize yönelik çözüm girişimleri konusunda da bazı fikirler verebilir. Bu bağlamda özellikle 2000'li yıllardan sonra, mikro politikaya⁸, müştereklere⁹ ve minör siyasete¹⁰ yönelik artan ilginin ve bu konuda yapılan bazı çalışmaların, ufuk açıcı katkılarda bulunabileceğini düşünüyoruz. Zira biz zaten spiritüel hareketlerin, içinden geçtiğimiz bu neoliberal post-gerçek çağının krizlerini aşmaya dönük girişimler olduğunu ve bu tür arayışların bu krize yanıt oluşturmak üzere ortaya çıkan diğer benzer hareketlerle (insan ve hayvan hakları, veganlık, vejeteryanlık, ekoloji, toplumsal cinsiyet odaklı hareketler vb.) aynı dalga boyunda yer aldığını düşünüyoruz. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce sonraki bölümde bazı temel kavramları açıklığa kavuşturmak gerekiyor.

⁶ Bu konudaki gelişmeleri özetleyen bir çalışma için bkz. Turner (2009). Duyguların tarihine kapsamlı bir bakış için ise bkz. Afacan (2022).

⁷ Türkiye'de duygular sosyolojisi alanı henüz yeni gelişiyor olsa da oldukça dikkate değer bazı öncü çalışmalardan bahsetmek gerek. Bunların ilki şüphesiz Ulus Baker'in (2010) çalışmasıdır: *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, Birikim. Bir diğer önemli çalışma Demet Dinler'in (2014) "*Sınıf, Erkeklik ve Duygular Üzerine Denemeler*"inden oluşan ve Metis tarafından yayımlanan *İşçinin Varlık Problemi* adlı eseridir. Nagehan Tokdoğan'ın yakın zaman önce (2018) İletişim Yayınları tarafından yayımlanan ve 2019 Yunus Nadi Ödülü'nü kazanan *Yeni Osmanlılık: Hınç, Nostalji ve Narsisizm*, adlı çalışması ise daha şimdiden alanda bir klâsik niteliği kazanmıştır. Mustafa Kemal Coşkun'un Dipnot Yayınevi'nden Eylül ayında çıkan (2023) *Sınıfın Duyguları: İşçiler, Duygular ve Sınıf Mücadelesi* adlı çalışmasının da problemi başka bir yerden kurarak hem işçi sınıfı çalışmalarına hem de duygular sosyolojisi alanına ciddi bir katkıda bulunacağını düşünüyoruz.

⁸ Bkz. Massumi (2019).

⁹ Bkz. Walljasper (2015), Erensü (2013) ve Aykaç (2018).

¹⁰ Bu konuda Türkiye'yi odağına olan oldukça yetkin bir çalışma için bkz. Kara (2019).

Duyguların Sosyolojisi ve Siyaseti

Duygu terimi hem gündelik dilde hem de özellikle psikolojide genellikle bireysel ve öznel hislerin ifade edilmesini anlatmak için kullanılmaktadır (Karakaş, 2017). Psikoloji ve nörobiyoloji arasında evrensel birincil duyguların olup olmadığına ilişkin tartışma devam ededursun, birçok araştırma insani deneyimin öfke, korku, üzüntü ve mutluluk olarak en azından dört ilksel duygu içerdiğinden bahsetmekte; bunlara şaşırma, tiksinti ve beklenti gibi duygular da eklenmektedir. Bu temel duyguların düşük orta ve yüksek yoğunluklu farklı varyantlarından (utanma, suçluluk, kıskançlık, merak, imrenme, saygı, intikam, züppelik, nostalji, özlem vb.) da bahsedilmektedir (Turner, 2009: 342). Ancak biz burada duyguyu, yukarıda ifade edilen durumları da içeren daha geniş bir çerçevede Spinoza'nın kullandığı anlamda; "etkileme ve etkilenme" gücü olarak yani bütünüyle ilişkisel bir süreç olarak ele alıyoruz. Zira Spinoza, *Ethica*'da duygu meselesini yaygın gündelik kullanımın ötesinde oldukça farklı bir biçimde tanımlıyor.

Duygulanış deyince Bedenin etkileme (tesir etme) gücünün artmasına veya eksilmesine, tamamlanması ya da indirilmesine sebep olan Bu Beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum. Bu duygulanışlardan birinin uygun sebebi olabildiğimiz zaman duygulanış deyince bir etki (action); başka durumlarda bir edilgi (passion) anlıyorum... İnsan bedeni etki gücünü arttıran ya da eksilten birçok tarzlarda duygulanmış olabilir: aynı güç üzerine hiçbir noktadan tesir etmeyecek tarzlarda duygulanmış olabilir (Spinoza, 2009, s.131).

Spinoza "duygu (*Affectus*) ve duygulanış/duygulanım (*Affectio*) (*emotion*) terimleri¹¹ arasında bir ayrım yapıyor ve duygulanışı, süregiden deneyim içindeki duygunun çok kısmi bir ifadesi olarak değerlendiriyor (Massumi, 2019, s.20). Burada önemli olan üç şey var. Birincisi Spinoza'nın beden ve ruh ya da duygu ve düşünce gibi keskin bir ayrıma itibar etmemesi, duyguyu bu ikisini de içeren eş zamanlı bir süreç olarak görmesi¹². İkincisi duyguyu daha çok zihinsel ve bedensel kapasitedeki geçiş ve sıçrayışlarla, duygulanımı

¹¹ Çeviri farklılıkları olmakla birlikte bu konuda Deleuze'ü (ve onu çeviren Ulus Baker'i) izlemek makul görünüyor: "Demek ki, *affect* (duygu) sözcüğünü kullandığımda, Spinoza'nın *affectus*'undan bahsediyorum. *Affectio* (duygulanış) sözcüğüyle ise, *affectio*'yu kastediyorum" (Deleuze, 2000, s.10)... "Bir şey vardır ve orada kullanacağımız terminoloji çok önemlidir, o noktada Spinoza çok büyük bir kesinlikle *affectio* ile *affectus* arasında bir ayrım yapar. Bu iş biraz karışıktır çünkü *affectio*'yu yanlış tercüme eden çok az kişi olmasına karşın *affectus*'u "his" diye tercüme eden bir sürü kişi var. Fransızcada duygulanma ile his arasındaki farkı ayırt etmek gerekir. Öte taraftan yazıktır, belki daha barbarca bir kelime kullanmak gerekebilir; ama bana öyle geliyor ki *affectus*'u *affect* (duygulanış) diye tercüme etmek daha iyi olur çünkü sözcük Fransızcada zaten vardır - en azından kökleri ortak. Demek ki Spinoza terminolojik olarak *affectio* ile *affectus*'u, duygulanış ile duyguyu birbirinden ayırt eder (Deleuze, 2000, s. 55).

¹² Ve bu noktada, üçüncü kitabın sonundaki "*Affectus*'un Genel Tanımı" başlıklı son derecede önemli bir metinde Spinoza şunu söylüyor bize: Sakın bunun benim kavradığım anlamıyla *affectus*'u fikirlerle karşılaştırmaya bağlı olduğunu düşünmeyin. Şunu demek istiyor: Bırakın fikir duygudan önce gelsin isterse; fikir ile duygu doğalarında farklı iki şeydir; duygu fikirlerin zihin tarafından birbirleriyle karşılaştırılmasına indirgenemez; duygu bir yetkinlik derecesinden bir başkasına geçiş ya da sıçrayış yaşantısı tarafından oluşturulur; elbette bu geçiş fikirlerce belirlendiği ölçüde -ancak duygunun kendisi asla bir fikir değildir- duyguyu oluşturur (Deleuze, 2000, s.16).

ise bu geçişlerin anlık kayıtları olarak değerlendirmesi¹³. Üçüncüsü ise onun düşüncesinde duygunun salt psikolojik bir dinamik değil etkileme -etkilenme sürecinin bir ürünü, ilişkisel, toplumsal, kamusal bir süreç ve aynı zamanda sonuç olması.

Duygunun benim için böylesine önemli bir kavram olmasının nedenlerinden birisi, ütopyacı büyük resimden ziyade sonraki deneysel adıma odaklanmanın hiç de daha azla yetinmek anlamına gelmediğini göstermesi. Fakat daha çoğunu elde etmek anlamına da gelmez. Bu daha ziyade nerede isen tam orada -daha yeğın olarak var olmayı içeriyor. Duygudan kalkıp yeğınlığe (intensity) varmak için, duyguyu sırf kişisel bir his olarak anlamaktan vazgeçmek gerekir. "Duygu (affect)" derken gündelik anlamdaki "duygulanışı (emotion)" kastetmiyorum. Duyguyu daha ziyade Spinoza'daki anlamıyla kullanıyorum. Spinoza bedeni etkileme ve etkilenme kapasitesi açısından ele alır. Bunlar iki farklı kapasite değildir, birbirlerine daima eşlik ederler. Bir şeyi etkilediğiniz anda, karşılığında siz de kendinizi etkilenmeye açarsınız, üstelik bu anın hemen öncesine göre farklı bir şekilde etkilenirsiniz. Ne kadar hafifçe olursa olsun bir geçiş yapmışsınızdır. Bir eşiği geçmişsinizdir. İşte duygu, kapasitede meydana gelen değişiklik açısından, bir eşiğin geçilmesidir. Spinoza'nın bunu bedenden bahsetmek için kullandığını asla unutmamak lazım. Bir beden ne yapabiliyorsa odur der Spinoza (Massumi 2019, s.19-20).

Yani bu durum "duyguda asla yalnız değilizdir" anlamına geliyor. Çünkü Spinoza duyguları bizim dışarıya, öteki insanlara ve öteki durumlara bağlanma biçimlerimiz olarak görüyor. Bizim dışımızdaki süreçlere nasıl bir yerden ve yönden ve nasıl bir motivasyonla dahil olduğumuzu gösterdiğini düşünüyor. Duygunun yeğınleşmesi, başka insanlarla birlikte bir şeyler yapmaktan, onlara temas etmekten, onlardan bir şey öğrenmekten, onlarla birlikte ortak bir deneyim paylaşmaktan kaynaklanan "güçlü bir aitlik hissini" beraberinde getiriyor (Massumi, 2019, s.19-22). Bu bağlamda Spinoza örneğın, insan bedeni ve ruhunun eylem kapasitesini arttıran duyguya "sevinç", azaltana ise "keder" diyor. Peki bu durumda duyguların karşılaşmalarla, temaslarla, birleşmelerle, ayrılımlarla ortaya çıkması, ilişkisel olması siyaseten ne anlama geliyor. Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası* adlı eserinde kitabının ana izleği de olan bu bağlantıyı şu şekilde kuruyor:

¹³ Bir duygu nedir? Spinoza bize der ki bu duygulanışın kapladığı bir şeydir. Duygulanış bir duyguyu kaplar. Hatırlıyorsanız duygulanış mutlak olarak kesin bir tanım vermek gerekirse bir şeyin imgesinin bende bıraktığı anlık etki demektir. Mesela algılar duygulanışlardır. Eylemimize bağlanan şeylerin imgesi bir duygulanıştır. Duygulanış kuşatır, içerir, bütün bunlar Spinoza'nın sürekli olarak kullandığı kelimelerdir. Kuşatma: Bunları gerçekten maddi metaforlar gibi ele almak gerekir, yani duygulanışın bağrında bir duygunun bulunduğu anlamındadır. Duygu ile duygulanış arasında bir doğa farkı vardır. Duygu duygulanışın bağlı olduğu bir şey değildir, duygulanış tarafından sarıp sarmalanmıştır ama başka bir şeydir. Aralarında doğa farkı vardır. Duygulanışın yani şeyin imgesi ve bu imgenin bende bıraktığı etki neyi sarıp sarmalamaktadır? Bir geçişi, bir dönüşümü sarıp sarmalamaktadır (Deleuze, 2000, s.55-56).

Duygular, ötekilere yakınlaşma ya da onlardan uzaklaşma yönelimlerinin yanısıra, zaman içinde eylemlerin tekrarıyla şekillenen bedenlerin yüzeylerinin kendilerini değiştirir. Hatta duyguları incelemek bize tüm eylemlerin aslında tepkiler olduğunu gösterebilir, çünkü yaptıklarımız ötekilerle olan temaslarımızla şekillenir... Bu nedenle "duygular nedir?" diye sormak yerine 'duygular ne yapar' diye soracağım. Bu soruyu sorarken, tekil bir duygu teorisi ya da duyguların ne yaptığının izahını sunmayacağım. Bunun yerine duyguların nasıl hareket ettiklerinin yanı sıra nasıl "yapıştıklarını" inceleyerek bedenler arası dolaşımların izini süreceğim (2015, s.13).

Eğer duygular Ahmed'in (2004) dediği gibi izlenimlerin etkileşim alanında (*contact zone of impressions*) dolaşarak¹⁴ (s.30), bedenlerin yüzeylerinde ve nesnelere, sembollerde birikerek, saçılarak ve yapışarak üretiliyor ve bedenden bedene geçiyorsa, bu durumda hem kolektif olarak kuruluyor hem de kolektiviteyi kuruyor demektir. Yani hem toplumsal kurallara, normlara, yapılara bağlılığı sağlıyor hem de onlara karşı çıkan/muhalefet eden hareketlerin temel dinamiklerini de oluşturuyor anlamına gelir: "Yani bir bakıma 'yolumuzu his yardımıyla buluruz'" (Ahmed, 2004, s.23). Cvetkovic de toplumsal cinsiyet, cinsellik, feminizm ve queer çalışmaları, bu konuda yapılan farklı projeleri, deneyimleri ve alt kültür gruplarının etkinliklerini tartıştığı ünlü makalesinde benzer bir kuramsal çerçeveden hareketle ve bu hareketlerden ilham alarak kamusal duyguların nasıl inşa edildiğine odaklanıyor. Büyük ulusal veya kamusal felaketvari travmalardan çok gündelik travmaların, küçük dramların bireysel hayatlarda nelere yol açtığının izlerine; şiddetin yapısal formlarının buralarda ne kadar sıklıkla yaşandığına, görünmez hale gelip normalleştiğine ve bunun da şiddetin baskısını nasıl arttırdığına dikkat çekiyor (Cvetkovic, 2007, s.464).

Bununla birlikte bizi duyguların kamusal alanda genellikle gündelik duygulara hitap etmeyen resmi tanıma (*recognition*) veya anma (*commemoration*) söylemleri etrafında veya (köleliğin ve ayrımcılığın kaldırılmasından pozitif ayrımcılığa kadar) resmi önlem ve tedbirler aracılığıyla bütünüyle duygusal adaleti yerine getirilmeden yönetildiği noktasında uyarıyor. Heykeller ve anıtların dışında, alternatif, azınlık, dışlanmış, dezavantajlı grupların (savaş, şiddet, göç, ırk ayrımcılığı mağdurları, queer AIDS aktivistleri, vb.) duygusal pratikleri ya da yaşam biçimlerine eğilmemizi salık veriyor. Cvetkovich, queer alt kültür formları üzerine çalışmasından hareketle bu tür grupların gündelik deneyimlerinde duygusal hayatın merkezi bir yer teşkil ettiğini, bu duyguların sansasyonelleşmiş medyadakinden çok daha karmaşık bir görünürlüğe sahip olduklarını ve bu pratiklerin alternatif bir duygusal kamusal alan oluşturmayı öneren deneysel ve popüler medya biçimleri içerdiğini tespit ediyor. Bireysel deneyimi kamusal görüşe taşıyan bu biçimler arasında; anı,

¹⁴ Duygular sadece aramızda hareket etmese de sonuçta hareket halindedir. *Emotion* ("duygu") kelimesinin Latince "hareket etmek, dışarı çıkmak" anlamındaki *emovere* kelimesinden türediğini unutmamalıyız. Tabii ki duygular sadece hareketle alakalı değildir. Aynı zamanda bağlılıklar veya bizi şuna ya da buna bağlayan şeylerle de alakalıdır. Hareket ile bağlılık arasındaki ilişki yol göstericidir. Bizi harekete geçiren, hissetmeye sevk eden şey, aynı zamanda bizi bir yerde tutan ya da barınacak bir yer sağlayandır. Bu yüzden hareket, bedeninin mesken edindiği "yer" ile bağlarını koparmaz, bedenleri diğer bedenlere bağlar: Bağlanma, hareketle ve ötekilerin yakınlığıyla hareket ettirildiğimizde meydana gelir. Hareket farklı kişilere, farklı şekillerde tesir edebilir. Aslında bu kitap boyunca anlatacağım gibi, bazı kişiler için duygular tam da başkalarına sabit özellikler atfederek bundan "etkilenmek" anlamına gelebilir. Duygu nesnelere dolaşımı ötekilerin his nesnelere dönüşmesini de getirir (Ahmed, 2015, s.21).

fanzin, punk rock, solo performans, film ve otobiyografik belgesel video vb. biçimler bulunuyor (Cvetkovich, 2007, 466). Burada Cvetkovich'in ütopyacı duygularla ilgili olarak referans verdiği en ilginç çalışmalardan biri de mensuplarında bir cemaat hissi / ruhu yarattığı için ütopya tadı yaşatan (teatral) performanslara odaklanan Jill Dolan'ın çalışması. Dolan (2005), farklı janrlar ve yerlerdeki çağdaş performanslardan hareketle, canlı performansların tutkuyla biçimlenerek bir araya gelmiş insanların daha iyi bir dünyaya dair anlam ya da tahayyül oluşturmaya dönük deneyimlerini paylaştıkları bir alan açtığını iddia ediyor. Enerjimizi daha radikal ve yeni bir hümanizm tarafından canlandırılmış, umut dolu farklı bir geleceğe tiyatro üzerinden nasıl kanalize edebileceğimizi tartışıyor. Toplumsal söylemin, insani potansiyelin önündeki devasa engellerden ziyade mümkün olanı hedeflediği; katılımcılarının içinde kendilerini birbirleriyle ve daha geniş ve ferah bir kamuyla (*public*) müttefik hissedecekleri anlara ilham verecek olan farklı türdeki performanslara odaklanıyor (Dolan, 2005: 2).

Bütün bu tartışmalar bize aslında duyguların siyasetin ve toplumun kurucu unsurlarından biri olabileceğini gösteriyor. Duyguların yalnızca ulus gibi büyük toplulukların değil, daha küçük grupların oluşumunda da hayati bir rolü olduğu görülüyor. Spiritüel hareketler de hem ana akım dinlerden uzaklaşmış olmaları hem resmi ve resmi olmayan ana akım dinsel kurumların (devlet, diyanet, cemaatler, tarikatlar, dini gruplar vb.) baskısı altında olmaları nedeniyle alternatif bir duygusal kamu oluşturabilecek gruplara iyi bir örnek teşkil ediyorlar. Üstelik bu gruplar içerisinde, genellikle kadınlar, LGBTİ bireyler, türlü ayrımcılıklara ve şiddete maruz kalan çeşitli versiyonlarıyla la-dini inanç ve pratiklerden ve farklı dinlerden insanlar bulunuyor.

Öte yandan spiritüel hareketlerin birçoğunun kuramsal yaklaşımı ve pratiği, her ne kadar ana akım siyasetten uzak durmayı ve kişisel gelişimi önceseler de Massumi'nin ifadesiyle; sonraki deneysel adıma odaklanmaya, nerede isen tam orada daha yeğın olarak var olmaya çalışmaya (spiritüel terminolojiyle söyleyecek olursak; anda ve farkında olmaya ve anda kalmaya), bedensel etkileme ve etkilenme kapasitesinde artış sağlamaya ve bedensel potansiyellerin edimselleştirilmesine, yani performatifliğe oldukça uygundur.

Halbuki duygulanış kaydımızı genişletmek veya düşüncemizi hareketlendirmek amacıyla birtakım küçük, pratik, deneysel ve stratejik tedbirlere başvursak, her adımda potansiyelimizin belki daha fazlasına erişebilir, daha fazlasından yararlanabilir hale gelebiliriz. Yararlanabileceğimiz daha fazla potansiyele sahip olmak yaşamımızı yeğınleştirir. Koşullarımızın kölesi değildir. Özgürlüğümüze asla sahip olmasak da daima bir özgürlük derecesi veya "manevra alanı"nı tecrübe ederiz. Herhangi bir andaki özgürlük derecemiz, bir sonraki adıma geçerken deneysel "derinliğimizin" ne kadarına erişebildiğimizi –ne kadar yeğınlikli yaşadığımızı ve devindiğimizi– gösterir (Massumi, 2019, s.21).

Bununla birlikte, Massumi'nin duygu siyasetini ve alternatif politik eylemi tarif ederken içsel bir iyilik ve kötülüğün ötesinde etiğin durumsal olduğunu; bu nedenle yargılayıcı akıl yürütme konusunda dikkatli olmamız gerektiği ve esas meselenin doğru bulduğumuz yaklaşıma uygun bir şekilde harekete geçmek ve "devam ediyor olmak" olduğu şeklindeki vurguları da her ne kadar aktif bir siyasi tutum takınmasalar da spiritüel hareketler içinde pekâla yankı bulabilecek ve onaylanabilecek düşüncelerdir: "Duyguyu, en geniş anlamda, bir beden söylediği ve yaptığı her şeyden sonra potansiyelinden geriye kalan şey-süreğen bir bedensel kalıntı- olarak düşünebilirsiniz" (Massumi, 2019, s.24). Fakat bu kalıntı devinir, hep kendinden bir fazladır ve hatta kendinden taşmaktadır. Dolayısıyla, şu haliyle öyle görünmeseler de spiritüel hareketler pekâla Massumi'nin bahsettiği alternatif ve estetik politik eylem çerçevesi içinde değerlendirilebilecek potansiyele sahip görünüyorlar.

Bu tür bir politikanın nasıl bir şey olacağını ben de tam olarak kestiremiyorum, ama ne olursa olsun performatif olacaktır, sivrilmiş belli bireylerde kişileşmeye direnecektir. Böyle bir politika en temelde estetik bir politika da olacaktır, çünkü amacı, her estetik pratikte olduğu gibi duygulanımsal potansiyel çeşitliliğini arttırmaktır (Massumi, 2019, 50).

Burada Massumi, duygulanımsal potansiyel çeşitliliği arttırmaktan belli bir uyumsuzluğun giderilmesini ya da ortak dil ve/veya talep (listesi) oluşturulmasını değil; "farklı açılım çizgilerinin aralarındaki kontrastın edimselleştirilmesini" anlıyor (Massumi, 2019, 82). Isabelle Stengers'ın "pratiklerin ekolojisi" kavramına referansla farklılıklar arasında bir tercih yaparak gerilimi gidermeyi değil, farklılıkları modüle ederek bir simbiyozla çevirmekten bahsediyor (Massumi, 2019, 83). Böylece makalenin başında bahsettiğimiz minör siyasete ya da mikro politikaya gelmiş oluyoruz.

Geniş ölçekli bir mikropolitikanın asıl problemi, deneyime canlılık katan bir armağan ekonomisinin parçası olarak, olayın çoğalması, süreç içinde tohumlarını saçmasıdır... Öyleyse mikropolitik soru şu olmalıdır. Bu umarsız durumun sınırları içinde ne olursa olsun devam etmenin yollarını bularak, makro sorunları yavaş yavaş ortadan kaldırarak, yeğinlikli bir şekilde, daha dolu dolu, var olma güçlerimiz artmış olarak nasıl yaşayabiliriz... Mikropolitikanın en temel işlevi şudur, tahayyül edilemez olanı icra etmek... Başka bir deyişle niteliksel olarak farklıdır. Geldiğini asla görmediğiniz, en az beklendiği zamanda çıkagelen farklı bir rengin anı... Mikropolitika, tahayyül edilemeyen, pratik edilebilir hale getirir. O, olanaklı kılan potansiyeldir. (Massumi, 2019, 92-3-4-5).

İşte Massumi'nin önerdiği iktidara karşı bu doğrudan, deneyimsel ve performatif mikro politikanın yani direnişin tek yolu katılımdır. Aşağıdaki alıntı, neredeyse tıpatıp namaz kılanlarla yoga yapanların aynı alanda birlikte mücadele ettiği Gezi Direnişi'ni anlatmaktadır.

Direnış içkinlikten doğar. Direniş yol gösterilemez... Direniş, içkin eleştiridir: icrasına özdeş bir "eleştiri"dir. Böyle bir eleştiri, birlikte farklı şekillerde eylemeye yönelen bedenlerin daha etkin şekilde düşündükleri ve daha düşünerek hissettikleri bir düzeyde gerçekleşir. Bu tür bir direnişte öncü yoktur. Tohumlar vardır. Çıplak etkinliğin rüzgarıyla savrulup olgunlaşabilecekleri verimli bir uyumlanma toprağı arayan özgür eylemin tohumları. Teşbihte hata olmaz. Gerçekte böyle bir toprak yoktur. Direniş, örnek bir jest olarak kendi toprağını yaratır. Sirayet etme gücü sayesinde, bu toprağı kendi jestleriyle oluşturur. Direniş kendi kendinin performansıdır. Kendi kendini örgütlemeyi tetikler. Direnişin toprağı, kendi kendini genişleten olayla dolup taşıdığı için, daima gelecek olan şeydir (Massumi, 2019, 118).

Ancak buradan anlamamız gereken şey, elbette siyasetin yalnızca direnişten ya da küçük ve mikro direnişlerden ibaret olduğu değil. Burada post-yapısalcı siyaset teorisinin önde gelen isimlerinden Laclau ve Mouffe'un farklı eserlerinde¹⁵ altını çizdiği gibi demokrasinin bizatihi kendisinin her gün yeniden ve yeniden kazanılması, kurulması ve tecrübe edilmesi gereken bir pratik olduğuna dair bir vurgu var. Bu pratiğin en önemli boyutunu da elbette siyasete katılım oluşturuyor. Durum ne olursa olsun ve nereden başlanırsa başlansın, radikal demokratik bir siyasetin yolu, bireysel özgürlüklerle siyasal katılımı birleştirmekten geçiyor. Buradaki bireysel pratikler, direnişin toprağını yeşerttiği ve bu sayede katılımın yolunu açtığı için önem taşıyor.

Alternatif Bir Duygusal Kamusal Alan Olarak Spiritüel Hareketler

Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılacağı gibi, spiritüel hareketler için duygular ve duygusal deneyimler kurucu bir önem arz ediyor. Ancak, duyguların bu hareketler açısından kurucu niteliğini tartışmaya geçmeden önce kısaca spiritüel hareketler ile neyi kast ettiğimizi, bu hareketlerin temel niteliklerini ve siyasetle olan ilişkilerini ele almakta fayda var. Literatürde bir çok farklı tanım olmakla birlikte biz spiritüelliği "bireylerin kutsala ulaşmak adına yaptığı yolculukta kullandığı açıklamaları, betimlemeleri ve pratikleri içerecek biçimde 'bireysel' ve 'deneyimsel' bir kavram olarak" tanımlıyoruz (Cengiz, Küçükural, Gür 2021, s.174). Benzer bir şekilde spiritüel hareketler dediğimizde de çok genel anlamda bu bireylerin takip ettikleri "spiritüel olan fakat -örgütlü dinlerin dışında yer almak anlamında- dini olmayan" (*spiritual but not religious*) öğretileri ve parçası oldukları modern oluşumları/grupları kastediyoruz. Literatürde bu tür oluşumlar yeni dini hareketler ya da yeniçağ hareketleri kavramları altında tartışılıyor. Birinci grup daha ziyade örgüt ve cemaat tabanlı hareketleri ikinci grup ise bireysel tercihlere dayalı anlayışları ifade etmek için kullanılıyor. Heelas (1996, s. 2-15) yeniçağ hareketlerini, "Batı toplumlarında 1960'lı ve 1970'li yıllarda sistem karşıtı

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Laclau 1990, Mouffe 1992.

hareketlerle birlikte yaygınlaşmaya başlayan; temel olarak da normatif ve normatif olmayan çeşitli din ve pratikleri içeren eklektik hareketleri açıklamak için kullanılan kapsayıcı bir terim” (1996, s. 2) olarak tanımlıyor. Özetleyecek olursak, bu hareketler kurumlaşmış büyük dinlerin dünyasından farklı olarak bağlayıcı kuralları ve kurumları olmayan, Uzak Doğu din ve felsefelerinden esinler taşıyan, insanlığın yeni bir çağa geçtiği fikri çerçevesinde oluşmuş, bireyin kendisinin kutsal görüldüğü, bireysel spiritüelliğe (*self-spiritual*) dayalı bir anlayış üzerine oturan, örgütlü siyasi bir eylemden ziyade bireysel deneyimi, değişimi ve olgunlaşmayı (tekamülü) öne çıkaran, farklı kişi ve gruplardan oluşuyor (s. 2-15). Bireysel ve deneyimsel niteliklerini vurguladığımız bu hareketler, özellikle bedensel performanslar aracılığı ile insanın kanıksanmış eylem kapasitesinin ötesine geçilebileceğine dair bir inanç ve çaba içeriyorlar (Cengiz, Küçükural, Gür 2021, s.298). Aşağıdaki örnek bu yoğun çabayı, bir inziva pratiğinde anlatıyor:

Uzun inziva bayağı zorluydu. Şimdi normalde, nasıl diyeyim, kendini gözlemlersin ve bir yerden sonra gözlemlediğin deneyim birikim yapar ve birdenbire hayata dair bazı gerçekleri ve bazı durumları deneyimsel olarak yüzleşirsin. İşte ne olabilir, hani çok basit anlamda, hissi bir deneyimdir, elini yıkarken, işte suyun tenine değdiği hissiyatla birebir deneyim bile hani günlük deneyimin ötesinde bir deneyimdir aslında. Çünkü mesela elini yıkarken başka şey düşünürsün, aslında o deneyimi birebir deneyimlemezsin. Ama ben sana eğer sonradan sorarsam, “elini yıkamak nasıl bir histi?”, geriye dönüp bir düşünürsün, oradaki bilgiden, deneyimi çağırırsın ve o sırada bir şey söylersin. Ama aslında sonradandır o bilgi. Anlık bir şey değildir, anlık deneyim değildir...İçgörü de böyle, hayata ve hayatın gidişatına dair, birden işte “aha ben şöyle yaptım veya işte şöyle şeyler oluyor!” gibi bilgiler o deneyimden gelir. İnzivada bu tür şeyler çok fazla olur, bu tür deneyimler, işte zaman algısı, işte niye geçmiş ve gelecek yok, niye sadece şu an. Çok büyük bir söylemdir, geçmiş ve gelecek yoktur, sadece şu an vardır, hani spiritüel [alanda] çok söylenen bir şeydir. Düşünmeye çalışırsın, başta düşünmesi bile çok zordur. Çünkü niyedir canım yani, geçmiş ve gelecek var. Ne demek öyle sadece şu an. Ama aslında sadece gerçekten şu an var. Şimdi bunu düşünürsen, bir şekilde yakınlaşabilirsin bu fikre. Ama bunu birebir deneyimlemek, tamamen bambaşka bir şeydir. Yani onun deneyimini kazanmak. Yani bu şey gibidir işte, bisiklete binmek. Evet, aslında teorik bilgisini anlatırım ama sen binmeden anlayamazsın. Aslında mekanizma aynı mekanizma, yani birebir onu deneyimleme mekaniği yani.¹⁶

Bu paylaşım aslında bir önceki bölümde bahsettiğimiz, duygu, anlık duyum, yeğinleşme, deneyimsellik, beden duyu ile ilişkisi, içkin eleştiri gibi pek çok kavrama denk gelen çok güzel bir örnek. En temelinde el yıkama gibi sıradan bir deneyimin spiritüel pratikler üzerinden yeğinleştirilmesini gözler önüne seriyor. Bunun da ötesinde bunun sadece bir fikir olamayacağını, fakat anlatılması zor olan bu duygunun deneyimlenebileceğini ifade ediyor. Öyle bir an geliyor ki burada aktif bir siyaset olmasa da, spiritüel bireyin

¹⁶ 25.06.2019 tarihinde İstanbul’da yapılan görüşme. IST 4: 41 yaşında kadın.

pratikleri düzene karşı küçük 'direnişlere' dönüşebiliyor. Duygu siyasetinin temel kavramlarına ilişkin benzer canlı örnekler spiritüel alanın hemen her yönünde gözlenebiliyor:

Tabi aslında bunların [pratiklerin] hepsi aynı yere hizmet ediyor yani, işte içgörü kazanmak, işte hayatı ve kendini anlamak ve tamamen özgürleşme. Literatürde aydınlanma olarak geçen özgürleşmeyi sağlamak amaç orada..... Yani aydınlanma denen şey, o koşullanmış zihnin ötesine geçmek. Yani daha doğrusu dualite, dualiteyi yaşayan zihnin ötesine geçmek.¹⁷

Kendimle bağ kurdum. Duygularıma bakmak, kendime bakmak. Tabi o zamana kadar [eskiden] aktivist falan ve daha politik bir tiptim. İşte siyasette neler oluyor, güneydoğuda kimler yine öldürüldü? Her gün böyle bakıp bakıp üzülüyordum. Ve işte İstiklal'de yürüyordum. Protesto ediyordum falan, en azından son birkaç yıl. Orada [spiritüel bir topluluk etkinliğinde] kendimle bağ kurmaya başladım ve bambaşka bir boyut açıldı yani anlatması çok kolay değil bunların ama yani söze dökmesi çok kolay değil. Ama işin kendimden başladığını anladım diyeyim veya anlamaya başladım. Ve kendimle bağlantılı değilken de "dünyayı kurtarmaya" tırnak içinde çalışmak bana çok komik geliyor şu an yani aşırı komik geliyor. Komik değil de hani beyhude bir çaba.¹⁸

Bununla birlikte spiritüel hareketlerde de çoğu kez beden ve ruh ya da duygu ve düşünce gibi keskin bir ayrıma gidilmiyor. Bu anlamda Spinoza'nın iddiasına uygun olarak spiritüel alanda duygu, hem beden ve ruhu içeren eş zamanlı bir süreç olarak görülüyor hem de beden ve zihin "yeğînleşmenin" yaratımında bir araç görevi görüyor. Örneğin görüştüğümüz bir yoga eğitmeni bedeninin spiritüel pratiği bağlamında duygular ile neredeyse somut bir ilişkisi olduğunu şu şekilde açıklıyor:

Bedenin o kadar hafızası var ki ve o kadar hassas da bir alan ki... Ve o derin çalışmalarda, bazen çok farklı şeyler yaşıyor. Yani bazı duygular çıkıyor bazı bölgelerden, ağlamaya başlıyor insanlar hiç yoktan. Ya da gülmeye başlıyor... Hafızaları var, o sinir ağlarının. Onlarla birlikte çalışıyorsun ama o bedende yaşanan her açılma, her farkındalık, ruhta da oluyor, ruha da dokunuyor. Ve orada da bir şey açılıyor. Rahatlıyorsun. Daha farkında hissediyorsun.¹⁹

¹⁷ 25.06.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 4: 41 yaşında kadın.

¹⁸ 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 18: 38 yaşında erkek.

¹⁹ 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın.

Benzer bir şekilde aromaterapi ve yoga eğitmeni olan başka bir katılımcıyla yaptığımız görüşmede ise bu bağlantı şu şekilde ortaya çıkıyor: “Yani bizim aldığımız eğitim duyguyla çalışıyor, zihinle değil. Koçluk yaparak değil. Gerçekten burada olan duyguyla. Çünkü beden asla yalan söylemez gibi bir şey bu”.²⁰

İşte bu nedenle spiritüel hareketler bedensel etkileme ve etkilenme kapasitesinde artış sağlamaya ve bununla birlikte gelen performatifliğe oldukça yatkınlar. Beden ile tekrar edilen pratikler öyle bir noktaya gelebiliyor, ki bu etkiler bireysel yaklaşımları dönüştüren “siyasi” tutumlara dönüşebiliyor:

*Ve Tai-Chi öyle bütüncül bir şey ki biriyle sohbet ederkenki tavrınla biriyle kavga ederkenki tavrının aynı olduğunu ve aslında birini düzelttiğinde öbürünün de düzeldiğini anlatıyor. Birkaç temel ilkesi var, yine meditasyon ve mindfulness'daki (farkındalık) temel ilkeler ile aynı. Bir tanesi ılımlı olmayı öğrenmek bir şey tutunmamayı bir şeye sahiplenmeye bir şeyi korumaya çalışmamayı öğrenmek. İkincisi teslim olmayı öğrenmek. Teslim olmak, işte bu tip kelimeler çok sakat kelimeler. Teslim olmaktan kasıt teslimim bana ne yaparsanız yapın değil sürecin gerçekliğine teslim olup ondan sonra süreçle ilgili adım atmayı, sağlıklı bir şekilde adım atmayı hazır hale gelmek. Tai-Chi'de klasiktir biri seni ittirdiğinde diremezsin. Biri ittirdiğinde sen de dönersin ve o dönme hareketin zaten seni boşa çıkartır ve hatta senin dönme hareketinin çoğu zaman sen bir şey yapmadan onun bedenine bir müdahale olarak ilerler. Aslında ben bir şey yapmamış olurum. O sadece kendi ittirdiğinin hemen karşılığını alır. Ve böyle bir sürü Tai-Chi'nin içinde fiziksel karşılığı olan hem de işitsel, enerjisel ve zihinsel olarak bütün halinde var olan bir sürü pratik var.*²¹

Beden üzerinden yeğînleşme, spiritüel bireyler için o kadar önemli ki bir noktada spiritüel inanç performansı değil, performanstan gelen duygular spiritüelliğin derinliğini etkilemeye başlıyor. Öyleyse deneyim ve duyguların spiritüel alandaki yeri, spiritüel öğretinin kendisinden bile daha hayati olabiliyor. Tam da bu nedenle, spiritüel pratikler yapan bireyler sık sık “anlatılamayacak” ve “tahayyül edilemeyecek” şekilde tanımladıkları bir olguyu duygular yoluyla deneyimlemeye çalışıyorlar. Astrolog bir katılımcı bu durumu “bu tabi öncelikle bir bilmek, yani kalpten bir bilmek. Hakikaten bir hissetmek, ilk başta o var yani.”²² diyerek açıkladı; anlatılmayanın pratiğinin mümkün olabileceğini kastederek. İlginç bir biçimde bu duyguda, en azından spiritüellik üzerinden açılan o alternatif duygusal alan içinde, bir birliktelik olduğundan bahsetmek mümkün.

²⁰ 31.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 10: 38 yaşında kadın.

²¹ 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek.

²² 26.09.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 10: 30 yaşında erkek.

Hepimiz aynı duyguların içinden geçiyormuşuz gibi böyle, çok birileri anlatırken çok kendimden ayrı bir şeymiş gibi hissetmiyorum sanırım.... Mesela benim için en enteresan şey şuydu; bu sene oldu hatta, ben masaj seansı aldım ve şu bacaklarımın arkasına derin bağ doku masajı yapılıyordu. Ve orada bir noktada gözlerimden yaşlar süzölmeye başladı ve ben ağladım. Ağladım. Bana bir alan yarattı terapist. Orada bir duygu çıktı. O noktadan. Ve bilmiyorum, yaşadığım herhalde en enteresan şey oydu... Ve ondan sonra evet, bir alan açılmış gibi hissettim bedenimde... Ondan sonra zaten benim için de bir harita gibi oldu o teknik.²³

Başka bir deyişle, spiritüellik kişisel bir anlama ulaşmak adına iç dünyanın geliştirilmesi yoluyla gerçekleştirilen bireysel ve bağımsız bir yolculuk ise (Roof, 2009; Smith ve Denton, 2005; Porterfield, 2001), "spiritüel bireylerin bu yolu kendi deneyimlerinden kaynaklanan duygularını takip ederek yürüdükleri söylenebilir" (Cengiz, Küçükural, Gür 2021, s.203). Bu gibi deneyimler, son derece bireysel ve öznel olabilir; ancak, topluluklar içinde paylaşıldıklarında kolektif boyutları da ortaya çıkar. Çünkü spiritüel hareketler, katılımcılarına yalnızca öğretileri veya pratikleri değil, aynı zamanda bir topluluk duygusu, aidiyet ve duygusal destek de sunarlar. Bunun için bireylere destekleyici bir sosyal ortam sağlayan duygusal topluluklar yaratırlar. Bunu da aynı Ahmed'in ifade ettiği gibi "birikerek, saçılarak ve yapışarak" üretilen ve "bedenden bedene geçen" duygular yolu ile yaparlar. Zira spiritüel hareketler genellikle ritüeller, törenler veya ortak pratikleri kullanarak aslında kolektif duygusal deneyimler için fırsatlar yaratırlar. Bu deneyimler, ortak bir kimlik ve aidiyet duygusu yaratarak duygusal yoğunluğu arttırabilen ve bireylerin harekete katılımını derinleştirebilen kolektif bir coşkuyu teşvik edebilir. Aşağıdaki alıntı bu duruma bir örnek:

Bir şekilde alan etkisi olabilir. Mesela Dalai Lama'nın yakınındayken böyle gerçekten bir ağlamaklı olmuştum, bir garip hissetmişim -ki öncesinde Dalai Lama'yla ilgili çok da bilgim yoktu. Çok bilinçli bir şekilde gitmemiştim oraya ama bir şekilde o, bir de etrafındaki insanların enerjisi de etkiledi muhtemelen. O anlamda böyle bir ağlamaklı [oldum], çok duygulandım. Ama benim düşünce sistemimde Dalai Lama'nın aşırı önemli bir yeri yok o anlamda yani onu çok okurum, ederim ve görünce heyecanlandım gibi bir durum yok.²⁴

Burada, paylaşılan deneyim, duygu ve birlikteliğin yanı sıra duygular üzerinden spiritüel bireylerin dışarıya, öteki insanlara ve öteki durumlara bağlanma biçimlerini ve bunun dinamiklerini de görebiliyoruz. Benzer biçimde Muğla'da görüştüğümüz bir kişi,²⁵ katıldığı bir Ayin-i Cem'in kendi üzerindeki etkisini ve deneyimsel derinliğinin etkileşimli adımlarını şu şekilde tarif etmiştir:

²³ 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın.

²⁴ 25.06.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 4: 41 yaşında kadın.

²⁵ 31 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek.

Anlatması zor bu tip etkinlikleri ama bir haftalık birbirini sevmeye etkinliği falan diye anlatırdı bir arkadaş. Asıl bir haftalık topluluk olma deneyimi. Önce bir kendinle bağ kurma, içsel kendine bakma, duygularını, düşüncelerini bağ kurabilme [deneyimi] -ki benim için ilkti bu. İdrak edebildiğim kadarıyla ilkti. Sonra, bir topluluk halinde ve gözetme, sevmeye, sevilme, birlikte akma, birlikte ağlama, birbirini alan tutma deneyimi çok kuvvetli. Bir de bütün bu çalışmaların kişisel ve topluluksal olduğu kadar sistemik bir etkisi olduğu da söyleniyor yani üç boyutta çalışır Cem diyorlar. Tabii ki öyle... Kendini değiştirdiğinde doğal olarak çevreni ve doğal olarak bir şekilde az ya da çok dünyayı da değiştiriyorsun ya da etki ediyorsun.²⁶

Bu anlamda ritüeller, dualar ve paylaşılan pratikler kolektif duygusal deneyimleri ortaya çıkararak spiritüel hareketlerin takipçisi olan bireyler arasında bağlantı, ortaklık ve aitlik hislerini teşvik ediyor gibi görünüyor. Sevgi, merhamet veya huşu gibi duygular da spiritüel toplulukların sosyal uyumunu şekillendirmede bir rol oynuyor. Nitekim biz de katıldığımız farklı etkinliklerde (müzikli, danslı, ilahili, ağlamalı, gülmeli, bağırmalı hatta birlikte üzerlik otu içip kusmalı pratiklerde) insanların bu alanda hayatın diğer alanlarında görmedikleri samimiyeti, dostluğu ve neşeyi yaşadıklarını birçok kez gözlemledik (Cengiz, Küçükural, Gür 2021, s.171). Bunu, bireylerin duygularının diğer spiritüel bireylerle buluşması ve artarak bireye geri dönmesi gibi kolektif ve döngüsel bir süreç olarak düşünebiliriz. Bu olumlayıcı ortamların katılımcıların performansı için ciddi bir anlamı ve önemi var. Bize göre tüm bunlar alternatif bir duygusal kamusal alanın mevcudiyetini gösteriyor. Zira spiritüel pratikler, öğretiler ve hareketler, bireylere derin duygusal deneyimler yaşatmayı önemsedikleri gibi; bu deneyimlere uygun, insanların devinime açık olduğu, arzuladığı ve kendilerini gerçekleştirebilecekleri ortamlar da yaratmaya çalışıyorlar: “Çünkü [orada] insan bedenini ve kişisel alanını sana açıyor. Bir teslimiyet haline giriyor. Günlük hayatta kimse o kadar açık ve teslimiyet halinde değil”.²⁷

Bir başka makalemizde²⁸ pek çok bireyin spiritüel pratikler ve hareketlere, yeni kimlikleri denemek, alternatif ve destekleyici bir sosyal bağlamda “kendilerini bulmak” için yönelebildiklerinden bahsetmiştik. Batı’da yapılan çalışmalar çoğu kez spiritüel pratiklerin daha bireysel bağlamlarda gerçekleştiğini vurguluyor (Heelas ve diğerleri, 2005; Flanagan ve Jupp, 2007; Sutcliffe, 1997). Fakat pek çok kez bu durumu mümkün kılan unsurlardan biri de bu alternatif duygusal kamunun varlığı gibi görünüyor. Bize kalırsa gözlemlediğimiz spiritüel alan, bireylerin ana akımdan farklı olan var olma ve düşünme biçimleri ile performanslarını olumlayan bir tutum üzerinden kuruluyor. Bu da önce bir yeğînleşme sonra da belki özgürleşme alanı sağlıyor: “[Kendime dedim ki] Sen kendini seç, yolunu seç. Seninle gelen gelir. Bu, bu kadar yalınlaştıran bir

²⁶ 25.10.2019 tarihinde Muğla’da yapılan görüşme. MUG 18: 38 yaşında erkek.

²⁷ 10.07.2019 tarihinde Muğla’da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın.

²⁸ Cengiz ve Gür (2021).

şey merkeze kendini aldığıın, o birliği aldığıın bir şey. O zaman verdiğiın kararlar daha özgür, özden oluyor. Özün gürlüyor".²⁹

*Klasik siyaset de alternatif yollar da bir şey çözebilir. Bir sürü kıymetli akım var. Dünyayı değiştirmeye çalışmak önemli ve gerekli. Müdahale ve akışına bırakmanın dengesini bulmak lazım. O bilgelik gerektirir bu yin -akış, dişil olan- ve yang'dır -müdahale etmek, eril olan- aslında. O da dualizm. Her şeyde var bu ikilik. Daniel Quinn'in İsmail diye bir romanı var. Bu yaklaşımı anlatıyor, alanlar ve bırakanlar demiş o, kontrolden bahsediyor. Dengenin nerede olacağı belli olmuyor. CHP'ye sadece oy veriyordum o kadar. [Spiritüel olarak] Arayanlar genelde [aktif] politikadan uzak durur. Tarafsızlığın bilgece olduğunu düşünüyorlar. Hani misafir gibi yaşamalıyız bu dünyada. Ben bu tutumla çok tartıştım. Bizim toplumsal bir sorumluluğumuz var. Tarafsızlık egemen güce hizmet eder. Ben doğruya hizmet etmeliyim. Henüz canım yanmadığı için eskiden ben de umursamazdım bu kadar. Haksızlıkla mücadele ettim.*³⁰

Bu tür bir performans ise özlem, merak, umut, neşe ve hatta hayal kırıklığı veya umutsuzluk gibi bir dizi deneyimi içerdiğinden duygusal bir nitelik arz ediyor. Konya'da coşkuyla ilahi söyleyen ve sema ile kendinden geçenlerden, Kaz Dağları'nda müzikle özgürce dans edenlere; İstanbul'da ses terapisinde ağlayanlardan, Muğla'da çemberlerde birbirine sarılıp gülenlere, bu duygular sadece spiritüel hareketlerin içindeki kolektif dinamiklerin bir parçası değil gözle görülür şekilde hareketin merkezinde yer alıyorlar. Bu nedenle de anlık duygulanım ve duygu arasındaki gri alanı geçerken bireyler açısından nasıl etkiledikleri, etkilendikleri, deneyimleri ve devinimleri önem kazanıyor, mikro politikaya açılan kapı da burada ortaya çıkıyor.

Sonuç

Önceki çalışmamızda³¹ spiritüel hareketlere katılım dinamiklerine yoğunlaşmış ve bu dinamikleri ayrıntılı bir biçimde tartıştıktan sonra sonuç bölümünde bu hareketlerin her ne kadar "bir boşluğa bir eksikliğe karşılık gelmeyebileceğini, hatta birtakım fazlalıklar içerebildiğini" işaret etsek de genel olarak mevcut sisteme karşı direniş yerine, neoliberalizmin genel eğilimlerine paralel bir biçimde toplumsal meseleleri bireysel bir düzlemde ele alarak "sistemi yeniden üretmeye ve sisteme itirazı dindirmeye hizmet ettiklerini" vurgulamıştık. Bu düşüncemizi korumakla birlikte, bu çalışmada spiritüel hareketlerle ilgili olarak daha önce üzerinde fazla durmadığımız önemli bir "siyasi" potansiyeli, duygular sosyolojisi bağlamında tartışmak istedik. Verdiğimiz örnekler, duygular sosyolojisi ve duygu siyasetinin spiritüel arayış ve spiritüel hareketlerle nasıl kesiştiğini göstermekte; duyguların spiritüel bağlamlarda çağrıldığı, yönlendirildiği ve şekillendirildiği

²⁹ 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın.

³⁰ 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın.

³¹ Cengiz, Küçükural, Gür 2021

çeşitli yolları ve bu duygusal dinamiklerin bireysel deneyimleri ve kolektif dinamikleri nasıl etkilediğini vurgulamaktadır.

Genel olarak, duygu sosyolojisi ve duygu siyaseti literatürü, duyguların bu gibi olgulardaki merkeziliğini vurgulayarak spiritüellik ve spiritüel hareketlere ilişkin anlayışımızı zenginleştirebilir. İlk bakışta apolitik gibi görünen spiritüel deneyimlerin duygusal boyutlarını keşfetmek, bu hareketlerde duyguların nasıl harekete geçtiğini ve şekillendiğini incelemek, mikro ya da minör siyasete ilişkin kavrayışımızı geliştirebilir. Nitekim daha önce tespit ettiğimiz gibi, normalde siyasi etkinliklere katılmadıklarını, siyasetle ilgilenmediklerini ve içsel gelişimi/tekâmülü öncelendiklerini söyleyen katılımcıların birçoğu, Gezi Direnişi'ne katıldıklarını hatta eylemlere katılmak için şehir değiştirdiklerini ifade etmişlerdir. Massumi'nin belirttiği gibi, bu "yaşamı fazlaştırma arzusu", siyasetin dışında değerlendirmek mümkün müdür?

Yaşanmış yeğlilik kendi kendini olumlamaktır. Bunun bir değeri olduğunu söyleyecek bir Tanrı, yargıç veya devlet başkanına ihtiyacı yoktur. Bence bu şu demek: Dünyaya batmış olduğunu kabul et, onunla birlikte ak, onu sonuna kadar yaşa, senin gerçekliğin budur, sahip olup olabileceğin tek gerçeklik budur ve onu gerçek yapan senin katılımındır sadece. Deleuze, inanç dünyaya bir inançtır derken bence bunu söylüyor. Dünyada olmakla "ilgili" bir inanç değildir bu, bu zaten dünyada olmaktır. Mükemmel bir öteki dünya veya gelecekteki daha iyi bir dünyayla değil, olduğu haliyle tamamen bu dünyada olmak demek olduğu için, ampirik bir inançtır bu. Etik, ampirik ve yaratıcıdır, çünkü bu dünyaya katılımınız küresel bir oluşun parçasıdır. O halde mesele, nereye götürürse götürsün, bu süreçten neşe duymaktır, dünyaya olan bu inanç dünyanın devam edeceği umudundan başka bir şey değildir. ... Ama bu yine belirli bir içeriği veya son noktası olan bir umut değildir -daha fazla yaşam arzusudur. Ya da yaşamı fazlaştırma arzusudur (Massumi, 2019, s.59).

Kaynakça

- Afacan, Ş. (2022). Duygular tarihi: Bir ezber bozma alanı. E. Dicle (Der.) *Edebiyatın duygu haritası* içinde s.13-41. İstanbul: Dergah.
- Ahmed, S. (2015). *Duyguların kültürel politikası*. (S. Komut, Çev.) İstanbul: Sel.
- Ahmed, S. (2012). *Mutluluk vaadi*. (D. Mayadağ, Çev.) İstanbul: Sel.
- Ahmed, S. (2004). Collective feelings: Or, the impressions left by others. *Theory, Culture and Society*, 21 (2), 25-42.
- Akşit B., Şentürk R., Küçükural U. ve Cengiz K. (2012). *Türkiye'de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. İstanbul: İletişim.
- Aykaç, A. (2018). *Dayanışma ekonomileri: Üretim ve bölüşüme alternatif yaklaşımlar*. İstanbul: Metis.
- Baker, U. (2010). *Kanaatlerden imajlara: Duygular sosyolojisine doğru*. İstanbul: Birikim.

- Berlant, L. (2000). The subject of true feeling: Pain, privacy and politics. S. Ahmed, J. Kilby, C. Lury, M. McNeil, B. Skeggs (Der.), *Transformations, thinking through Feminism* içinde, s.33-47. London: Routledge.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin geleceği* (B. A. Ferit, Çev.). İstanbul: Metis.
- Cengiz K., Gür, H. (2021). İhtiyat ve cazibe ikileminde Türkiye’de spiritüel erkeklikler, *Moment Dergi*, 8 (1): 66-87.
- Cengiz K., Küçükural Ö., Gür H. (2021). *Türkiye’de spiritüel arayışlar: deizm, yoga, budizm, meditasyon, reiki vb.* İstanbul: İletişim.
- Chodorow, N. J. (2007). *Duyguların gücü. Psikanalizde, cinsiyette ve kültürde kişisel anlam* (Ö. D. Jale, Çev.). İstanbul: Metis.
- Clough, P. (2007). The affective turn: Theorizing the social, an introduction, P. Clough and J. Halley (Der.), *The Affective turn* içinde. London: Duke University Press.
- Coşkun, M.K. (2023). *Sınıfın duyguları: İşçiler, duygular ve sınıf mücadelesi*. Ankara: Dipnot.
- Cvetkovich, A. (2007). Public feelings. *South Atlantic Quarterly*, 106 (3), 459-468.
- Cvetkovich, A. (2003). *An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures*. London: Duke University Press.
- Dawson, L. (2003), *Cults and new religious movements: A reader*. Oxford: Blackwell.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza üstüne 11 Ders* (U. Baker, Çev.). İstanbul: Öteki.
- Dinler, D. (2014). *İşçinin varlık problemi*. İstanbul: Metis.
- Dolan, J. (2005). *Utopia in performance. Finding hope at the theater*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Erensü, S. (2013). Müşterekler Siyasetini Düşünmek. *Kolektif Ekososyalist Dergi*, 13 (17), 43-45.
- Flanagan, K. ve Jupp, P. (2007). *A sociology of spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2001). *İmparatorluk* (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Heelas P. (1996). *The new age movement: The celebration of the self and sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., Tusting, K. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hochschild, R. (2003). *The managed heart: Commercialization of human feelings*. University of California Press.
- Illouz, E. (2011). *Soğuk yakınlıklar*. (Ö.Ç. Aksoy, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Illouz, E. (2013). *Aşk neden acıtır*. (Ö.Ç. Aksoy, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap
- Kara, O.E. (2019). *Yapabileceğimizi yapmak: Minör siyaset ve Türkiye örneği*. İstanbul: İletişim.
- Karakaş, S. (2017). Duygu. Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü. Erişim tarihi: 10 Eylül 2023, <https://www.psikolojisozlugu.com/emotion-duygu>

- Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. Verso: London:
- Latour, B. (26 Şubat 2014) On some of the affects of capitalism. Lecture given at the Royal Academy. Copenhagen. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf>
- Lazzarato, M. (1996). Immaterial labor. M. Hardt ve Paolo Virno (Der.), *Radical Thought in Italy* içinde, s.132-146. University of Minnesota Press.
- Massumi, B.(2019). *Duygu politikası*. (H. Erdoğan, Çev.) İstanbul: Otonom.
- Mouffe, C. (ed.) (1992). *Dimensions of Radical Democracy*. Verso: London.
- Porterfield, A. (2001). *The transformation of American Religion: The story of a late twentieth-century awakening*. New York: Oxford University Press.
- Roof, W. C. (2009). Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, 49-66.
- Sedgwick, E. (2003). *Touching feeling: Affect, pedagogy, performativity*. Durham: NC Duke University Press.
- Smith, C. ve Denton, M. (2005). *Soul searching: The Religious and spiritual lives of American teenagers*, New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (2009). *Ethica*. (H.Z. Ülken, Çev.). Ankara: Dost.
- Sutcliffe, S. (1997). Seekers, networks, and new age. *Scottish Journal of Religious Studies*, 15, 97-114.
- Turner, J. H. (2009). The sociology of emotions: Basic theoretical arguments. *Emotion Review*, 1, 340-354.
- Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, nostalji ve narsisizm*. İstanbul: İletişim.
- Walljasper, J. (2015). *Müştereklerimiz: Paylaştığımız her şey*. İstanbul: Metis.

2023, 10(2): 301-327

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.301-327>

Makaleler (Tema)

SPİRİTÜELLİĞİN KEMALİST HALLERİ: HAGİOGRAFİDEN NEW AGE İKONLUĞUNA

Kadir Dede¹, Başak Su Demirel², Nisa Çeker³

Öz

Bu çalışma Türkiye tarihinin üç farklı dönemine odaklanarak, spiritüellik ile Kemalizm ilişkisinin değişen yapısını ele almayı amaçlamaktadır. Erken Cumhuriyet Döneminde spiritüel hareketlerin etkisi sınırlı olsa da ulus inşası ve Atatürk'ün karizmatik otoritesinin teşkili süreçleri, sonraki on yıllarda spiritüel içeriklere dair bir meşruiyet ve aşinalık sağlamıştır. Bu sayede, Soğuk Savaş Döneminde spiritüel hareketler kendilerini, dindar muhalefet ve ahlaki kodların yitimi risklerine karşı Kemalist modernizasyon projesini güçlendiren bir unsur olarak sunmuştur. Son olarak Post-Kemalist zamanlara denk düşen üçüncü dönemde bazı spiritüel akımlar kendilerini Kemalizm'in savunucusu olarak konumlandırmış ve bu amaçla Atatürk'ün kişiliği ile ezoterizm ve mistisizm gibi güncel *new age* temaları arasında bir sentez oluşturmuşlardır. Ancak Kemalist

¹ **Kadir Dede**, Doç.Dr, Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, kadirdede@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4218-0399

² **Başak Su Demirel**, Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi, basaksudemirell@gmail.com, ORCID: 0009-0007-1146-1397

³ **Nisa Çeker**, Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi, nisaaceker@gmail.com, ORCID: 0009-0007-1449-4215

Makale Geliş Tarihi: 20.09.2023 | Makale Kabul Tarihi: 14.12.2023

© **Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2023**. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

kültlerin ve ezoterik pratiklerin popüleritesi, aynı zamanda dinsellik ve postmodern eleştiriler karşısında Kemalizm'in yenilgisinin de bir sembolü konumundadır.

Anahtar Kelimeler: spiritüellik, kemalizm, yeni-çağ hareketleri, Atatürk, sekülerlik

KEMALIST MATTERS OF SPIRITUALISM: FROM HAGIOGRAPHY TO A NEW AGE ICON

Abstract

This study aims to examine the changing pattern of the relationship between spiritualism and Kemalism, focusing on three different periods in Turkey's history. Despite the limited impact of spiritual movements during the early republican period, the processes of nation-building and the establishment of the charismatic authority of Atatürk provided legitimacy and familiarity regarding spiritual contents within the following decades. In this way, the Cold War Period was an era in which Turkish spiritualism defined itself as a way of enriching the Kemalist modernization project against religious movements and the risks of losing moral values. Finally, in the third period, i.e. the Post-Kemalist times, specific spiritual movements positioned themselves as defenders of Kemalism and created a synthesis between Atatürk's personality and contemporary new-age themes such as esotericism and mysticism. However, the popularity of the Kemalist cults and esoteric practices was also a symbol of the defeat of the Kemalist ideology against religious and postmodern criticism.

Keywords: spiritualism, Kemalism, New Age movements, Atatürk, secularism

Giriş

Türkiye'de son yıllar spiritüel hareketler açısından oldukça bereketli bir döneme karşılık gelmektedir. "Fal, büyü, cinler, uzaylılar, gizemcilik, dolunay, bazı alternatif tıp yöntemleri, parapsikoloji, yeni tarikatler" gibi nispeten mütevazı kapsamıyla 1990'ların *new age* yükselişi (Kozanoğlu, 1997, s. 9), bugün her biri kendi alt türlerini ve ekollerini de içeren bir çeşitliliğe ulaşmış durumdadır. Dahası zaman ve mekân itibarıyla tarihin

hemen her döneminden ve dünyanın hemen her yerinden ilhamlar, spiritüel hareketlere eklenerek, sonsuz çeşitlilikteki motivasyonları, arayışları, yeni kamusalılıkları ve bireyler / gruplar arası etkileşimi barındırıyor. Üstelik spiritüellik önceki on yıllardan farklı olarak hem olumlu hem de olumsuz yönlerden daha fazla ciddiye alınmaktadır. Diğer bir deyişle bugün spiritüellik, hem katılımcı ve mensuplarının hem de karşıt ve eleştirmenlerinin hakkındaki tavırlarını daha net ve istikrarlı bir şekilde ortaya koyup sürdürdükleri bir gündem konusu durumunda. Bir zamanlar spiritüelliğin asparagas gazete ve dergi haberlerine sıkışma ya da özel televizyonlarda hızla tüketilme durumu geride kalmış görünüyor. Özellikle içinde bulunulan dönemde iletişim teknolojilerinin sunduğu olanaklar ve zenginliğin spiritüelliğe ilgiyi arttırdığı da aşikâr. Zaten “homeopati, doğu dinleri, Transandantal Meditasyon, derin ekoloji, melekler, Tarot kartları, astroloji, uzaylılar ile iletişim, ley hatları veya NLP’ye (NeuroLinguistic Programming) uzanan daha pek çok kategoriye barındıran bir manevi sistem” olarak *new age*’den bahsedilebiliyorsa (Toprak, 2023, s. 4), bunun bugünün zengin iletişim kanalları ile mümkün olabildiğini dikkate almak gerekiyor.

Fakat spiritüel hareketlerin bu dönüşüm ve bazı yönlerden yükseliş sürecinin nasıl anlamlandırılacağı ve nedenlerinin nerelerde aranacağı hususu çözümlenmesi güç bir mesele olarak halen ortada durmaktadır. Bir yanıt olarak ilk akla gelen ise mevcut ortamın yapısal özellikleridir. Öyle ki spiritüelliği odakta tutan nedenler arasında; kent nüfusundaki artışla paralel biçimde beyaz yakalı nüfusun ve eğitim düzeyinin yükselişi, bir orta sınıf güdüsü olarak deneyimlenen sınıfsal ve ekonomik eşitsizliği alternatif yollarla telafi etme kaygısı, postmodernizmin yirminci yüzyıl sonunda yüksek perdeden seslendirdiği modernizm eleştirisi ve bunun yarattığı tahribat sonrası din, inanç, tıp ve moral kodlar gibi konulara ilişkin halen yerine oturamayan taşlar geliyor.

Peki dünyada ve Türkiye’de siyasal ortamın karakteristiklerinin spiritüel hareketlerin gelişimi ile bir ilişkisi var mıdır? Dünyada kimlik politikalarının yükselişi ve çeşitlenmesi, kurumsal siyasetin evrensel düzeyde yaşattığı temsil sorunları, iklim krizi ya da azınlık haklarından esirgenen ilginin güvenlik politikalarına gösterilmesi, neoliberalizmin beraberinde getirdiği tahribatlara ve kendi krizlerine rağmen alternatifsizmiş gibi sunulmaya devam edilmesi ve hakikat-sonrası çağın karakteristikleri olarak medyaya ve aktörlere güvensizlik karşısındaki arayış süreçlerinin bir şekilde spiritüel akımlarla kesişeceği iddia edilebilir. Öyle ki spiritüellik, birey ve grupların içine düştükleri anlam krizine bir yanıt arayışıyla ilgili olduğuna göre, anlam krizlerinin en büyüğünden mustarip olunan siyasette de farklı akımların, “spiritüel olan politiktir” şeklinde bir argümanla gündeme gelmesi şaşırtıcı olmayacaktır.

Buna bağlı olarak, Türkiye’deki siyasal yapının da benzer bir neden – sonuç ilişkisinin parçası olduğu muhakkak. Yirmi yılı aşan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında ve parlamento ile cumhurbaşkanlığı seçimlerinde iktidarın hedeflediği sonucu her seferinde aldığı ortamda özellikle muhalifler adına alternatif arayışlara yönelmek şaşırtıcı görünmüyor. Daha önemlisi ise yine son yirmi yılın siyasal düzeninde din

hemen her tartışmanın odağında yer alıyor, politika yapım süreçlerinden varılmak istenen hedeflere kadar temel bir referans kaynağını İslâm oluşturuyor. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesinin, personel sayısının, yetki alanının, müdahil olduğu konuların ve görüş bildirme sıklığının sürekli olarak artış gösterdiği bir ortamda spiritüelliğin *laissez-faire*, *laissez-passer* bir tavırla karşılanmayacağı açık. Nitekim Cengiz, Küçükkural ve Gür'ün (2021) Türkiye'de spiritüel arayışların bir dökümünü yapan kapsamlı araştırmaları, siyasetçiler, hükümete yakın basın organları ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından spiritüel girişimlerin ne gibi tepkilerle karşılaştığına hatırı sayılır bir yer ayırarak işe başlamakta (s. 13-26) ve deizm ile ateizmin toplum içinde yükseliş gösterdiğine ilişkin haberleri de kapsayacak bir şekilde söz konusu akımların bir komplo, Türkiye aleyhine kurgulanmış bir tuzak ve dış mihrakların bir oyunu olarak damgalandığına işaret etmektedir. Dolayısıyla spiritüel arayışlar ile siyasi iktidar ilişkisinin Türkiye'deki seyrine bakıldığında, spiritüel bir arayışta olanlar arayışta bulunanlar için siyasal gerekçeler farklı nedenlerin yalnız biri iken, iktidar nezdinde bu yöndeki faaliyetler olumsuz bir bakışın ve hatta ötekileştirmenin konusu olmaktadır.

Bu durumun Türkiye'ye özgü olmadığı ve spiritüel hareketler ile siyasal iktidarlar arasında gerilimli bir ilişkinin genellik arz edeceği varsayılabilir. Keza yeni dini hareketlerin geleneksel ve örgütlü dinlerin bireyler ve gruplar için yetersiz geldiği noktada gündeme gelişleri, belli açılardan müesses nizamın dayanaklarının tehdit altında olduğu kanaatini yaygınlaştırabilir. Ancak müesses nizam üzerine rekabetin yoğun ve dinin bu doğrultuda oynadığı rol bakımından dikkat çekici olduğu bir örnek olarak Türkiye, spiritüel hareketlere dair yorumların çeşitlenmesine de olanak tanır. Nitekim imparatorlukların sona erip ulus devletlerin inşa edildiği zaman dilimlerinde olduğu gibi, müesses nizamın alt üst olduğu süreçler yeni rejimlerin ve yeni aktörlerinin meşruiyetlerini tesis etmek adına kendilerine has yeni bir dinsel iddiasında olmalarını ya da klâsik dini anlatıları pragmatik gerekçeler ile yorumlamalarını içerebilmektedir. Bunun ise spiritüel akımların konum ve gelişimini etkileyeceği açıktır.

Bu çalışmanın amacı, Erken Cumhuriyet döneminden "Post-Kemalist zamanlar"ın giderek ağırlık kazandığı 1990'lı yıllara uzanan süreçte spiritüel akımların genelde Kemalizm, özelde ise Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsı ile ilişkisini çözümlenektir. Burada Kemalizm'in bizatihi rejimin temel ideolojisini oluşturduğu dönemdeki anlamlandırılma biçimi ile iktidarını ve belirleyici / temel paradigma olma vasfını yitirdiği dönemlerde spiritüel akımlarla olan ilişkisinin, değinilen iktidar-muhalefet ve spiritüellik üçgeni açısından anlamlı bir içerik sunacağı savunulmaktadır.

Ruh çağırma seanslarında gündeme er ya da geç ama mutlaka "Atatürk'ün ruhunu çağırma" fikrinin gelmesini andırır şekilde, Atatürk ve Kemalizm'in spiritüelliğe dair bir tartışmanın odağına alınması yadırgatıcı olabilir. Dahası bu yadırgama, tarihsel bir analizin yöntemsel nitelikleri açısından da gündeme gelebilir. Nitekim bu tercih, Türkiye tarihini dönemselleştirmede ya da kavramsallaştırmada Mustafa Kemal'in ismine ya da şahsına göndermede bulunmak ve onun odağında yer aldığı bir analize yoğunlaşmak

anlamıyla "metodolojik Kemalizm"i (Clayer, Giomi & Szurek, 2019, s. 4) spiritüel hareketlerin tarihine de yönelmektedir. Fakat hem Türkiye’de spiritüel hareketlerin gelişim süreçlerinin modernleşme, pozitivizm, akılcılık ve geleneksellik başlıkları ile irtibatı üzerinden Kemalizm’le kesişen yolları hem de Atatürk’ün şahsının doğrudan ve dolaylı biçimlerle spiritüel pratiklerce konu edinme sıklığı, böylesi bir tercihi meşru ve verimli kılar.

Dolayısıyla çalışma, yaşadığı dönemden günümüze Atatürk’ün ele alınma biçimlerinin evrimini, yine spiritüel hareketlerin ülkedeki seyri ışığında değerlendirmeyi ve bunu yaparken Kemalizm’in ülke siyasetindeki değişken konumunun, Kemalizm ile spiritüellik arasındaki ilişkinin seyrine etkisini konu edinmektedir. Bu doğrultuda ilk olarak Erken Cumhuriyet Döneminde Atatürk’ün şahsında bir karizmatik otoritenin inşası sürecinin dinsel söylem ve içeriklere müracaat ediş biçimleri üzerinde durulacaktır. Özellikle Atatürk hakkındaki üretimde, biyografiden ziyade hagiografilerin söz konusu olduğu dönem pratiğinin, sonraki yıllarda Atatürk ve Kemalizm ile spiritüel hareketleri ilişkilendirmeyi de kolaylaştırdığı iddia edilecektir. Bunu takiben, Atatürk’ün ölümü ve II. Dünya Savaşı sonrası ile birlikte spiritüel uyanış değilse de kıpırdanışın Soğuk Savaş koşullarındaki seyrine bakılacaktır. Söz konusu sürecin bir boyutunda Bedri Ruhselman örneğinde olduğu gibi Atatürk’ün spiritüel oluşumlar için bir meşruiyet dayanağı olarak sunumu ile karşılaşılır. Diğer yandan ülkenin politik tarihinin bu önemli kırılmalarında Kemalizm’in politik ve düşünsel alandaki katkıları tartışmaya açırken, ruhani arayışlara ilham olması anlamlı bulunmaktadır. Son bölümde ise *New Age* akımların büyük bir ivme ve postmodernite tartışmalarının da yaygınlık kazandığı 1990’lı yıllar, Türkiye özelinde “Kemalist ezoterizm”in de şahlanışı olarak yorumlanacaktır. Atatürk özelinde ruh çağırma ve dünyalar arası iletişim odaklı vakaların yerini gizli şifrelerin, gizemli rakamların ve kehanetlerin aldığı bu dönemin, siyasal düşünce ve tarih yazımında artık ana akımlaşan Post-Kemalist paradigma karşısında (Aytürk ve Esen, 2022) bir yanıt niteliği taşıyıp taşımadığı da bu kapsamda değerlendirilecektir.

Üç farklı dönemdeki farklı akım ve aktörlerin örnek vakalar olarak analiz edildiği ve spiritüel hareketler kapsamında değerlendirilebilecek olan yazılı materyalin içerik analizine tabi tutulduğu (Drisko ve Maschi, 2016) bu çalışmanın, nihai olarak Türkiye’deki spiritüel hareketler bakımından kısıtlı ama kendi içinde verimli tartışmalar sunan bir alanı gündeme getirmesi amaçlanmaktadır.

Erken Cumhuriyet Dönemi: Karizma inşası ve hagiografi

Önce asker ve sonrasında devlet kurucusu olarak Mustafa Kemal Atatürk’ün üstlenmiş olduğu roller, tarih yazımı açısından yerleştirileceği konuma ve ele alış tarzlarına doğrudan tesir etmiştir. Tarihsel gelişmelerin bireyler üzerinden takip edilip yorumlanması, zaferlerin ve yenilgilerin ya da uygulama ve politikaların yine

aktör odaklı bir terminoloji ile ele alınması durumu gerek İslam tarihinde gerekse Hunlardan Osmanlılara kadar uzanan zaman diliminde sıklıkla gözlenen bir durumdur ve konunun Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet dönemi olması da bu durumu değiştirmez. Ayrıca idealist tarih felsefesi ve özellikle de Thomas Carlyle'nin bakış açısı ile özetlenebilecek aktör odaklı tarih yazımı pratiği, Türkiye'de de genel kural niteliği taşıyarak, Atatürk'ün bu noktada yerleştirildiği bağlam da uzun süre boyunca açıktan bir eleştiri ile karşılaşmaz. Diğer bir deyişle Atatürk'ün tarih sahnesine yerleştirilmesi noktasında, dünya tarihinin ruhunu "büyük adamlar"ın tarihi ve onların biyografilerinin oluşturduğu tespiti (Carlyle, 1973, s. 43, 58) büyük bir gönüllülükle benimsenir ve bu benimseyiş özellikle erken dönemler için yaygın, kaçınılmaz ve kalıcı bir hâl alır. Zaten Atatürk hakkında "olayların yarattığı bir önder değil bizzat olayları yaratan bir baştır" (Alp, 1998, s. 25) şeklindeki tespitlerin yaygın olduğu ortamda, bireysel biyografi ile devletin/ulusun tarihinin yazımı arasındaki mesafe iyice kısılır.

Ancak tartışmanın boyutlarının bir tarih yazımı meselesinin ötesine geçişi de tam bu hatta kendisini gösterir. Keza 1923 sonrası bütünüyle "inkılâplar" başlığı altında girilen bir inşa sürecidir ve inşasına girilenler arasında eş zamanlı olarak ulus, yeni bir devlet ve onun aygıtları, yeni yaşam tarzları ve insan ilişkileri ile hem yönetici kadro hem de yeni siyaset biçimlerinin meşruiyet kaynakları bulunmaktadır. Özellikle imparatorluktan kopuş ile ümmetten millete geçiş vurgusunun geleneksel ve dinsel olanla köprülerin atılmasını gerektirmesi ise, "önder" tarafından ivedilikle doldurulması gereken bir boşluğu ortaya çıkarır.

Boşlukları doldurma kaygısı, yalnız Türkiye'ye has değildir. Kırsaldan kente, tarımdan sanayiye, mutlakiyetten parlamentarizme, imparatorluktan ulus devlete ve cemaatten cemiyete geçişi kullanmadan betimlemenin çok da kolay olmadığı modernleşme süreçlerinin hemen hepsi belli açılardan dinsel olandan sekülere bir geçişi de içerir. Ancak din söz konusu olduğunda, Türkiye'nin de aralarında yer aldığı birçok vaka, geçiş sancısını fazlasıyla deneyimlerken net bir geçişten ve eskiyi geride bırakmaktan çok onu ikame etme gayretine yönelir. Bu durumun uzantısında, kendisini ortaya çıkaran birçok tarihsel, siyasal ve toplumsal koşula ek olarak milliyetçiliğin, dinin bir muadili olarak kazandığı önem manidardır. Öyle ki milliyetçilik literatürünün birçok kritik metni ve düşünürü bunun altını çizmekten geri durmaz. Milliyetçilik ile mukayese edilebilecek olanın liberalizm ve faşizm gibi ideolojiler değil akrabalık ve din gibi olgular olduğunu söyleyen Anderson (2008, s. 20-1), modern dünyada semavî dinlerin karşıtlarının dahi seküler bir din olarak milliyetçilikte telafi edici bir tatmin ve adanma bulduğunu iddia eden Hayes (2010, s. 203) ve ulusu "modern çağın laikleştirilmiş tanrısı" olarak tanımlayan Llobera (2007, s.22) bunlardan bazılarıdır. Türkiye örneği ise bir yandan tapılacak bir unsur olarak Türklüğü gündeme getirirken (Atalay, 2022) inşa süreci, Türklerin Ata'sı olarak Atatürk'ün yerleştiği konumun zaman içinde dinselleştirilmesi ile şekillenir.

Bu şekillenişin belki de en önemli yansıması Atatürk'ün Carlyleci anlamda bir "kahraman" olmanın da ötesine geçerek dinsel ve tanrısal bir konumda sunulmasında gözlenir. Diğer bir deyişle Atatürk'ün gerek

şahsı gerekse yürüttüğü inkılâp ve düşünceleri belli bir kutsallık halesine alınır, dinsel terminolojide gözlenen sıfatlardan ve dinsel figürlerle kurulan benzerliklerden yararlanılarak şekillenen bir söylemin konusu olur. Bu yolla da Weberyen anlamıyla ihtiyacı duyulan karizmatik otorite, dinsel olana ilişkin söylemlerden faydalanılarak inşa edilmeye çalışılır.

Bu çabanın somutlaştığı kanallardan biri 1930'lu yıllarda Kemalizm adına bir program ve/ya doktrin sunma gayretindeki kitaplardır. Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali*, Recep Peker'in *İnkılâp Dersleri*, Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* gibi eserlerin başını çektiği bu kanonun iki diğer üyesi Şeref Aykut'un *Kamâlizm* (1936) ile Tekin Alp'in *Kemalizm'i* (1998), Atatürk'ün şahsını değilse de Kemalizm'i bir din olarak değerlendirmeleri bakımından ortaklaşır.

Mecliste Edirne Milletvekili olarak görev yapan Aykut, *C. H. Partisi Programının İzahı* alt başlığını taşıyan kitabına, Kemalizm'in başka hiçbir akıma ve düşünceye benzemediği tespitiyle başlar. Çünkü Kemalizm'in derinliği ve büyüklüğü, onun Marksist ya da faşist rejim ve ideolojilerin sınırlarının içine sığmasına engeldir. Dolayısıyla Kemalizm'in yerleşebileceği yegâne kategori olarak geriye din kalır. Bu nedenledir ki Aykut Kemalizm'i, "ideoloji ve rejimlerin üzerinde yalnız yaşamak dinini aşıl原因 ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerinde kuran bir din" olarak tanımlar (1936, s. 4). Bu perspektif, yalnız girişteki tanımdan ibaret kalmamakta ve kitabın ilerleyen kısımlarında da sürdürülmektedir. Nitekim partinin ana ilkelerini ele alışıında tercih ettiği başlık, parti ya da Atatürk'ün ilkeleri/umdeleri değil "*Kamâlizm*" dininin özellikleri olur (Aykut, 1936, s. 15, 32). Üstelik partinin nihai amacını da yine teolojik alandan çağrışımlarla ortaya koyar:

Bu sebeptendir ki, onu Kamâlizm dininin hiç şaşmıyan, şaşırımıyan orunçlu ve coşkun tapkanı yapmak, ona bu kutsal, ulusal ve kurtarıcı dini olanca derinliği ve inceliği ile oydamlamak ister... tâ ki Kamâlizm dinine inanı artsın. İşte disiplin altında gençlik böyle olacaktır. Parti bunu amaçlamış, hazırlamıştır (Aykut, 1936, s. 79).

Şeref Aykut'un *Kamâlizm*'iyle benzer bir dönemin ürünü olup benzer bir amaçla kaleme alınan eserlerden bir diğeri de Tekin Alp'in *Kemalizm*'idir. Üslup itibariyle yazar, doğrudan dinle özdeşlik kurmasa da rejimi dinsel kavramlar ve sözcükler aracılığıyla betimlemekten vazgeçmez. Dahası rejimi diğer ideoloji ve düşünce sistemlerinden ayrı göstermede başvurduğu dinsel terminoloji, aynı zamandaki Atatürk'ün hiyerarşideki konumuna ifade etmede de kullanışlı olur:

Mısır'daki, İran'daki, Afganistan'daki v.b.ndeki aydın seçkin sınıfın kiblesi artık Mekke değil, Çankaya'dır. Atatürk, Osmanlı dönemindeki Türk hükümet başkanları gibi Emirülmü'minin değil, o mü'minlere esin veren, onlara yol gösteren bir insandır. Muhammed'in 250 milyonluk ümmeti, Peygamber'in kutsal emanetlerinin çekimi ile değil, Çankaya'nın fıskıran ve onların gözlerini kamaştırın nurların çekimi ile oraya yönelmiştir (Alp, 1998, s. 308).

Kuşkusuz anılan örneklerin her biri geniş kitlelere hitaben yazılmış metinler değil, rejimin yönetici seçkinleri arasındaki entelektüel tartışmaların birer ürünüdürler. Bu bakımdan verilmek istenen mesajın doğrudan kitleye ulaşmasının ve devamında bir desteği mümkün kılmasının garantisi yoktur. Ancak karizmatik otorite inşasında dinsellikle bezeli benzer söylemler yalnız bu tipteki metinlerle sınırlı kalmayıp farklı kanallarla da sürdürülmüş, söylemin hedefinin daha geniş bir etki yaratması amaçlanmıştır.

Bu doğrultuda iletilmek istenen mesajın etki ve kapsamını genişleten mecra olarak karşımıza edebiyat çıkar. Özellikle şiir, konuya ilişkin örneklerin kapsam ve zenginliği ile "Atatürk Edebiyatı" olarak nitelenebilecek bir alt türü de içerir.⁴ Atatürk'ün hakkında henüz yaşarken yazılmaya başlanan ve ölümünün ardından da hız kesmeyen bu alt türün bazı örneklerinin ortaklaştığı nokta ise içeriklerinde başvurdukları teşbih, kinaye, teşhis, intâk, istifhâm, telmih ve mübalağa gibi edebi sanatların Atatürk'ü Tanrı'dan Tanrı'nın elçisine kadar çeşitlenen bir konumda sunmalarınıdır (Dede, 2010, s. 213). Örnekler Aka Gündüz'ün "Atatürk'ün tapkınıyız. Her şey O'dur. Her yerde O var. / Elimizi yüzümüze; Gönlümüzü özümüze kapıyoruz. Biz sana tapıyoruz!" dizelerinden "Tanrı, peygamber diye nedir, kimdir bilmeden / Taptığımız ne varsa, hepsi ondan şekil aldı" diye seslenen Faruk Nafiz Çamlıbel'e kadar çeşitlenebilir. Ancak bu türün en önemli ismi olarak Behçet Kemal Çağlar'a özel bir yer ayırmak da zaruridir.⁵ Keza Çağlar'ın edebiyat öğretmenliği, Halkevi müfettişliği ve milletvekilliği gibi meslekleri de içeren yaşamı, Onuncu Yıl Marşı'nın dizelerinden çok daha fazlasını kapsar. Bunlar arasında özellikle Hz. Muhammed'in doğumundan başlayarak, hayatının belli önemli dönemlerini şiirleştiren Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ine "Atatürk Mevlidi" başlığıyla yaptığı 414 mısralık uyarlama dikkat çekicidir. Uyarlamanın temel mantığı ise Süleyman Çelebi'de Muhammed Mustafa'nın yer aldığı anlatının Çağlar'da Mustafa Kemal'e dönüşmesidir:

⁴ Söz konusu edebi türe ilişkin değerlendirmeler ve örnekler için (bkz. Oy, 1989; Burdurlu, 1967).

⁵ Behçet Kemal Çağlar'ın şairliği ve Atatürk'e dair şiirlerinin tarih yazımı ile irtibatı ile ilgili olarak (bkz. Dede, 2010).

*Millet adın zikredelim bir kere
 Vacip oldur cümle işte Türklere
 Şevk ile Türküm dese bir dem lisan
 Dökülür cümle hüznün misli hazan
 (...)
 Mustafanın Mustafası doğmada
 Müjde ki Türkün atası doğmada
 Gel dilersiz bulasız od'dan necat
 Mustafa'yı ba Kemale essalat⁶*

Bu noktada Çağlar'ın Mevlid'inin ne ölçüde ses getirdiği ve benimsenip benimsenmediği hakkında bilgi sahibi değiliz. Fakat Çağlar'ın üslubundan bağımsız bir gerçek, Atatürk üzerine kaleme alınan ve özellikle temel eğitimde başvurulan yaşam öykülerinde de Çağlar'inkine benzer bir duruma rastlandığı ve Atatürk'ün geçmişinde Hz. Muhammed'in yaşam öyküsünü anımsatır detayların öne çıktığıdır. Öyle ki Doğan'a (1992) göre bu, öne çıkarmanın ötesinde bir öykünmedir de. Nitekim Hz. Muhammed "Cahiliye Devri" olarak adlandırılan karanlık bir dönemde, Mustafa Kemal ise ülkenin uçurumun kenarında, yıkık ve harap bir "manzarayı umumiye"de dünyaya gelir. Peygamber babası kendi doğmadan öldüğü için amcasının yanında büyürken, küçük yaşta yetim kalan Mustafa, bir süre dayısının himayesinde bulunur. İkisinin de kişisel özellikleri ve bu bakımdan çevrelerinde uyandırdıkları hisler, yeni isimlerin / lakapların kendilerine takılmasını beraberinde getirir; Hz. Muhammed karakter yapısını olumlayan şekilde "Emin" sıfatına layık bulunurken, Mustafa'ya öğretmeni tarafından olgun, erişkin gibi anlamlar taşıyan "Kemal" ismi ile verilir. Ve nihayetinde ikisinin de yaşadıkları çağın genel özellikleri içinde uyumsuz karakter sergileyerek hakim bakış açılarında cephe alışları, birer kurtarıcı olarak görülmelerine fayda edecek ve bu doğrultuda ilki bir kurtarıcı olarak Medine'ye hicret ederken ikincisi de Samsun'a çıkacaktır (Doğan, 1992, s. 23-25).

Atatürk'ün ve Kemalizm'in yazar ve şairlerce dinsel bir konuma layık görülmesini anlaşılır kılacak faktörler mevcuttur. Bu noktada yakın geçmişte okullarında derse "Padişahım çok yaşa" diyerek, zillullah (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi) sayılan padişahı ululayarak başlayan ve başlarında bir baba figürü görmeye alışan nesillerin, saltanatın ve hilafetin kaldırılmasıyla ortadan kalkan padişah-baba figürünün ve bazılarının da onun gölgesi olduğu Tanrı'nın yerine Mustafa Kemal'i koyması şaşırtıcı olmayabilir (Ünder, 2002, s. 146, 152). Öte yandan dinsel terminolojiye başvurunun, dini figürler ve kavramlar ile kurulan benzerliklerin kalıcılığı konusu, Atatürk'ün yaşamının yazılış tarzı olmuştur. Erken Cumhuriyet Döneminde karizmatik otoritenin tesisi amacıyla yönelinen geleneksele dönük araçsal atıflar ya da onu bir Tanrı ya da peygamber

⁶ Çağlar'ın yeni Mevlid'i ilk olarak 1942 yılında Yücel Dergisi'nde Ankaralı Aşık Ömer imzası ile yayınlanır. Metnin tamamı için ayrıca (bkz. Perinçek, 1994, s. 54).

gibi gören yaklaşımlar çoğunlukla geride ve istisnai kalsa da, Atatürk hakkında biyografiden ziyade hagiografiler yazılması durumu süreklilik arz etmiştir.

Katolik Kilisesi'ne bağlı bir azizin biyografisi anlamına gelen ve doğumdan ölüme kadarki kronolojik yaşam öyküsünden çok azizin insanlığın kurtuluşuna dair çaba ve mücadelesine odaklanan hagiografi, kökeni Hıristiyanlıkta olmasına rağmen Yahudilik ve İslam başta olmak üzere diğer dinlerin ilahiyatçılarınca da benimsenmiştir (Head, 2001, s. xiii). Ayrıca özellikle orta çağda azizlerin, dönemleri için bir nevi süper kahraman olarak şanlarının dört bir yana yayıldığı dikkate alındığında (Salih, 2006, s. 1), hagiografinin de "gerçekte ne oldu" yönündeki sorulara yanıt olmaktan çok belli bir efsanenin sürdürülebilmesinin aracı olduğu iddia edilebilir. İşte bu noktada efsanenin sürekliliği mefhumu, Atatürk özelinde karizmatik otoritenin tesisi meselesini talileştirecektir. Atfedilen sıfatlar ve girilen mukayeseler karşısında Atatürk'ü konu edinen metinlerin ilham, içerik ve yansıttıkları itibarıyla hagiografilerin kapsamına dahil edilmesi de ne şaşırtıcı ne de yadırgatıcı olacaktır. Dahası tarih yazımı açısından hagiografik muhteva istisnadan çok kural olmuş, yakın dönemli biyografik çalışmalar dahi amaç ve özgünlüklerinin delili olarak hagiografik bir bakış ve içerikten uzak duruşlarını göstermişlerdir (Hanioglu, 2011, s. 1-6).

Yaygınlık ve kalıcılık arz eden hagiografinin belki de en öngörülmedik sonucu ise sonraki dönemlerde hız kazanacak spiritüel oluşumlara dair pekiştirici rolleridir. Dinsellik atıflarının ve beraberinde getirdiği doğüstü, mistik, mucizevi çağrışımların eğitim müfredatını, rejimin yerleşip kalıcılılaşmasını ya da ilke ve devrimlerin kiteselleşmesi gibi konuları geride bırakan etkisi, bizzat Atatürk'ün ve Kemalizm'in spiritüel gelişmelerin gündeminde yer bulması üzerinedir. Üstelik bu tekil bir oluşum ya da geçici bir zaman diliminden ibaret kalmayıp farklı gruplarda, *New Age*'de olduğu üzere farklı zaman dilimlerinde ve kültürlerin teşekkülünden ünlülerin içinde bulunulan harekete devşirilmelerine uzanan farklı biçimlerde gündeme gelir. Diğer bir deyişle Erken Cumhuriyet Döneminde bir dinmiş gibi lanse edildiği söylem örnekleri ile karşımıza çıkan durum, 50'lerden 90'lara ve 90'lardan günümüze uzanabilmekte, "yeni dini hareketler" tabirinin yenilik, dinsellik ve hareket şeklindeki bileşenlerinin her biri ile (Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021, s. 43-4) uyum arz etmektedir.

Bu uyum ve temasların takibi için ise Erken Cumhuriyet Dönemini geride bırakarak 1950'lere doğru ilerlemek ve spiritüel akımların modernleşme projesi ve Atatürk ile olan karmaşık ilişkisine odaklanmak anlamlı olacaktır.

Ruhçu hareketin yükselişi ve Atatürk

Türkiye'de spiritüel hareketlerin dikkat çekici bir vasfı, özellikle ruhçu akımlara dahil birey ve grupların Osmanlı-Türk modernleşmesi ile olumlu yönde bir ilişkilerinin olmasıdır. Bu ilişkinin kökenini, özellikle

Tanzimat'tan itibaren kendisini gösteren ve modernleşme projesinin çerçevesinde belirleyici olan bilim ile din, rasyonalite ile dogmatizm, ilerleme ile tutuculuk ve sekülerlik ile dindarlık arasındaki karşıtıklarda, spiritüel akımların kendilerini yerleştirdikleri konum şekillendirir. Sekülerleşme süreci ile spiritüel akımların gelişim dinamikleri ve süreçlerinin birbirleri ile kesiştiği yerler fazlasıyla mevcut olduğu gibi, özellikle ruhçuların devlet eliyle uygulanan politikalara çoğu kez taraftar oldukları ve geleneksel dini yapılarla mesafe konusunda yönetici elitlerle benzeştikleri gözlenir. Öyle ki Osmanlı-Türk modernleşmesinin bilimi bir tür "ilerleme ideolojisi" olarak tatbiki hususunda (Burçak, 2005, s. 27) ilkesel bir uyum söz konusudur. Nitekim Türkiye tarihinde sekülerleşme, ticaretle ve zanaatla uğraşan gayrimüslimlerin yanı sıra başta Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye olmak üzere önce yüksek düzeyli devlet memurları arasında gelişmiş, ardından da üst sınıf ve varlıklı kesimlere doğru yaygınlık göstermiştir. Söz konusu gelişim çizgisinin aynı zamanda spiritüel hareketleri de betimleyebiliyor olması dikkat çekicidir. Keza bu nitelikteki hareketlerin hem takipçileri hem de karşıtları yine aynı kesimler arasından çıkar (Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021, s. 94-5). Özellikle ruhçu akımların ülkedeki gelişimi, batının bir model olarak alınmasından bağımsız değildir. Örneğin Sufizm ve geleneksel halk inançları çerçevesinde spiritüellik ve okültizmin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki varlığı çok eski yüzyıllara kadar götürülebilecekse de, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren bundan bağımsız bir spiritüel hareketin geliştiği söylenebilir. Başta Kardec olmak üzere batıdaki literatürü takip ederek Osmanlı kamuoyuna tanıtan bu girişimler, kısa bir süre içinde geleneksel ve yerel spiritüelliğin karşısına ilhamını batıdan alan, bilimsel ve deneysel bir spiritüellik biçimi olarak çıkabilmiştir (Zarcone, 2014). Bu yönden bakıldığında gelişmelerinin seyri, süreçte rol sahibi olan aktörlerin sınıfsal kökenleri ve statüleri ile geleneksel olana bakışları üzerine yapılacak bir yorumda spiritüel akımların da modernleşme sürecinin bir mahsulü olduğu söylenebilecektir.

Dolayısıyla cumhuriyet dönemine gelindiğinde yönetici elitler ve onların uygulamalarının spiritüel hareketle irtibatlı kesimler açısından ilkesel bir sorun yaratmadığı söylenebilir. Bilakis ikinci kuşak Türk ruhçularından Ata Nirun'un Atatürk'ün şeyhlere, dervişlere ve dini tarikatlara kapattığı kapının kapalı kalmasını bizzat spiritüel akımların sağlayabileceği iddiası, tarikatlara karşıtlık bağlamında aralarında bir ortaklık bulunduğu ve spiritüel akımların cumhuriyetçi reformları tamamlama potansiyeline sahip oldukları imalarını içerir (Arıcıoğlu, 2020, s. 73). Bu çabanın pratiğe döküldüğü noktadaki sembol isim ise 1950'de Türkiye'deki ilk spiritüel örgütlenme olan *Metapsişik Tetkiler ve İlmî Araştırmalar Derneği'nin* (MTİAD) de kurucusu olan Dr. Bedri Ruhselman'dır. Kendisi kitapları ve dernek faaliyetleri ile ruhçuluğun Türkiye'deki gelişim süreci açısından bir kurucu figür niteliği taşımış ve sonraki yıllarda gözlenecek olan tüm akım ve kurumlar da bir şekilde Ruhselman ve/ya MTİAD'den izler barındırmıştır.

Bir asker çocuğu oluşu üzerinden cumhuriyetçi, seküler, kentli ve orta sınıf bir kökene dayandırabilecek olan Ruhselman, tıp eğitimi almış olmasıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi ile irtibatlı birçok aktörde görülen bir yaşam öyküsüne dahil olur. Celse adı verilen ruh çağırma seanslarının katılımcıları arasında Macit Gökberk,

Peyami Safa, Enis Behiç Koryürek, Samet Ağaoğlu gibi dönemin önde gelen yazar, şair ve düşünürlerinin yer aldığı düşünüldüğünde (Soyubol, 2021, s. 2), dönem ruhçuluğunun habitusuna dair de bir fikir geliştirilebilir. Gerek ilk örnekleri MTİAD'nin da öncesine giden ve toplamı beşi bulan kitaplarında ortaya koyduğu görüşleri gerekse derneğin sonraki dönemlere miras bıraktığı etki düşünüldüğünde, Ruhselman'ın modernleşme sürecindeki konumu ve Atatürk'e bakışıyla farklı bir sentezi / yolu ortaya çıkardığı iddia edilebilir.

Ruhselman ruhçuluğa dair anlayışını bilimsel (maddi) ve spiritüel (manevi) alanlar arasında konumlandırmakta, bu yolla hem metafizik tartışmalara hem de içinde bulunulan dönemin pozitif bilimlerine açık bir tavır sergilemektedir. Ancak bu tutum pragmatik bir orta yol olmaktan ziyade, onun evrensel hakikat olarak tanımladığı sonuca ulaşılabilmesinin yegâne yolu olarak görülmesinden ötürüdür. Kendisinin ve çevresindekilerin eğitim durumları ve hayat tarzları çerçevesinde çağının bilim anlayışına kategorik bir karşıtlığı yoktur ancak getirdiği temel eleştiri bilimin (ve pozitivistin) kendini materyalizm ile sınırlandırması durumudur. İlahi olanın anlaşılması adına objektif ve pozitivist bir yaklaşım gerekli iken, kişinin kendisini ve evreni daha iyi anlamasını sağlama noktasında bilimin maddeselliği ve olgusallığının da ötesine geçilmelidir (aktaran Soyubol, 2021, s. 13-4).

Diğer yandan MTİAD'nin kurulduğu ve Ruhselman'ın kitaplarının yayımlandığı zaman diliminin politik bağlamı da dikkat çekicidir. Öncelikle süreç, ülkede çok partili siyasal hayata ve devletçi ekonomiden serbest piyasa ekonomisine geçiş dönemine denk gelmektedir (Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021: 95). Ancak parti sayısı ve ekonomi politikasının dışında 1950'li yıllar tek parti dönemi reformlarının yeni iktidar eliyle "tutan ve tutmayan inkılâplar" şeklinde sınıflandırıldığı ve tutmayanlarda ısrarcı olunmayacağına bir hükümet politikası olarak açıklandığı, ezanın yeniden Arapça okunmaya başlandığı, tarikatların sadece açıktan faaliyetlere girişmekle kalmayıp seçim süreçlerinde giderek belirleyici bir konuma yerleştiği bir zaman dilimidir (Ahmad ve Ahmad, 1976). Üstelik etkisini Türkiye üzerinde de iyice hissettiren Soğuk Savaş koşulları, pozitivistin fazlasının materyalizme, materyalizmin de maneviyat eksikliği nedeniyle kişi ve toplumları komünizme sürükleyeceği endişesini yaygınlaştırmaktadır (Nesimi, 1977, s.60). Tüm bunlar dikkate alındığında, Ruhselman ve çevresinin hem bilim ve dini birleştirip uzlaştıran bilimselleşmiş bir maneviyat kurma çabası hem de cumhuriyet reformlarında gözlemlenen ahlaki boşluğa bir çözüm getirerek bilim ve din arasındaki ilişkiyi zıt ve düşmanca bir zemine oturtan tasvirlerle karşı çıktıkları iddiası (Arıcıoğlu, 2020, s. 206-07) zamanın ruhuna son derece uygun bir çözüm yolu vasfı kazanmaktadır.

Atatürk'ün yerleştirildiği bağlam işte bu noktada önem kazanır. 1950'lere gelindiğinde varlığı iddia edilen manevi boşluk, bir açıdan alternatif bir din olarak Kemalizm'in ya da dinsel bir hüviyetle sunulan Atatürk kültürünün başarısızlığını ima eder. Fakat bizzat Ruhselman, pozitivistin sınırlılıkları konusundaki eleştirilerine rağmen, ortaya koyup yaygınlaştırılmasına çaba gösterdiği ve MTİAD sonrası kurumsal ve bireysel spiritüel girişimler tarafından da hararetle benimsenecek yeni bir Atatürk imgesini pekiştirir. Burada

ilk olarak anılması gereken Ruhselman'ın kendi yaşam öyküsünü ve kaderini Atatürk ile irtibatlandırmasındaki maharettir. Henüz savaş yıllarında dayısı ile bir konuşmasında orduya katılıp şehit olmak istediğini söylediğinde onu bundan vazgeçiren, o esnada kendilerini dinlemekte olan "çakmak mavisi gözlere sahip albay" olmuştur:

Vatan için ölmek şereftir ama sen çok gençsin ve okuyorsun. Evet, milletimizin askere ihtiyacı var ama okumuş insana daha çok ihtiyacımız var. Savaşta insan bir kere ölür ama okumuş bir insan yaşayarak, vatanına her gün hizmet eder. Sen de eğitimi tamamlama ve milletine bu yolda hizmet et (Bilyay Vakfı, y.y.).

Anının gerçek olup olmamasından bağımsız bir şekilde asıl önemi, Ruhselman'ın milletine önce bir hekim sonrasında da Türkiye'de ruhçuluk akımının en önemli figürü olarak edeceği hizmetin kırılma noktasına Atatürk'ü yerleştiriyor oluşudur. Üstelik Atatürk'e atfedilen önem bundan ibaret kalmaz. Örneğin 1936'dan vefat ettiği 1960 yılına kadar irtibat halinde olduğu ve onlardan aldığı detaylarla kitap ve dergilerini çıkarttığını söylediği on ruhtan birinin kendisini "Kemal Yolcusu" olarak tanıtmaya da dikkat çekicidir. Ruhselman'ın henüz 1938 yılında "Bir kılavuz kitap gibi, ilerlemenin onurlu yönlerini kesin terimlerle özetleyen Altı Ok sembolüne sahibiz (...) Bu Altı Ok'un işaret ettiği geniş ufuklar atmosferinde yaşamak istiyoruz" yorumunda bulunduğu dikkate alınırsa (aktaran Arıcıoğlu, 2020, s. 168), yıllar sonra iletişime girdiği ruhun ismi daha da anlam kazanır. Üstelik "Kemal Yolcusu"na ilişkin detaylar bir kenara bırakıldığında dahi Mustafa Kemal'in yolu evrensel hakikate ulaşma açısından değer sahibi bulunmaktadır. Nitekim Ruhselman, bu çabanın başarısının ön şartı olarak "bir mezhebe, bir tarikate, bir ekole taassupla saplanıp kalmamış olma"yı gösterirken (Ruhselman, 1990, s. 149) Atatürk'ün 1925'te yaptığı "Türkiye Cumhuriyeti, şeyhler, dervişler, müritler, meczuplar ülkesi olamaz." konuşmasını da anımsatmış olmaktadır. Bu yaklaşımın uzantısında MTİAD'ın yayın organı *Ruh ve Madde'nin* sayfaları, ruh ile maddeye dair tartışmalar kadar cehaletle mücadele, din karşıtlığı, liyakatin önemi, laiklik ve fikri bağımsızlık, emperyalizm karşıtlığı, hümanizm, pasifizm, sosyal adalet ve kadın hakları konusundaki önemi üzerinden Kemalizm övgüsüne de yer verir.

Ruhselman'ın yaşamının son yıllarında baş gösteren tartışmalar ve altmışlıardan itibaren kurumsal ayrışmalar ile bölünen ruhçu akımlar, değişen ve çeşitlenen isimleri ve liderlerine karşı Atatürk ve Kemalizm yanlısı tavırları noktasında ortaklaşmaktadır. Örneğin 1960'da MTİAD'den ayrılan Refet Kayserilioğlu'nun Dünya Sevgi Birliği Derneği adını taşıyan ancak iletişimde olduğu yüce varlığın adı olan "Beyti Dost" ismiyle de bilinen oluşum, Atatürk'ü yerleştirdiği konum ile öncülünden çok da farklı değildir. Öyle ki derneğin yayın organı olan Sevgi Dergisi'nin Ekim 1972 sayısında olduğu gibi Atatürk kapağa taşınıp hakkında özel sayılar hazırlanmıştır. Kayserioğlu'nun kendisi de dergide yer alan yazılarında "din çağı kapandı ve artık bilim çağı başladı" tespitinde bulunurken "Atatürk ve İnönü önderliğinde yapılan inkılaplar bizleri bilime, medeniyete ve

ilerlemeye yönelmiştir” ifadesiyle (Arıcıoğlu, 2020, s. 111) bunu mümkün kılanlara şükranlarını dile getirmektedir. Ancak aynı yazıda düşülen “inkılaplar belli tarihsel ve toplumsal gereklilikler nedeniyle ahlaki ve manevi cepheleri yeterince ele alamamıştır” şerhi, spiritüel hareketlerin süreklilik arz eden bir diğer boyutunu örnelemektedir. Ahlaki ve manevi boşluğun tespiti ve bunun sakıncaları sürekli olarak vurgulanırken, ruhçu akımların benzer yönde eleştiriler getiren İslamcı ve mukaddesatçı hareketlerden farkı da Atatürk’e bakış üzerinden ortaya konulmaktadır.

Bu noktada ruhçuluk akımıyla 1950’li yıllarda yükseliş gösteren spiritüellik, Türkiye’nin modernleşme deneyimi ve bu süreçte Atatürk imgesinin evrimi bakımından dikkat çekici bir durum oluşturur. Erken Cumhuriyet Döneminde karizmatik otoritenin inşası üzerinden yorumlanabilecek Atatürk ve Kemalizm’in dinsel olanın muadili olarak sunumu spiritüel akımlarca pek benimsenmese de geleneksel dinin ve dini kurumların yerleştirildiği bağlam da çok fazla sorgulanmamıştır. Burada karşılaşılan durum, desteklenen modernleşmeci reformlara bir nevi “aile içi eleştiri” getirmek ama aile içindeki konumu da Atatürk’e dönük övgülerle sürdürmek yönündedir.

Muhafazakâr düşüncenin Batılılaşmanın bir sonucu olarak görüp yergi konusu ettiği ahlaki değerlerin yitimi meselesi ise spiritüel bakışta daha geniş bir tartışmanın parçası olarak görülmekte, evrensel hakikate ulaşmada materyalizm ve pozitivistimin kısıtlayıcılığı iddiası üzerinden zikredilmektedir. Ancak eleştirel bir tutum takınılan süreçlerde dahi kritik olan Atatürk’ün spiritüel tartışmaların bir parçası kılınmasıdır. Atatürk’ün Erken Cumhuriyet Döneminde dini, 1950’li ve 1960’lı yıllarda ise spiritüel tartışmalar dahilinde yer sahibi olması, 1990’larda yükseliş gösterecek *New Age* akımlardaki konumunun da ipuçlarını fazlasıyla vermektedir.

Bir New Age ikonu olarak Atatürk

New Age sözcüğünün dolaşıma girmesi ve içeriğinin toplumsal bir etki yaratması üzerinden hareket edildiğinde, konuya ilişkin tartışmalar II. Dünya Savaşı sonrasına kadar gider. Savaş ve beraberinde getirdiği yıkımın Batı toplumlarında yarattığı umutsuzluk ve hayal kırıkları ile baş etmenin yolu, bir kısmı tarih öncesine uzanan bir dizi birbirinden farklı din benzeri inanç ve spiritüel pratiklerin *new age* başlığı altında benimsenmesinde görülmüş ve bu pratikler ile batının içinde bulunduğu “epistemolojik kriz”in (Sanson, 2009, s. 441) çaresi aranmıştır. Modernite ve onun sekülerizm anlayışının ideolojik yansımaları arasında yer alan ilerlemeci tarih anlayışı ve bilinçli medeni bir öznenin varlığına dönük sav (Ertit, 2014, s. 104) ile yüzleşmek, beraberinde rasyonalite, bilimsellik ve teknolojiye dönük eleştirel bakışı pekiştirmiştir. Fakat söz konusu eleştirelliğin sonucunun bir tür “dine dönüş” olduğu da söylenemez. Keza burada aynı zamanda tek tanrılı dinlerin görev ve sorumluluk anlayışına da benzer bir eleştirel mesafeden yaklaşılmış, dinin artık bir sorumluluk alma olgusundan çok bir tüketim yolu ve seçim meselesi olarak algılandığı bir döneme girilmiştir

(Davie, 2006). Anılan hayal kırıklıklarını deneyimlemenin ve eleştirel pratiği uygulamanın sınıfsal bir boyutunun olduğu düşünüldüğünde ise Heelas'ın (1996, s. 124) "eğitilmiş sınıfın gizli dini" argümanı anlam kazanmaktadır.

Takip eden süreçte hem postmodern eleştirilerin kazandığı yaygınlık hem de iletişim teknolojilerinin dönüşümü, doğrudan ve dolaylı biçimlerde *new age* akımlarının gelişimini hızlandırmıştır. Postmodernlik noktasında aydınlanma ve onun akıl anlayışının her yönden eleştiri altında olduğu sürecin, "Batı toplumlarının rasyonel gerçekliğinden kaçarken daha gizemli olana, mistik olana sığınma arayışı"nı (Kozanoğlu, 2018, s. 419) tetikleme beklenebilir. Modernleşmeden miras sekülerlik anlayışının da katkısıyla kurumsal dinin zayıflamışlığı bir gerçek olarak ortada dursa da bu, "din gibi" işlev gören yönelimlerin doğuşuna engel olamamıştır (Berger, 2006, s. 90). Diğer bir deyişle sekülerlik toplumdaki inançsızların sayısını artırırken, bunlardan bazılarının spiritüelliğin katkısıyla yeni dini hareketlere yönelmesine de tanık olunmuştur.

Türkiye'nin *new age* yolculuğu ise 1980'lerden itibaren neoliberalizm ve küreselleşmenin yarattığı ivme ve 90'larda özel radyo ve televizyonlar ile basın organlarının çeşitlenmesiyle farklı ve daha yaygın etkili bir boyut kazanır. Fakat bu durumun özellikle batılı ülkelerdeki gelişim çizgisinden farklılaştığı durumlar da yok değildir.

Batıda spiritüelliğe yönelişin nedenleri, sıkça bireylerin kendi kimlikleri ve modernitenin yarattığı belirsizliklerle ilgili dertlerine dayandırılmış; insanların maddiyatçılıktan, bürokratik baskıdan, kurumsal çöküşten, hızlı yaşam, hızlı dönüşüm ve refah devletinin yarattığı belirsizliklerden kendilerini kurtarıp iyileştirme çabalarının bir parçası olarak yorumlanmıştır (Heelas, 1996, s. 138). Oysa Türkiye'deki spiritüel hareketlilik ve dolayısıyla *new age* akımlar, Kozanoğlu'nun betimlemesiyle "garantili referanslar" üzerinden şekillenecektir (1997: 48). Spiritüel hareket üzerinden şekillenen grubu ve kamusalılığı içinde yaşanan toplumla uyumlu tutma çabası, hareketlerin kendilerini İslam ya da Atatürk ile yerleştirmelerini beraberinde getirmekte ve bu da hareketin bir şeylerden kurtulmaktan çok bir şeye tutunmaya dönük bir gayreti sergilemesini ortaya çıkarmaktadır (Kozanoğlu, 1997, s. 48; Kozanoğlu, 2018, s. 291). Bu tutunma çabasının büyüklüğünün bir göstergesi ise dönem içinde spiritüel hareketlerin Atatürk ve Kemalizm'e dönük eleştiri ve tehditler karşısında doğrudan tartışmaya taraf olup tutum aldıkları örneklerdir. Bu yönüyle 1950'li yıllarda ruhçuluğun kendinde gördüğü rejimi pekiştirme misyonu, bu seferinde *new age* akımların rejimi müdafaasına uzanmıştır.

Bu tablonun ortaya çıkışını, spiritüel hareketlerin 1960'lardan, Kemalizm'in ise 1980'lerden itibaren yerleştiği konum üzerinden takip etmek mümkündür. 60'lı yıllarda batılı ülkelerde gözlenen hareketliliğe karşın, Türkiye'de ruhçuluk özelindeki spiritüel hareketlerin inişe geçişinden bahsedilebilir. Bunun nedenleri arasında Bedri Ruhselman'ın ölümü ve sonrasında hareketin kendi içinde bölünmesi yer alsa da, siyasi ve

toplumsal ortamın dönüşümünün etkisi de mevcuttur. Nitekim Soğuk Savaş'ın ilk yıllarıyla da kesişen Demokrat Parti Döneminin politik iklimi ile 1960 ve 1970'lerin toplumsal hareketliliği oldukça farklı konjonktürlerdir ve toplumun hızlı ve radikal bir biçimde siyasallaştığı bir dönemde spiritüel arayışlar, Atatürk ya da modernleşme konusunda taraf dahi olsalar kendilerini apolitik bir konumda bulmuş, önceki on yıla nazaran daha az ilgi uyandırmıştır (Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021, s. 103). 1980'lerde başlayan süreç ise farklı yollar aracılığıyla ve farklı gerekçelerle durumu tersine çevirecek, spiritüelliğe yönelik ilginin evrensel düzeyde zirve yapışından Türkiye de nasibini alacaktır.

1980'ler Türkiye'sinde modernleşmenin evrensel düzeyde tabi tutulduğu eleştirilerin "yerel" bazı gündem ve tınılar eklenmiş halde ve oldukça gürültülü bir şekilde dile getirilmesine tanık olunur. Postmodernliğin modernleşmeye ve onunla ilintili ilerleme, hakikat, rasyonalite, sekülerizm gibi kavramlara yönelik eleştirel perspektifinin Türkiye'deki yansımaları, aynı zamanda modernleşme sürecinin kapsam ve yöntemi üzerinden Kemalizm'in eleştirilmesine de denk düşer. Özellikle 12 Eylül Darbesi ve onun boğucu etkileri altında, Türkiye'nin demokratikleşememesi probleminin kaynağına Kemalizm'i yerleştiren post-Kemalist bakış açısının siyaset, basın, sanat ve kültür dünyasında tuttuğu yerin dönemin tartışma ortamını hararetlendirdiği de açıktır (Aytürk ve Esen, 2022, s. 7-8). Buna bir de Türkiye'nin, o güne değin bastırmış olduğu kendi periferisini, kendi merkezinin dışına ittiği Kürtleri, Doğuluları ve dini keşfetmesi sürecini diğer bir deyişle "bastırılmışın geri dönüşü"nü (Gürbilek, 2001: 105-6) deneyimlemesi eklendiğinde, spiritüel akımların hareket sahasının ne denli karmaşık olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Geri dönen bastırılmışlardan biri olan dinin dönem kamuoyundaki yeri, spiritüel hareketlerin evrimi noktasında önem arz eden bir konudur. Bu noktada modernleşme projesinin belli bir dönemde ilerlemenin, bilimin ve sekülerliğin karşı kutbuna yerleştirilen İslam, içinde bulunulan darbe yönetimi ve ANAP iktidarı tarafından benimsenen Türk-İslam Sentezi ile rejimin yeni ideolojisinin bir bileşeni olmuştur. Ayrıca İslam'ın 1980'li yıllardaki toplumsal ve politik konumu, Gürbilek'in geri dönenin ister istemez bastırılmadan önceki halinden farklı bir biçimde olacağı tespitini de (2001, s. 105-07) haklı çıkararak niteliktedir. Geline nokta ahlaki kodlar, maneviyat ya da hakikate ulaşmaktan ziyade piyasa ilişkilerinin bir parçası olan ve vakıf, dernek, parti ve sivil toplum örgütleri gibi alternatif aygıtlarla ciddi bir etkinlik ve görünürlük kazanan İslam, gelişen teknolojik olanaklar ve çeşitlilik kazanan kamuoyu üzerinden batılılaşma-modernleşme ve dolayısıyla sekülerleşme sürecine eleştiriler getiren kanallar da bulmuştur. Yine de postmodern gelişmeler ışığında dünya genelinde olduğu gibi, Türkiye'deki genel durumun, dine dair bir iade-i itibar şeklinde değil, dini hareketlerin yenilenmesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir.

Kadim dinler ile *new age* akımlar arasında kurulan ilişki kapsamında dönemin spiritüel gündemi odağına ezoterizmi yerleştirir. Sözcük anlamıyla ezoterizm, içsel anlamındaki *esoterikos* ve içsel olan, gizli olan anlamındaki *isothéo* kökünden gelmektedir ve "derin ve hakikî bilgilerin ehil olmayanlardan gizlenerek

yalnızca ehillere öğretilmesi ve bu yolla edinilen bilgi bütünü” biçiminde tanımlanır (Sait ve Çobanlı, 2001, s. 126). Söz konusu bilgilerin herkes tarafından edinilemez bulunması beraberinde bir gizlilik vurgusunu ve bu doğrultuda yönelinen sembolizmi gündeme getirir. Esas itibarıyla ezoterizm doğrudan din ve dinsel bilgiyi kastetmiyor olsa da, kelimenin içsel ve gizeme dair vurgusu sıklıkla dinsel metinleri ön plâna yerleştirmiştir. Hatta dinlerin özünün ezoterik içeriğinde olduğu, fakat içle değil kabukla ilgilenen anlayışlar yüzünden dinlerin gerçek mahiyetiyle anlaşılamadığı iddiasına da tanık olunur (Candan, 2005, s. 36-7).

Kurumsallaşmış ve örgütlü dinlere belli bir mesafede bulunulan süreçte ezoterizm, dini metinlerle kurulan ilişkide yenilikler sunar. İnancın tatmini noktasında, bin ila iki bin yıl öncesinin kitaplarına dayalı bir din anlayışının yetersiz bulunduğu noktada, kitabın kendisine yaklaşmada bir dönüşüm gerçekleşmiş ve kutsal kitaplarda anlatılanlara farklı gözlerle bakıp mecazi anlamını çözmek (Noah, 2003, s. 14) ya da inancı vurgulayan kitapların ardındaki bilgiyi ve sırları bilmek (Bektan, 2004, s. 22) yönünde çabalar sergilenmiştir. Bu doğrultuda kutsal kitaplardaki şifreleri çözmek ve bu yolla sırlara erme gayreti, Tevrat ve İncil’e dönük farklı, verimli ve kabul etmek gerekirse maddi açıdan oldukça kârlı bir ilgiyi mümkün kılmıştır (Drosnin, 1999; Drosnin, 2003; Noah, 2003; Brown, 2004).

Türkiye özelinde de benzer girişimlerin sergilenmesi çok gecikmeyecek, dahası İslami geleneğin bu konuda geçmişe dayalı birikimi, kolaylaştırıcı roller de üstlenecektir. Batinîliğin yaygın kollarından biri olup kökenleri hicrî sekizinci yüzyıla kadar giden ve geçmişte sapkınlıkla itham edilmişliği de olan Hurufilik, insan vücudunu ve kâinatı birtakım harflerle ispat etme, felsefelerini de harfler aracılığıyla açıklama çabası ile (Şapolyo, 2004, s. 416), yirminci yüzyılın sonunda spiritüel akımlara ivme kazandıran bir vasfa sahiptir. Hurufilik, Fatiha Suresi’nin ayetlerine, imanın şartlarına ve yüzdeki yedi ana noktaya atıfla yedi rakamına anahtar bir rol verirken (Akat, 2007, s. 287), benzer bir yaklaşım 1974’de Kuran’da 19 sayısı ile ilgili bir kodlamanın olduğu iddiasında da sergilenir. Müdessir Suresi’nde yer alan “üzerinde on dokuz vardır” şeklindeki ayetten hareket eden Mısırlı Biyokimya doktoru Reşad Halife, devamında Kuran’ın birçok yerinde yine 19’la ilişkilendirilebilecek detaylara işaret eder. Hurufiliğin birikimi, Halife’nin açtığı yol ve diğer kutsal kitaplara dönük benzer girişimlerin getirdiği ses, gizem ve şifrelerin çözümü noktasında Kuran’a yönelik ilgiyi de teşvik eder. Ömer Çelakıl’ın (2002) en popüler örneğini oluşturduğu girişimlerde, insan aklına dayalı matematiksel işlemlerin uygulanması ile geçmişte yaşanan birçok olaydan ve bilimsel icattan Kuran ayetleri içinde şifrelenmiş bir şekilde bahsedildiği ve benzer bir yöntem izlenerek geleceğe dair bilinmeyenlerin de keşfedilebileceği iddia edilir.

Bu gibi iddia ve girişimleri popüler ve bilinir kılan en önemli faktör ise kamuoyunda hızlı ve yaygın bir görünürlüğe erişmeleridir. Her yeni yayının mevcut dergi, gazete ve televizyon programlarında yer bulmaları ile bilinir hale gelmiş, önceki on yıllarda asparagas haber yapan gazetelerin başvuru kaynaklarından olan UFO’lar, uzaylılar, cinler, yaratıklar, büyü ve fal gibi konular daha fazla ciddiye alınacakları yayın organlarının

konusu ya da temasını oluştururlar. Öte yandan televizyon dizileri, tartışma programları ya da reality şovlarda benzer içerikler sürekli ve genel izleyiciye hitap eden saatleri de kapsayacak şekilde kendilerine yer bulur hale gelir (Kozanoğlu, 1997, s. 37-41; Cengiz, Küçükural ve Gür, 2021, s. 105).

Televizyonculuğun özel kanalların da kurulması ile birlikte yepyeni bir evreye girdiği 1990'ların ilk yarısında, ekranların tecrübeli ve şöhretli sunucularından Cenk Koray, spiritüel içeriği Atatürk ve Kemalizm'in savunusunun bir parçası kılmanın sembol ismi olur. Akademide post-Kemalist perspektifin özellikle Atatürk'ün şahsı ve tek parti dönemi uygulamalarını kapsamlı bir eleştiriye tabi tuttuğu, Siyasal İslam'ın yükseliş gösterip söylemlerinde Atatürk karşıtlığına fazlasıyla yer verdiği, dini tarikatların ve kıyafetlerin cumhuriyet tarihinde olmadığı kadar görünür hale geldiği, spiritüel akımların kamuoyunda uyandırdığı yankının bilim ve pozitivismi ve son kertede sekülerliği gölgelediği bir zaman diliminde Koray'ın *Kur'an - İslamiyet Atatürk ve 19 Mucizesi* (1994) kitabı, sadece başlığı ile tüm bu gündemi özetleyen bir vasma sahiptir.

Koray ilk adımda Kuran'daki 19 sayısına dair iddiaları veri kabul eder. Ona göre kendinden başka hiçbir rakama bölünmemesi ile Allah'ın birliği ve bölünmezliğini temsil eden 19, en küçük rakam olan 1 ve en büyük rakam olan 9'dan meydana gelişle de adeta en büyükten en küçüğe her şeyi yaratan Allah'ın imzası niteliğindedir (Koray, 1994, s. 44). Atatürk'ü mucizenin ve dolayısıyla spiritüel perspektifin parçası haline getiren de 19 sayısı ve onun hayatındaki yeri olacaktır. Koray'a göre başta Samsun'a çıkmış olduğu 19 Mayıs 1919 tarihi olmak üzere, Atatürk'ün yaşamındaki birçok önemli tarihte 19'a ve onun katlarına rastlanmaktadır. 19'un 99 katı olan 1881 yılında doğması, 102 katı olan 1938 yılında ölmesi, 19'un üç katı olan 57 yaşında ölmesi, Mustafa Kemal Atatürk isminin 19 harften oluşması, ilk askeri görevinin 19. Kolordu Komutanlığı olması ve Samsun'a gittikleri vapurda 19 kişi olmaları bunlardan bazılarıdır (Koray 1994: 45-46). 19 sayısının hem Kuran'da hem de Atatürk'ün yaşamında bu kadar belirgin bir yeri olmasının ise Koray için tek bir anlamı vardır:

Öyle bir ülkede yaşıyoruz ki; sanki Allah'a inanan insan, Atatürk'e düşman olmalı ya da Atatürk'e bağlı kişi, dinsizliği seçmeli gibi bir yanlış anlayışın bayrak edildiğini görüyoruz. Aslında yobazlarla inançsızların nasıl fikir birliği içinde olduklarını göstermesi bakımından bu durum ilginçtir. Oysa, işin doğrusu, eğer bir insan gerçekten Allah'a yürekten bağlı ve Hazreti-i Muhammed'in getirdiği dine gönlünü açmışsa, Atatürk'ü baş tacı yapmak ve onun ilke ve inkılâplarına sahip çıkmak zorundadır. Çünkü Mustafa Kemal, bizim gibi rastlantıyla Türkiye'de doğup yaşamış bir insan değildir. O, Allah katından görevli olarak Türkiye'ye yollanmış, belli bir misyonu yerine getirdikten sonra da Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Görevli olduğuna nereden hükmediyoruz. Ata'nın hayatında da 19'lar egemendir. Hayatta hiç bir şeyin rastlantı olamayacağı biliniyor. Allah'ın izni olmadan sineğin kanadı bile kıvıldamıyor. O zaman Atatürk'ün hayatındaki 19 olayı da yine Allah' bilgisi dahilinde olmuştur (Koray, 1994, s. 47).

Atatürk'ün herhangi bir insan olmayıp Allah tarafından görevlendirilerek yeryüzüne gönderildiği görüşünde Koray'ı yalnız bırakmayan bir isim de Ali Bektan'dır. *Atatürk ve Parapsikoloji* (2002) ile *Atatürk'ün Kehanetleri* (2004) isimli kitapların yazarı Bektan, öncelikle Atatürk'ün Batı'da parapsikoloji sözcüğüyle anılan "Ledünni İlmiye" yeteneğine sahip olduğunu vurgular (Bektan, 2002, s. 11). Böylece Allah tarafından kendisine verilen izinle gelecekte olacakları önceden bilebilen Atatürk, başta Hz. Muhammed olmak üzere ancak bazı peygamberler, alimler ve evliyalara has olan bu kerameti gösterebilme yeteneğine sahip olmuştur (2002, s. 12). Çanakkale Savaşı'nda düşmanın nereden çıkartma yapacağını (2004, s. 101), İstanbul açıklarındaki düşman donanmasının "geldikleri gibi gidecekler"ini (2004, s. 95), Sakarya Savaşı'nda Yunan ordusunun nasıl hareket edeceğini (2004, s. 105) 1936'da Türkiye'yi ziyaret etmiş olan Kral Edward'ın aşk yüzünden tahtını yitireceğini (2004, s. 133) ve Menderes ile Bayar'ın iktidara geleceğini (2002: 51, s. 226) önceden görüp dile getirmesini sağlayan da bu yeteneğidir. Sonuçta Koray ile aynı noktaya varan Bektan'a göre, ilahi güçlerle temas halinde olup onlardan yardım alan Atatürk'e bu yeteneğin Allah tarafından bahşedildiği de İslamî değerler çerçevesinde kabul edilebilir (Bektan, 2004, s. 31-2).

Atatürk'ün yaşamı ve başarılarının mucizeler, kerametler ve kehanetler ile bir arada ele alınmasını, yazdıklarının da alternatif bir okumaya tabi tutulması izler. Bu doğrultuda kutsal kitaplardaki şifre ve gizemi çözmeye dönük girişimlerin bir benzeri *Nutuk* üzerinden gerçekleştirilir. Muammer Yüksel ile Erhan Kızıltan'ın, 2006 tarihli *Nutuk'taki Gizli Hitabe - 19 Rakamının Yeni Sırları* isimli kitapları Nutuk'un şifresini çözdükleri iddiası ile yayımlanır. Çıkan sonuca göre bazı sözcüklerin Nutuk'ta kullanım sayıları o sözcükle ilgili tarihsel bir detaya işaret ederken, 19'ar kez geçen sözcükler de bir araya geldiğinde 2010 ile 2016 yılları arasında Türkiye'yi bekleyen büyük bir tehlikeye ilişkin gizli bir hitabeyi oluşturur: "Hükümetin bugün dünyaya yakın durmasının asıl nedeninin seçimle kendilerine verilen gücü kullanarak sisteme resmen aykırı fikirleri uygulamaya çalışmasıdır" (Yüksel ve Kızıltan, 2006, s. 218). Ulaşılan mesajın kitabın yayımlandığı dönemin politik ortamına dair değerlendirmeler yapan içeriği yadırgatıcı olmayabilir. Fakat böylesi bir

değerlendirmenin gündeme getirilebilmesi ya da kamuoyuna sunulabilmesinin yolunun ancak Nutuk'a bir *kutsal kitap* olarak yaklaşılmasından geçmesi (Dede, 2008), tartışmanın süreklilik ve kesintileri açısından oldukça manidar görünmektedir.

Koray'dan Yüksel ve Kızıltan'a uzanan çizgi boyunca Atatürk'ü doğrudan ve dolaylı biçimlerde spiritüellikle irtibatlandırılanların ortak paydası, bu girişimlerinin çekebileceği tepkiyi peşinen bastırma kaygısını sergilemeleri ve bunu da kendilerini yerleştirdikleri "modern" bağlam üzerinden yapmalarıdır. Nitekim yayınevının *Atatürk'ün Kehanetleri'nin* girişinde "Atatürk Devrimleri'ne, (İ)lke ve (D)üşüncelerine sonuna kadar saygılı ve bağlı bir kuruluş" olduğunu vurgulaması (Bektan, 2004, s. 12) bu durumla ilişkilidir. Mesleki unvanı bakımından tıpkı Reşid Halife ve Bedri Ruhselman gibi doktor olan Yüksel ve Kızıltan'ın çabalarının meşruiyetini dayandırdıkları nokta da burasıdır. Şifreyi çözmelerini sağlayan tesadüfler zinciri, "nörosinaptik kavşak potansiyellerinin ölçümü, sinyal yorumlaması" konusunda bir yazılım geliştirilmesi sürecine dayanmaktadır ve *Nutuk* üzerinde çalışmaya başladıklarında da en büyük korkularının "hayatlarını pozitif bilimlerden kazanan" kişiler olarak *Nutuk'u* kirletmek olduğunu ifade ederler (Yüksel ve Kızıltan, 2006, s. 181). Bu durum yukarıda işaret edilen "garantili referans" vurgusunun tersinden de geçerli olduğunu göstermektedir. Spiritüel bir girişimin Atatürk'e dönük ilgisinin meşruiyeti de bir şekilde bilim, fen ya da pozitivizm üzerinden sağlanmaya çalışılmaktadır.

Tarikatlar arasında bir kült olarak Kemalizm

Doksanlı yıllarda Türkiye'de spiritüel hareketliliğin Atatürk ile kesiştiği noktada belirginleşen akım ezoterizm olsa da, farklı aktörlerin örgütlenme düzeyindeki girişimleri de de dikkat çeker. Özellikle ülke gündeminin daimi bileşenlerinden tarikatlar mevzubahis olduğunda, yine ve yeniden bir Kemalizm parantezi açmak gerekir. Bu çerçevede anılabilecek olan Dünya Sevgi Birliği Derneği ya da haklarında kullanılan ifadeyle Beyti Dost gibi oluşumların kökenleri Ruhselman çevresine kadar uzanmaktadır. Ancak zamanın ruhu, geçmişten beri faaliyet gösteren bu yapıların kamuoyunda daha yoğun bir ilgi görmesine vesile olmuş ve kendilerinden "Kemalist tarikat" şeklinde bahsedilmesini yaygınlaştırmıştır. Diğer yandan tarikat ifadesinin yerindeliğinin de tartışılması mümkündür. Keza kullanılan "Kemalist" sıfatının yapıları İslami ve tasavvufi tarikatlardan ziyade, örneklerine özellikle ABD'de sıkça rastlanan "kült"lere yaklaştırdığı iddia edilebilir.

Tarikat (*sect*) ve kült (*cult*) sözcükleri yabancı dilden tercüme biçimleri ve dinsel olan ile ilişkileri çerçevesinde birbirlerine yakın olsalar da, aralarında bazı farklar mevcuttur. Türkiye'deki yaygın kullanımda olduğu üzere tarikatlar sıkça geleneksel, kurumsal, kitabi dinlerle bağdaşırken, *new age* hareketlerin geneli gibi kültler de çeşitli nedenlerle kurumsallaşmış dinlerden uzaklaşan bireylerin ruhsal ihtiyaçlarını gidermek adına yöneldikleri alternatiflere yakındır (Bromley, 2007; Biçer, 2021, s. 118). Dolayısıyla tarikatlarda dinle olan ilişki, o dinin inanç ve ibadet şekillerine de bir bağlılık getirirken, kültlerde söz konusu olan biçimsel ve

esnek ritüeller ile hareketin lider kadrosuna sadakattir. Görev ve sorumluluğun, korkunun ve cezalandırmanın bir şekilde ayrıştırılmaz parçası olduğu geleneksel dini yapılarla kıyaslandığında kültleri bireyin iç huzuru ve uyum gibi kavramlarla bir arada değerlendirmek de mümkündür (Biçer, 2021; Bölükbaşı, 2012).

Ancak bu tabloya ek olarak kültleri toplumsal ve politik eleştirinin odağına yerleştiren vasıfları gözden kaçırılmamalıdır. Gizem ve mistisizme dair vurgu ve bağlılığın, kültürlerin iç hiyerarşilerinin ve eşitsizliklerinin temelini oluşturması; kapalılık ve ketumluğun beraberinde yeni sorunları getirmesi ile liderin karizmasına dayanan ve çoğunlukla sorgulanamaz konumunun, üyeleri taciz, manipülasyon ve hatta intihara teşvike maruz bırakmasına da değinilmelidir (Bromley ve Melton, 2004). Ayrıca kültürler, üye tabanlarının ve kamuoyundaki etkinliklerinin artması amacıyla sanat ve siyaset dünyasından ünlülerin ön plânda olduğu lobicilik faaliyetlerine sıkça başvururken, topluluk ile ünlü arasındaki ilişkinin sonraki adımları, kültür adına kuşku ve sorgulamalara da yol açabilmektedir.

1990'ların politik ve toplumsal ortamında, Beyti Dost ve kökeni aynı hareketten gelen Dost Tarikatı, kamuoyunca kendilerine yöneltilen tarikat yakıştırmalarına karşın, taşıdıkları özellikler ile Amerikanvari bir kültür örneği sayılabilir. İlk adımda, kendilerinin bir tarikat olduğuna dair iddiaları reddediş tarzı, bir referans kaynağı olarak Atatürk ve Kemalizm'in konumunu yeniden gündeme getirir. Öyle ki hareketin başında bulunduğu iddia edilen⁷ İhsan Güven, kendisini bir Atatürkçü olarak tanımlamış, Atatürkçülüğün tarikatçılıkla bağdaşır yanının olmadığını belirterek 28 Şubat sürecindeki tartışmalarda tarikatlar aleyhinde ifadeler kullanmıştır (Akar, 2010, s. 398; Hürriyet, 2004). *Dost* üzerinden kamuoyuna yansıyan Atatürk vurgusunun bir diğer kaynağı ise hemen her albümünde Atatürk hakkında bir şarkıya yer veren şarkıcı Çelik Erişçi'dir. Burada *Dost* adıyla bir oluşumun varlığı, sürekli olarak Erişçi'nin buna mensubiyeti iddiaları üzerinden gündeme gelmiş, İhsan Güven'in Erişçi'nin şarkı sözleri üzerinde tesiri olduğu iddiaları mahkemeye dahi taşınmıştır (Milliyet, 2002; Sabah, 2004). Özellikle bazı haber metinlerinde Güven'in "Çelik'in Atatürkçü şeyhi" şeklinde anılması ise (Yeni Akit, 2022), kültürün kendisinin mensubuna değil de mensubunun kült bir tanınırlık sağlamasını örnekler. Benzer bir durum Dost ve Güven'in sanatçı Uzun Heparı'nın ölümü sonrasında, Heparı ailesine dair tartışmalar üzerinden basına konu olmasında da gözlenir (Tunuslu, 1996).

Ünlü isimlerin çevresinde toplandığı, kendinden genç kadınlarla birden çok evlilik yapan, güç ve etkinliğinin kapsamı belli bir gizlilik halesinin altında kestirilemeyen ama tüm detaylara karşın öncelikle "Atatürkçü" olan İhsan Güven'in yaşamı ve *Dost* hareketi, ABD'deki kültürlerin pek çoğunda olduğu gibi bir cinayet ile son bulur. Konuyu daha da karmaşık kılan ise Güven ve karısının kurban gittiği cinayetin ülkenin politik ortamına bağlı olarak önce Ergenekon (T24, 2009) sonra İBDA-C terör örgütleri (Haber Türk, 2012) tarafından gerçekleştirildiğinin iddia edilmesidir. Bu açıdan, "Atatürkçü şeyh", "Atatürkçü tarikat" gibi ifadeler bir

⁷ Keza ortada bir hareketin olduğu iddiaları da reddedilmekte, zaman zaman bir araya gelerek bilim ve felsefe alanında konuşulan ve Atatürk'ün dillerden düşmediği toplantılardan bahsedilmektedir (Milliyet, 2004).

magazin başlığını çağırıştırırsa da, kültlerin gizem ve kapalılığı nihayetinde cinayetlere ve farklı terör örgütlerine dair tartışmalara kadar uzanan bir içeriği ortaya çıkarır.

Öte yandan lider ya da üyelerinin Atatürkçü olduklarına dair beyanları dışında, öğreti kapsamında Atatürk'e özgün bir konum atfeden oluşumlar da mevcuttur. Özellikle Dünya Kardeşlik Birliği Yüce Mevlâna Vakfı bu noktada anılabilir. Başkanlığını Vedia Bülent Çorak'ın yaptığı dernek statüsündeki yapı amacını "Birleşim Ruhunu ve Kardeşlik Bilincini yurtiçinde ve yurtdışında tanıtarak insanlığı Kardeş bir Dünya Çatısına davet etmek ve İnsanları Birleşik İnsanlık Realitesine hazırlamak ve İnsanlığın Evrensel bir Bilince doğru tekamülünü sağlamak" olarak açıklar. Bu doğrultuda hareket noktası ise "Atatürk bilinci ve ilkeleri" olarak betimlenir (Çorak, y.y.). Birliğin amaç ve faaliyetlerinin odak noktasında bulunan *Bilgi Kitabı* ise Atatürk'ü "6000 sene önce hazırlanan bir programın, ilk fiili safhasını uygulamaya dökmek ve planetinizin ilk evrensel ışığını yakmak için, göklerden gönderilen bir ışık dostumuz" olarak betimler. Kitapta "Işık dostları" olarak betimlenen peygamberler döneminin kapandığı vurgulanırken, onların ilkelerinin bilimsel ölçülerde devam etmesi gerektiğinin altı çizilir. Bu noktada söz konusu ilkelerin, özellikle bilimsellik atfıyla doğrudan ya da dolaylı biçimlerde Kemalizm ile ilişkilendirilmesi mümkündür.

Sonuçta 1990'lardan 2000'lere uzanan süreçte tarikat sözcüğünü sıkça reddeden, içerik ve yapıları itibariyle kült kavramı altında değerlendirilebilecek, Atatürk'ü söylem ve programlarına doğrudan ya da dolaylı biçimlerde yerleştiren yapıların varlığı farklı şekillerde yorumlanabilir. *New age* akımların genelinde gündeme getirilen "inanç pazarı" tabirinin çağırıştırdığı üzere Atatürk üzerinden tabanını genişletme çabası, Atatürk'ün kaotik bir inanç ortamında ayırt edici bir sembol olarak sunduğu potansiyel ya da 1950'lerin ruhçu hareketlerinin düşünsel mirasına sadakat gibi unsurlardan da bahsedilebilir. Ancak burada kritik olan, içinde bulunulan ortamda Atatürk ve Kemalizm'in yaşadığı tahribat karşısında gerek ezoterik girişimlerin gerekse kült benzeri yapıların politik açıdan dramatik bir yenilgiyi çağırıştırmasıdır. Keza Erken Cumhuriyet Döneminde İslam'ın etkinliğini azaltma ve onu kamusal alandan uzaklaştırma bağlamında gündeme gelen "Kemalizm dini" ve onun Atatürk figürü ile 2000'lere gelindiğinde atıfta bulunulan arasında ciddi bir amaç farkı mevcuttur.

Sonuç

Dışarıdan iki gözlemcinin 1930'ların Türkiye'si'ne dair metinleri için seçtikleri başlıklar oldukça manidar bir tablo sunar. Bunlardan Lilo Linke'nin (1937) Anadolu'daki seyahatine dayanan kitabı, *Allah Dethroned* başlığını taşır. İlerleyen yıllarda Türkçeye çevrildiğinde "tahtından edilmiş Allah" vurgusu uygun mu gelmemiştir bilinmez, kullanılan başlık bu defa *Mustafa Kemal Türkiye'si* olur. Ancak Türkçe ve İngilizce

baskıları yan yana getirerek Mustafa Kemal Türkiye'sinin Allah'ı tahtından ettiği sonucuna varmak, Şeref Aykut'un dahi öngöremeyeceği bir önerme gibidir.

4 Şubat 1931 tarihli *Indianapolis Star*'da ise dünyadan gelişmeleri özetleyen Arthur Briasbane'in (1931) değindiği konular arasında Türkiye'de olup bitenler vardır. "Atatürk rejimi, Türkiye'yi Osmanlı geçmişinin kalıntılarından modernleştirmek amacıyla Türk toplumunda radikal bir reform yaparak Kemalist ideolojiyi adım adım uygulamaya başladı" detayı ile sıralanan gelişmeler arasında alfabe, hukuk, eğitim ve takvim konusundaki inkılaplar yer alır. Haberin başlığı ise Linke'nin tercihinden daha cüretkârdır: "Kemal Wins, Allah Loses."

Konuya Şeref Aykut ya da Tekin Alp'inkiler gibi ideolojik metinler, Atatürk'e atfedilen şiirler ve dış basındaki bu gibi yorumlardan ibaret bir kapsamda yaklaşıldığında, İslam'ın toplumdaki ve siyasal alandaki konumunun gerçekten de Kemalizm ile ikame edildiği ve satır aralarındaki "bir din olarak Kemalizm" vurgusunun fiili gerçeği yansıttığı sonucuna varılabildi. Hatta bu yargı ışığında, spiritüel akımların Kemalizm ile olan ilişkisinin değerlendirilmesi de oldukça yalınlaşırdı. Keza böylesi bir varsayım altında Kemalizm'in ezoterizm ve kültler ile rabtası da dinselliğin dönüşümünün bir yansıması olurdu. Oysa bu yöndeki bir genellemenin, geride kalan yüzyılda ne Kemalizm ve Türkiye'nin ne de ülkedeki spiritüel akımların tarihi bakımından geçerli olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla mevcut durumun Briasbane'deki gibi kazanan ya da kaybedenler üzerinden ibaret bir kutuplaşma yerine, bir arada sürüp gitmeyi imleyen bir biçimde şekilde "simbiyotik antagonizma" kavramı ile açıklamak mümkün görünüyor. Temelde birbirleri ile çelişkili olan farklı olgu ya da grupların kah çıkar kah mecburiyet nedeni ile çelişkilerini de muhafaza eder tarzda ortak yaşamalarına göndermede bulunan kavram, temelde din ve milliyetçilik ilişkisini betimliyor (Kadioğlu ve Keyman, 2011). Burada ise spiritüellik ile Kemalizm arasında benzer bir durumun varlığına delalet eden çok sayıda detay söz konusu. Öyle ki Kemalizm'in kendini yerleştirdiği modernleşme projesi ve bunun önemli sac ayaklarından biri olan sekülerizmin herhangi bir spiritüel akım ile uzlaşması ilk bakışta beklenmeyecektir. Ancak pratikte karşılaşılan spiritüelliğin hem toplumla aşinalıklar üzerinden bir temas kurma kaygısı hem de İslam'ın kendine dönük katı tutumu nedeni Kemalizm'e yaklaştığı bir hareketliliktedir. Bilimsellik, aydınlanma ve pozitivizme dair muhtevasına karşılık meşruiyet arayışı, Kemalizm'in dinsel bir terminolojiye müracaatını ve hatta kendini bir din olarak sunmayı getiriyor. Bu sunuşun yetersiz kaldığı noktada da spiritüellik Kemalizm'in eksiğini doldurmaya bir namzet olarak kendisini konumlandırabiliyor.

Öte yandan simbiyotik antagonizma kavramı, iki taraftan birinin ilişkide sürekli ve istikrarlı olmasa da daha baskın olacağı dönemlerin varlığına işaret eder. Bu yorum ışığında spiritüellik ile Kemalizm'den hangisinin

daha belirgin olan rengi oluşturduğu merak konusu olabilir. Kemalist spiritüellik ile spiritüel Kemalizmin aynı anlama gelemeyeceği açık olduğuna göre nihai bir kıyas önem arz eder.

Bu kıyasın neticesinde ise kendinden daha fazla kaybeden tarafın Kemalizm olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar Post-Kemalist zamanların ruhu içinde Kemalizm'in müdafaası adına, olabilecek her cephede bir yanıt verme çabasına girilmişse de, bunun bir başarı getirdiğini söylemek mümkün değil. Hatta Erken Cumhuriyet Döneminde dine yapılan vurguları da anımsatırcasına, Gauchet'in (1998: 26) dinleri sahne önüne çıkarmanın bizzat onların gerilemesi olduğuna dair ifadesi, Kemalizm'in 1990'larda kamuoyunda yer alma biçimleri hakkında da kullanılabilir. 1990'ların ikinci yarısında stadyumlarda, konserlerde, Cumhuriyet'in 75. Yılı'nın kutlamalarında, flamalarda, bayraklarda, rozet, anahtar ve dövmelelerde olduğu kadar (Özyürek, 2011), "Yüce Ruh"a erişmede, geleceğe dair kehanetlerde, insanlığın kurtuluşu için bilginin ve ışığın yeryüzüne hâkim kılınmasında, kayıp kıtaların araştırılması, uzayın derinliklerinin öğrenilmesinde Atatürk ve Kemalizm'i sahnenin ortasında görüyoruz. Ancak kısa bir süre sonra ülkenin politik ortamının neye evrileceğini bilenler için, bu denli fazla görünürlüğü'nün ihyadan çok ilgayı getirdiği de ortada (Dede, 2018, s. 109).

Fakat kaybın asıl trajik boyutunu, bu girişimlerden de ziyade, siyasal açmazların, kısırlıkların ve alternatifsizliklerin karşısında bir kaçış yolu olabilecek spiritüel akımlara, olduğundan daha fazlasını yüklemek ve onun aracılığıyla siyasal ortamın dönüştürebileceği yanılgısı oluşturuyor. Bireyin kendisini siyasetten ve kamusalıktan soyutlayarak içine dönmesi ne kadar meşru bir hak ise, bu pratiklerin genel toplumunun bir siyasal dönüşümü sağlaması ve kapsamlı bir proje sunması da bizzat o akım adına o kadar büyük bir haksızlık. Bu yönden de bakıldığında yüz yıllık tarihi birbiri içine geçen spiritüellik ve Kemalizm'in kendi ajandaları uyarınca ilerleyebilmelerinin yolu, birbirlerinden ayrılmalarından, ayrılmasalar da, bunu dilemekten geçiyor.

Ne diyelim, "aldık, kabul ettik, 777."

Kaynakça

Ahmad, F., B. T. Ahmad. (1976). *Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi*. Ankara: Bilgi.

Akar, A. (2010). *Suikastlar Cumhuriyeti*. İstanbul: Profil.

Alp, T. (1998). *Kemalizm*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Akat, M. Ü. (2007). *Ezoterizm ve Batınlık Tarihi*. İstanbul: Nokta.

Anderson, B. (2008). *Hayali Cemaatler* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis.

- Arıcioğlu, H. S. (2020). *Spiritism in Secular Turkey 1936-1969: The Ruhselman Circle Between Religion and Modern Science*. İstanbul: Libra.
- Atalay, O. (2022). *Türk'e Tapmak – Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim.
- Aytürk, İ., Esen, E. (2022). *Post-Post-Kemalizm – Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*. İstanbul: İletişim.
- Bektan, A. (2002). *Atatürk ve Parapsikoloji*. İstanbul: Bilge Karınca.
- Bektan, A. (2004). *Atatürk'ün Kehanetleri*. İstanbul: Sınır Ötesi.
- Berger, P. L. (2006). *Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri*. A. Köse (Der.) içinde, Laik Ama Kutsal (s. 87-109). İstanbul: Etkileşim.
- Biçer, R. (2021). Yeni Çağ Dini Akımları Bir Dini Hareket Midir? Türkiye Örneği. *Turan-Sam*, 13(52), 118-125.
- Bilyay Vakfı (y.y.). Bedri Ruhselman. Erişim: 5 Ekim 2023, <http://www.bilyay.org.tr/bedri-ruhselman.php>
- Bölükbaşı, A. (2012). Yeni Çağın Yeni Dini Reformları Karşısında İslamcılık. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 35-55.
- Brisbane Arthur. (4 Şubat 1931). This Week. The Indianapolis Star.
- Bromley, D. G. ve Melton, J.G. (2004). *Cults, Religion, and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bromley, D. G. (2007). *Teaching New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.
- Brown, D. (2004). *Da Vinci Şifresi*. (P. Demir, Çev.) İstanbul: Altın Kitaplar.
- Burçak, B. (2005). *Science, a Remedy for All Ills Healing "The Sick Man of Europe": A Case for Ottoman Scientism*. Princeton: Princeton University.
- Burdurlu, İ. Z. (1967). *Atatürk Şiirleri Antolojisi*. İzmir: Eğitim Enstitüsü.
- Candan, E. (2005). *Gizli Sırlar Öğretisi*. İstanbul: Sınır Ötesi.
- Carlyle, T. (1973). *Kahramanlar*. (R.N. Güntekin, Çev.) İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Cengiz, K. ve Küçükural, Ö. ve Gür, H. (2021). *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Clayer, N. ve Giomi, F. ve Szurek, E. (2019). *Kemalism – Transnational Politics in the Post Ottoman World*. London: I.B. Tauris.
- Çelakıl, Ö. (2002). *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Çorak, V. B. (y.y.). Hakkımızda. Erişim: 5 Ekim 2023, <https://www.dkb-mevlana.org.tr/aboutus.html>
- Dede, K. (2008). Ezoterizm, Kemalizm ve Din: Kutsal Bir Kitap Olarak Nutuk. F. Başkaya & M. K. Kaynar (Der.) *Resmi Tarih Tartışmaları 5: Nutuk* içinde (s. 139-198). Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Dede, K. (2010). Resmi İdeolojinin Türk Usulü Epigonları: Behçet Kemal Çağlar Üzerine Bir Deneme. M. K. Kaynar (Der.) içinde. *Resmi Tarih Tartışmaları 10: Rejim ve Ritüelleri* (s. 211-258). Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Dede, K. (2018). Ütopya, Nostalji, Yas: Erken Cumhuriyet Döneminden Gelecek Tahayyülleri. A. Bora & K. Dede (ed.). *Ütopyalar – Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer* içinde (s. 285-316). İstanbul: İletişim.

- Doğan, D. M. (1992). *Kemalizm*. İstanbul : Ağaç Yayıncılık .
- Drisko, J. ve Maschi, T. (2016). *Content Analysis*. Oxford University Press.
- Drosnin, M. (1999). *Tevrat'ın Şifresi*. İstanbul: Cep Kitapları.
- Drosnin, M. (2003). *Tevrat'ın Şifresi II (Geri Sayım)*. İstanbul: Cep Kitapları.
- Ertit, V. (2014). Evrenselleştirilmiş Sekülerleşme Teorisi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 103-120.
- Gürbilek, N. (2001). *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis.
- HaberTürk. (27 Ocak 2012). Dost Tarikatı Davasında Şok Karar. Erişim: 5 Ekim 2023, <https://www.haberturk.com/gundem/haber/710245-dost-tarikati-davasinda-sok-karar>
- Hanioğlu, M. Ş. (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton University Press.
- Hayes, C. J. (2010). *Milliyetçilik: Bir Din*. (M. Çiftkaya, Çev.) İstanbul: İz.
- Head, T. (2001). Introduction . T. Head (Der.) içinde, *Medieval Hagiography* (s. xii-xlii). New York: Routledge.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hürriyet. (4 Mayıs 2004). Dost Tarikatı'nda Cinayet: 2 Ölü. Erişim: 5 Ekim 2023, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dost-tarikatinda-cinayet-2-olu-38600484>
- Kadioğlu, A., Keyman, E. F. (2011). *Symbiotic Antagonisms – Competing Nationalisms in Turkey*. Salk Lake City: The University of Utah Press.
- Koray, C. (1994). *Kur'an - İslamiyet Atatürk ve 19 Mucizesi*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Kozanoğlu, C. (1997). *İnternet, Dolunay, Cemaat*. İstanbul: İletişim.
- Kozanoğlu, C. (2018). *Bıçkın ve Ağlak – Yeni Türkiye'nin Hikayesi*. (söyleşi: Mirgün Cabas). İstanbul: Can.
- Linke, Lilo. (1937). *Allah Dethroned: A Journey through Modern Turkey*. London: Constable.
- Llobera, J. R. (2007). *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi*. (E. Akman ve E. Akman, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Milliyet. (31 Aralık 2002). Bu Çelik 'Dost' Çelik. Erişim: 5 Ekim 2023, <https://www.milliyet.com.tr/cadde/bu-celik-dost-celik-5193793>
- Milliyet. (5 Mayıs 2004). Kapıyı Ölüm Çaldı. Erişim: 5 Ekim 2023, <https://www.milliyet.com.tr/arama/kapiyi-olcum-caldi?s=pembenar&platform=pembenar>
- Nesim, A. (1977). *Yılların İçinden*. İstanbul: Gözlem.
- Noah, J. (2003). *Tevrat'ın Şifresi ve Gizli Kehanetler* . (H. Ölçeroğlu, Çev.) İstanbul : Sınır Ötesi.
- Oy, A. (1989). *Şiir Dünyamızda Atatürk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özyürek, E. (2011). *Modernlik Nostaljisi – Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Perinçek, D. (1994). *Kemalist Devrim 2- Din ve Allah*. İstanbul : Kaynak.

Ruhselman, B. (1990). *Ruhlar Arasında*. İstanbul: Ruh ve Madde.

Sabah. (5 Mayıs 2004). Dost müritleri için Tanrı'ydı. Erişim: 5 Ekim 2023, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/05/05/gnd105.html>

Sait, A. ve Çobanlı, C. (2001). *Dharma Ansiklopedi*. İstanbul: Dharma.

Salih, S. (2006). Introduction: Saints, Cults and Lives in Late Medieval England. S. Salih (Der.) içinde, *A Companion to Middle English Hagiography*. Cambridge: D.S. Brewer.

Sanson, D. (2009). New/old spiritualities in the west: neo-shamans an neoshamanism. P. Murphy, J. R. Lewis (Ed.) içinde, *Handbook of Contemporary Paganism* (s. 433-462). Leiden: E.J. Brill.

Soyubol, K. (2021). In Search of Perfection: Neo-Spiritualism, Islamic Mysticism and Secularism in Turkey. *Modern Intellectual History*, 18(1), 70-94.

Şapolyo, E. B. (2004). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul : Elif Kitabevi.

Şeref, A. (1936). *Kamalizm (C.H.Partisi Programının İzahı)*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi.

T24. (9 Mart 2009). Öldürülmemesi Şarkıcı Çelik'i Şüpheli Yaptı. 5 Ekim 2023, <https://t24.com.tr/haber/oldurulmemesi-sarkici-celiki-supheli-yapti,33345>

Toprak, F. (2023). Neoliberalizmin Acılarını New Age Maneviyatı ile Dindirmek. *ViraVerita E-Dergi* (17), 1-28.

Tunuslu, Z. (1996). *Mavi Melekler ve Sen*. İstanbul: Güncel Yayıncılık.

Ünder, H. (2002). Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü. *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce 2- Kemalizm (Cilt 2, s. 138-155)*. içinde İstanbul: İletişim.

Yeni Akit. (25 Temmuz 2022). Çelik'in Atatürkçü Şeyhi Meğer. Erişim: 5 Ekim 2023, <https://www.yeniakit.com.tr/haber/celikin-aturkcu-seyhi-meger-o-cinayette-sok-edici-gelisme-1676671.html>

Yüksel, M. ve Kızıltan, E. (2006). *Nutuk'taki Gizli Hitabe- 19 Rakamının Yeni Sırları*. İstanbul: Neden Kitap.

Zarcone, T. (2014). Occultism in an Islamic context: the case of modern Turkey from the nineteenth century to the present time. H. Bogdan & G. Djurdjevic (Eds.) içinde *Occultism in a Global Perspective* (pp. 151–176). New York: Routledge.

2023, 10(2): 328-353

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.328-353>

Makaleler (Tema)

MODERNİTE VE AKIL KARŞITLIĞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE

İlker Özdemir¹

Öz

Postmodern ve neoliberal yaklaşımlar, çoğulculuk ve görelilik iddiaları eşliğinde, modernitenin uzun süre bastırmış olduğu mistik ve mitik algılamaya biçimlerinin geriye dönüşünü sağlamışlardır. Yirmi birinci yüzyıl ile birlikte neoliberal politikaların yarattığı hoşnutsuzluklar ve bu politikaları sürdüren küresel elitlere karşı artan tepki ise yeni sağ popülist hareketlerin yükselişini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, postmodern ve neoliberal hareketlerle yeni sağ popülist hareketler arasında, akıl ve modernite karşıtlığı bağlamında, bir karşılıktan çok bir devamlılık söz konusudur. Postmodern ve neoliberal yaklaşımların eleştirel akli tasfiye etme girişimi ve liderlik öğretileri yeni sağ popülist hareketler tarafından bir başka aşamaya taşınmıştır ve etno-dinsel hareketler yirmi birinci yüzyıla damga vuran en önemli gelişmelerden biri olmuştur. Bu makale akıl karşıtlığının kökenlerini incelerken akıl karşıtlığının kuralsız/keyfi yönetimlere ve temel insan haklarının ihlaline yol açtığını göstermekte ve barış içinde birlikte yaşamak için akıldan vazgeçmek yerine akli çoğaltmak gerektiğini öne sürmektedir.

¹ İlker Özdemir, Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi,
ilkerozdemir@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7148-1604

Anahtar Kelimeler: modernizm, muhafazakârlık, romantizm, faşizm, yeni toplumsal hareketler, postmodernizm, neoliberalizm, yeni sağ popülizm

ON THE ORIGINS OF OPPOSITION TO MODERNITY AND REASON

Abstract

Postmodern and neoliberal approaches have provided the return of mystical and mythical perceptions that modernity had suppressed for a long time, accompanied by claims of pluralism and relativity. In the twenty-first century, the discontent created by neoliberal policies and the increasing reaction against the global elites who maintain these policies have given rise to the new right populist movements. Thus, there is a continuity rather than a contradiction between the postmodern and neoliberal movements and the new right populist movements. The attempt of postmodern and neoliberal approaches to liquidate critical reason and leadership doctrines has significantly prevailed by the new right populist movements, while the rise of ethno-religious movements has been one of the most critical developments that marked the twenty-first century. While this article examines the roots of anti-reason, it also claims that anti-reason leads to deregulative, arbitrary administrations and violations of fundamental human rights. It also finally argues that advancing reason rather than giving it up is necessary to live together in peace.

Keywords: modernism, conservatism, romanticism, fascism, new social movements, postmodernism, neoliberalism, new right populism

Giriş

Bu çalışma, modern dünyada spiritüel düşüncelerin kökenlerini, akıl ve modernite karışıklığı ekseninde tartışmayı hedeflemektedir. 1980'li yıllar sonrasında değişik biçimleriyle spiritüel akımlar güçlenmiş ve bütün dünyada kimlik eksenli politikalar öne çıkmıştır. Spiritüel akımlar kendilerini Aydınlanma, akıl (modern akıl) ve moderniteye karşı konumlandırmakta ve eleştirilerini moderniteye yönelterek varlık nedenlerini modern dünyanın maneviyattan yoksunluğu üzerine kurmaktadır. Bu doğrultuda bu çalışma; tarihsel ve teorik bir analizle, spiritüel akımlar ve sağ hareketler arasında bir süreklilik bulunduğunu, bu akımların temel ortak noktasının akıl karşıtı hareketler olduğunu ve akıl karşıtlığının moderniteyi aşmak değil, tam aksine modernite öncesine dönüş anlamına geldiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Akıllı değersizleştirme çabalarının yol açtığı felaket ve yıkımları da işaret ederek akla karşı hareketlerin tehlikelerine dikkat çekerken; aynı

zamanda postmodernizmin güçlü destek verdiği maneviyat ve kimlik arayışlarının dayanaklarını ve sonuçlarını tartışmayı hedefleyen bu çalışma, söz konusu maneviyat arayışları içerisinde kimliklerin mutlaklaştırılmasının ve aklın değersizleştirilmesinin, eşitlikçi uygulamaların, demokrasi ve hukuk devletinin tartışma konusu haline getirilmesinde önemli rol oynadığını iddia etmektedir.

Moderniteye Geçiş

Sözlü kültür dönemi olarak nitelenen modernlik öncesi dönemin bilgi ve iletişim anlayışı analitik düşünceye değil kalıplaşmış düşünce biçimlerine ve akla değil tecrübeye ve metafizik öğretilere dayalıdır. Düşünceyi biriktirmek ve analize tabi tutmanın güçlüğü, sözlü kültür döneminde basmakalıp düşünceler ve mistik anlayışları öne çıkarmıştır. Modernlik öncesi sözlü toplumların geleneğini oluşturan ritüelleşmiş sözlere dayanan bilgelik, gelenekler ve dinsel/mitik inanışlar tarafından yönlendirilmekteydi (Ong, 1995, s. 49-50; Sanders, 1999, s. 15). Kişisel deneyimlere ve nasihate/öğüte dayanan bu bilgelik, akla değil duygulara ve ruhlara seslenmekteydi (Postman, 1994, s. 28) ve bu düşünceler içinde, yaşama yön veren dinsel inançlar ve gelenekler büyük bir ağırlık oluşturmaktaydı. İnsan bilincinin mitolojik anlamlandırma süreçleriyle işlediği bu uzun dönemde insanlar doğayı ve toplumu spiritüel kavramlarla ifade etmekteydiler. Kuralların değil keyfi davranış ve keyfi yönetim biçimlerinin egemen olduğu sözlü kültür döneminde mitik ve mistik algılama biçimleri insanların ve toplumların hayatında egemendi. Bu metafizik dünya algılayışına yaslanan kadim bilgelik anlayışı, evrenin ve hayatın birtakım gizemleri ve sırları olduğu ve bu sırlara insanın araştırma, düşünme ve incelemeye değil ancak içsel bir aydınlanmayla ulaşabileceği yönünde bilimsel bilgiyle ve analitik düşünceyle ilgisi olmayan, kişisel deneyimlerin aktarımına ve öğütlere dayanan bir anlayıştır (Cassier, 2005, s. 297).

Modern yaşama geçişin en belirgin özelliği, bu mistik öğretilerin sona erdirilmesi çabaları olmuştur. Aydınlatıcı bir güç olarak insan aklına duyulan güveni öne çıkaran Aydınlanma düşüncesi eşliğinde moderniteye geçişle birlikte gizemler ve sırlarla örülü anlatılar gerilemeye başlamış ve aklın kılavuzluğuyla sıradan insanların da evrenin ve yaşamın gerçeklerine vakıf olabileceği anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Sözlü kültür döneminden yazılı kültür dönemine geçiş olarak da nitelenen bu değişim sürecinde yazının sağladığı akıl yürütme ve bilgi biriktirme imkânları gizemden bilime ve akıl öncesinden akılcı bir bilince geçişi sağlamıştır (Ong, 1995, s. 87-102). Modernlik öncesi sözlü kültür döneminden modern yazılı kültür dönemine geçişin başlamasıyla ve uhrevi değil dünyevi bilgilere dayalı modern bilimin gelişmesiyle birlikte doğa/insan üstü güçlere, inanca (ruhani öğretilere) dayalı soyut bir mistik dünya algılamasının yerini somut ve rasyonel bir dünya algılayışı almaya başlamıştır. Yeni bir bilgi biçimi getiren ve ilerleme fikrine inanan modernite, modernlik öncesi düşünüm formlarının toptan ortadan kaldırılarak yerine yeni bir insan, toplum

ve bilgi anlayışını yerleştirmiştir. Modern olan, geleneksel olana karşıt bir anlama sahiptir ve mitik/mistik anlatılar ve din karşısında akla olan güven, modernitenin en temel özelliğidir (Çiğdem, 2022, s. 19 ve 44).

İnsan zihninin tinselliğine karşı seküler bir bakış açısına sahip olan Aydınlanma ve modernite, toplumun ve doğa ile toplum hakkındaki bilgilerimizin üzerindeki mistik kabuğu kırmaya ve dünyanın büyüsunü bozmaya yönelmiştir. Geleneğe karşı yeniliği, tinselliğe karşı akılı temsil eden modern düşünce, akılı, mitlerin, hurafelerin, dinin ve geleneğin karşısına yerleştirilmiştir (Çiğdem, 2004, s. 57-59). Aydınlanma düşüncesi içsel bir aydınlanmaya değil, içinde yaşadığımız dış dünya hakkında düşünce ve bilgi edinme çabalarıyla gerçekliğin bilinebileceğine, aydınlatılabileceğine, anlaşılır kılınabileceğine ve duyularımız aracılığıyla kavranabileceğine dayandığından duyular aracılığıyla kavranamayan şeyleri işaret eden spiritüel öğretileri dışlamıştır. Herkesin gizeme, büyüye, mite ya da metafiziğe başvurmadan kendisi ve içinde yaşadığı toplumun gerçekliği üzerinde düşünebilmesini ve bu düşüncelerini ifade edebilmesi gerektiğini savunan Aydınlanma düşüncesiyle birlikte retorığın yerini bilimsel öğretiler; nakletmeye dayalı bilgi birikimi ve iletimi süreçlerinin yerini "akıl etmeye" dayalı süreçler almaya başlamış ve bu dönemde akla dayalı analitik bilgi karşısında doğrunun verili olduğuna dayanan geleneksel öğretiler gücünü yitirmeye başlamış ve toplumun gelenek ve değerleriyle bütünleşmek ve onları aktarma sürecinin yerini, bilimsel, felsefi ve sanatsal etkinlikler yoluyla evrensel değerlere ve mutlak gerçeklere ulaşma ve dünyayı anlama çabaları almıştır. Analitik düşünceye ağırlık vererek bilginin ilerlemesi için kimsenin dokunamadığı kutsallıklardan arındırılması ve bilginin gelişimine engel olan yasak bölgelerin ortadan kaldırılması Aydınlanma düşüncesinin esasıdır (Todorov, 2019, s. 57). İnsanın hazır bulduğu geleneksel şemalardan kopup hayatı, kendi akılı ile bulmaya girişmesi ve bilginin analitik biçimde işlenmesinin dünyaya yeni bir şekil vermeye başlaması ile birlikte yeni bir düşünme ve yaşama biçimine geçilmesini işaret eden modernite süreci Rönesansla başlamış ve erken liberal dönem dediğimiz 18. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Kökü ve ereği öte dünyada/mitsel anlatılarda değil, bu dünyada bulunan bir hayat düzenine geçiş anlamı taşıyan bu düşünme biçimine egemen olan bir genel/ortak/evrensel kültür ve uygarlık nosyonudur (Elias, 2000). Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesi bir toplumun kendi dışında, öncesinde başka bir otorite tarafından belirlenmiş yasalar ve kurallara göre yönetilmesi durumuna karşı kişinin ve toplumun kendini yönetecek kuralları kendi koyması anlamında özerkliğe ve özerk akla dayalıdır. Özerk akıl aydınlanmacı etik anlayışının da temelini oluşturur (Todorov, 2019, s.10). Aydınlanma ve modernite, inançlar ve geleneklerin akılı ve düşünceyi sınırlamasına karşılık insan aklının özgürce kullanımına dayalı bir akıl ve düşünme kavrayışını öne çıkarmıştır (Russ, 2021, s. 241).

Yeni bir hayat tarzı yaratarak geleneksel toplumsal düzeni büyük ölçüde sona erdiren, uhrevilik ve ruhaniliğe değil dünyeviliğe ve maddi gerçekliğe dayalı seküler modernlik düşüncesi, mitin, büyüün, gizemin ve sırların egemen olduğu bir tarih ve gelenekten kopuşu gerçekleştirerek bilginin ve toplumsal örgütlenmenin mistik kabuğunu kırmayı başarmıştır. Akılcılık yoluyla ilerlemeye dayalı bu geçişte geleneksel düşünme ve eyleme

biçimlerine egemen olan deneyim, taklit ve yinelemenin yerini rasyonel düşünme biçimlerinin, analiz/muhakemenin ve insanların doğa, toplum ve kendileri dâhil insanlar hakkında akıl yürütme biçimlerinin aldığını görüyoruz. Akla güvene dayanan modernlik, insanların, geleneklerin baskısından kurtularak kaderini kendisinin tayin edebileceğine ve özgürlük ile mutluluğun artacağına dair bir ilerleme inancı taşımaktadır. Bu ilerlemeyi sağlayacak olanın ise din başta olmak üzere her türlü otorite ve gelenek karşısında bağımsız ve özgür düşünebilen insanlar olacağı kabul edilmektedir. Moderniteye geçişle, egemenliğin kaynağının ilahi nitelikteki güçlerde değil halkta, onun onayı ve rızasında olduğu ilkesiyle birlikte, toplumu oluşturan insanların politik birer özne olarak toplumsal hayata müdahale edebilmesinin de yolu açılmıştır.

Muhafazakârlık ve Romantizm

Aydınlanma ve Fransız Devrimine karşı gelişen ilk tepki Edmund Burke ve Joseph De Maistre gibi muhafazakâr düşünürlerden gelmiş olup, muhafazakâr düşünürlerin argümanları doğrudan bir akıl karşıtlığını ve toplumsal düzenin sağlanması için geleneksel otorite arayışlarını içermektedir.

Muhafazakârlık, bu bağlamda, aşına olanı bilinmeyene, denenmiş olanı denenmemiş olana tercih etmek demektir (Oakeshott, 1962, s. 169). Muhafazakâr düşüncelerin öne çıkardığı cemaatçi görüşler ise bireylerin genel olarak belirli topluluk biçimlerine bağlılığına bireysel özgürlük taleplerinden daha fazla değer vermeleri olarak tanımlanabilir (Önderman, 2018, s. 17). Akıl karşısında değerler, semboller, ritüeller, deneyimler alışkanlıklar, gelenekler ve inançlar alanını savunan ve ilerleme düşün(cesin)e karşı çıkan muhafazakâr düşünürler, denenmiş kurulu düzeni bozan gelişmelere istikrarsızlık ve kaosa yol açtığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar. Muhafazakârlar, toplumu akıl doğrultusunda yeniden inşa etmeye yönelen, kendilerini statükonun değişmesi ve yeni bir toplumsal düzenin kurulmasına adanmış ilericilere karşı çıkmışlardır.

Fransız Devriminin aşırılıklarına tepki gösteren Burke, soyut akıl ilkeleri temelinde yeni ve adil bir siyasi ve toplumsal düzen oluşturmaya yönelik çabaları eleştiriyordu. Burke uygulanabilir toplumsal kuralların çoğunun rasyonel süreçlere bağlı olmadığını, bu kuralların toplumların tecrübeleriyle ortaya çıktığını ve toplumsal kuralların şekillenmesinde din ve geleneklerin önemli bir rol oynadığını ve bu rolün devam etmesi gerektiğini savunuyordu. Kuralların evrensel olması düşüncesine karşı her toplumun kendi çevresine ve tarihine karşılık olarak, aklın tam olarak kavramasının mümkün olmadığı, kendi geleneklerine dayalı farklı kurallar kümesi oluşturması gerektiğini öne süren ve Fransız Devrimi ve daha geniş olarak Aydınlanma projesinin geleneksel kuralların yerine rasyonel kurallar koymaya çalışması nedeniyle bir insanlık felaketini simgelediğini öne süren Burke (2022), toplumu bir arada tutmaya yarayan ahlaki kısıtlamalar oluşturmak için aklın tek başına yeterli olmayacağı düşüncesiyle akıl adına gelenek, inanç ve kurumların gözden çıkarılmasına ve insan iradesine uygun şekilde değiştirilmesine karşı çıkmaktaydı. Aydınlanma ve Fransız

Devrimine karşı görüşleriyle öne çıkan bir diğer muhafazakâr düşünür Joseph de Maistre, aydınlanma düşünürlerinin iddia ettiklerinin aksine, insanlar rasyonel olan şeylerdense irrasyonel olanı yapmayı seçmesini mantığa uygun bulmaktadır. Evrensel insan düşüncesini soyut ve anlamsız bulan Maistre; Fransız, İngiliz, Alman, İspanyol, Türk tanıdığını ama insan diye bir varlık tanımadığını da söylemektedir. Maistre, insan aklının insanları yönetmedeki başarısızlığının ortaya çıktığını ve akla karşı otorite ile başlamanın daha iyi bir seçenek olduğunu öne sürmektedir (Cassier, 2005, s. 363). Böylece akılcılığın karşısına gelenekler ve dinsel inançlarla birlikte tarihsel deneyimleri (tecrübeyi) koyan muhafazakârlarlar, denenmemiş olanı denemeye dayalı ilerleme akılcılığını reddediyorlardı. Bu cemaatçi görüşler bireysel amaç ve bağlılıkların önceliği fikrini reddediyor ve cemaat bağlarının önemine dikkat çekiyorlardı. Geleneksel değerleri korumayı öne çıkaran, evrensel insan düşüncesini yadsıyan ve evrensel değerlere karşı çıkan karşı aydınlanmacı muhafazakâr görüşler, evrensel olana karşı yerel değerleri öne çıkararak romantik bir tarih anlayışının da temellerini atmıştır (Gray, 2004).

Moderniteye karşı yoğunlaşan tepkiler ve karşı hamleler ondokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren etkisini göstermeye başlamıştır. Devrim korkusu ve karşıtlığı ile yönlendirilen toplumsal düzeni muhafaza etmeye yönelik arayışlar çerçevesinde bu dönemde güçlenen sosyalist hareketlerin enternasyonalizme karşı muhafazakâr eğilimler güçlenmeye başlamıştır (Hobsbawm, 2021b, s. 134). Bu dönemde, ideolojik ve siyasi içeriği romantik hareketlerin etkisiyle dönüşüm geçiren milliyetçilik, liberalizmin bunalımından beslenerek, çarpıcı bir gelişme göstermeye başlayarak yükselişe geçmiş ve bu bağlamda muhafazakâr düşünceler de milliyetçilikle eklemlenmeye başlamıştır. Yükselen romantik milliyetçilik, eşit yurttaşların katılımı esasına dayanan iradi ve evrenselci tasarımdan uzaklaşarak bir cemaate aidiyete bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisine dönüşmüştür. Böylece muhafazakâr-cemaatçi görüşlerin izinde Aydınlanmacı evrensel akla ve moderniteye romantizmin etkisiyle yerli ve millî itirazlar giderek yükselmeye başlamıştır. İlerlemeci akılcılığa karşı gerçek yaşamdan elde edilen antik/arkaik bilgelik deneyimini öne çıkaran düşüncelerin çoğalmasına neden olan akıl ve bilim karşıtı spirualist söylemler, bu dönemden itibaren güç kazanmaya başlamıştır. Bilimin ve bilimsel yöntemlerin reddiyesi olarak parapsikolojiye, gizemciliğe ve mistisizme yönelik ilgilerin ve obskürantizmin (bilgisizlik taraftarlığının) yükselişine yol açan bu eğilimler akli sınırlandırma düşüncesinin ötesinde ahlak ve dini ortadan kaldırdığı düşünülen akla tabi olmanın reddiyesine yönelen ve akli ortadan kaldırmayı amaçlayan bir akıl eleştirisiydi (Çiğdem, 2022, s. 46). Aklın tek yol gösterici olduğu düşüncesine karşı çıkararak akla tabi olmayı reddeden ve seküler söylemlerin ifrata vardığını işaret eden muhafazakârları izleyen bu romantizm, aydınlanma ve modernite karşıtlığına dayalı bir harekettir ve insanın özgünlüğünü ve kimliğini yitirmesine yol açan aydınlanmanın “soyut” evrensel insan modeline karşı, muhafazakâr düşünürler gibi kimlik ve geleneği öne çıkarmışlardır. Romantik düşünürler, dönemin hâkim rasyonalist-materyalist düşüncelerini sorgularken spirualist bir bakış açısını öne çıkarmışlardır (Aksakal, 2015, s. 63-64 ve 167). Bu romantik akıl eleştirisi aklın evrensel olduğunun asılsız bir iddia olduğunu öne sürmekte ve aklın muhtevasının farklı kültürler, gelenekler, diller ve felsefeler tarafından belirlendiğini ve dolayısıyla tarih ve

toplumdan koparılmış kültür-ötesi evrensel bir akıldan söz etmenin mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Bu görüşleriyle karşı-aydınlanmacı olan ve eskiye dönüş özlemleriyle müzeyyen kültüralist Alman romantizmi ve idealizmi, akla karşı oluşumların merkezi olmuştur (Çiğdem, 2022, s. 46 ve 74). Lepenies (1992, s. 203) Alman düşüncesinin “romantizmi Aydınlanma’ya, Orta Çağları Modern Dünyaya, kültürü medeniyete, öznel nesnele, cemaati cemiyete, kalbi kafaya karşı kullanmak ve böylece sonunda Alman özgüllüğünün ve Alman tabiatının kutsanmasına varabilmekten ibaret” olduğunu öne sürer. Sanayileşme, kentleşme ve demokratikleşme süreçlerini olumsuzlayarak ele alan Alman idealizmi ve romantizmi bu bağlamda bilime düşmanlık konusunda da ortak bir anlayışa sahiptir (Çiğdem, 2022, s. 74-75). Millî ruh idealizmi çerçevesinde büyüsü bozulmuş dünyayı yeniden büyülemeye yönelen romantizm, modernlik öncesi değer ve idealler adına modernitenin eleştirisini ve bununla bağlantılı olarak yerli ve millî, dinsel ve mistik geleneklere geri dönüşü temsil etmektedir (Löwy ve Sayre, 2016, s. 33). Spiritualist bir niteliğe sahip olan romantik milliyetçiliğin tinsellik ihtiyacını karşılamaya yönelik bir “kolektif kendini yüceltiş” olduğunu ve dinsel ritüelleri ve mitleri taklit ederek yeni bir mistik anlayış doğurduğunu söyleyebiliriz (Berlin, 1990, s. 56). Bu bağlamda hem din hem de romantik milliyetçilik evrenselci-sekülerci asimilasyona karşı direnmeyi temsil etmektedirler (Smith, 1995, s. 41).

Romantizm bir “karşı-Aydınlanma” hareketi olup, ortak noktası sezgisel-tinsel yetilere ve toplumsal yaşamın organik biçimlerini ve inançlarla örülü kültürü öne çıkarmaktır (Berlin, 2001, s. 1-23). Romantik ideallerin yükselişiyle on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren Aydınlanmanın kozmopolitliği yerini millî karakter ve tarihi öne çıkaran milliyetçi romantizme bırakmıştır (Carr, 1999, s. 21-27). Romantikler, muhafazakâr düşünürler gibi, evrenselci öğretilere karşı yerel gelenekleri, genel kural ya da ilkelerin karşısına da gerçekliğin somut ve özgün yanlarını öne çıkarmıştır. Bir topluluğu topluluk yapan özü korumak, öze dönüşü sağlamak ve millî ruh, romantiklerin idealize ettiği kavramlar olup geçmişin idealize edilmesi ve tinselleştirmesi ve modernite öncesi toplum ve kültür nostaljisi romantik düşüncelerin en belirgin özelliğidir (Cassier, 2005, s. 364). Korunması ve geleceğe taşınması gereken bir millî ruh (*Volkgeist*) düşüncesine dayalı olarak kutsal değerler ve ilkeleri öne çıkaran romantikler yüzünü geçmişe dönen ütopyaları, yitirilmiş geçmiş nostaljisi, bilinmez peşinden gitme çabalarıyla mitik ve mistik bir dünya algılayışının ve ezoterik öğretilerin yeniden güçlenmesinin yolunu açmışlardır. Yerel kültürel ve siyasi dayanışmaların birleştirici gücüne odaklanırken soyut evrensellik ve bireylik düşüncesine karşı kültürel farklılıkları ve yerli ve millî bağlılık düşüncesini öne çıkaran Alman düşünür Johann Gottfried Herder’in (2020) Almanca konuşan insanların ortak kültürel doğasını ve müşterek mensubiyetlerinin duygusal referanslarını işaret etmek üzere kullandığı *Volkgeist* kelimesi, milliyetçilik teorilerine önemli etkilerde bulunmuş olan “halk ruhu” ya da “millî karakter” gibi anlamlara gelen ve her toplumun zihinsel, duygusal, bilişsel, moral ve kültürel kolektif bilince sahip olduğunu anlatmak üzere kullanılmaktadır. Herder’e göre her grubun, bir dizi gelenek ve yaşam tarzından, yalnızca ona ait bir anlayış ve davranış terkiplerinden oluşan *Volkgeist*’i vardır ve insanlar kendilerini bir grubun parçası olarak hissetmediklerinde, kendilerini yalnız, mutsuz ve yabancılaşmış

bulurlar. Bir grubun, bir topluluğun, bir cemaatin parçası olmak ise insanlara evde olma hissi verir (Aksakal, 2015, s. 82). Aydınlanma akılcılığının ve evrenselciliğinin yerel deneyimleri küçümseyici tavrının insanları evlerinden uzaklaştırdığını ve kendi kültür kaynaklarına yabancılaştırmış olduğunu öne süren ve bu nedenle Aydınlanma düşünürlerini seçkincilikle eleştiren Herder, yüksek kültürel biçimlerin soğuk, sıradan insanlara mesafeli ve kültürel farklara karşı kayıtsız olduğunu öne sürmekteydi. Bu makul eleştirilerinin ardından Herder'in romantik milliyetçi argümanları geliyordu. Ona göre tarih hayalperestlerin, kahramanların, kısaca romantiklerin bir ürünüydü ve tarihin anlattığı hikâye, devletlerin değil milletlerin hikayesi idi. Aydınlanma filozoflarının soyut, her zaman geçerli bir gerçeklikten bahsetmesine itiraz eden Herder (1969, s. 185) bu anlayışın dile, tarihe, coğrafyaya ve bunun yanında deneyime ve millî ruh'a (*Volksgeist*) karşı kayıtsızlık ve saygısızlık olduğunu öne sürmekteydi. Herder'in öğretilerini izleyenler etnik cemaatlerin üyelerini harekete geçirmek için yerlilik ve milliliğe dayalı bir söylemi geliştirmiş ve *nativist* (yerli) bir tarih anlayışı ekseninde azizlere, kahramanlara ait hatıraları, yerel dilleri, yerli adet ve ritüelleri ve folk: halk sanatlarını öne çıkarmıştır. Romantizm duygululuk, hayalcilik, mistik anlam ve çağrışımlara tutkunluk gibi özelliklere sahip olmakla birlikte sadece bunlardan ibaret değildir. Kültür kavramından yola çıkarak evrenselleştirici akla karşı koyanlar kültürel değerlere ve deneyime saygıyı, cemiyete/topluma karşı cemaati/topluluğu ve akli olana karşı ruhsal ve duygusal olanı öne çıkarmışlardır. Modernitenin muhakemesinin, akıl yürütmesinin ve argümantasyonunun yerine hitabet ve belagati koymak da romantizmin söylemsel karakteridir.

Aydınlanma akılcılığının dünyanın büyüünü bozma girişimine karşılık, romantiklerin büyüü bozulmakta olan bir dünyanın renksizleştikten, yoksullaştığından hareketle bu dünyayı millî ruhla yeniden büyülemeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Alman romantizminin etkisiyle Avrupa "saf, basit ve bozulmamış köylülüğe yönelik romantik tutkuların etkisi altına girmiş"tir (Hobsbawm, 2020, s. 136). Akıl ve onunla birlikte gelişen materyalizme bir tepkiyi temsil eden ve yerli ve millî eğilimleri öne çıkaran bir idealizm biçimine dayalı olan kültürel romantizm modernlik öncesi uygarlıklar ve doğaüstü olguları öne çıkarırken toplumsal gerçekliklerden ve sorunlardan kaçarak geçmişe ilgi göstermekte, esrarengiz, efsanevi ve gizemli olana da önem vermekte ve akla karşı mitolojik öğelere dayalı bir ruhun üstünlüğünü öne çıkarmıştır. Modernliğin doğayı akıl ve kâr uğruna tahrip etmesine karşı çıkan ve saf, yalın bir altın çağ nostaljisiyle tarihe yönelik ilgiyi çoğaltan romantizm, modern uygarlığa karşı romantik bir ilkelcilik (primitivizm) üretmiştir. Yüksek kültüre karşı folk kültürü (halk müziği ve halk edebiyatını) öne çıkaran milliyetçi romantikler modernliğin getirdiği karmaşa ve evini yitirme duygusuna karşı halk kültürünün otantikliği ve saflığını savunmuşlardır. Bu otantiklik, özgünlük arayışı ve geçmiş ve geleneğe öncelik veren yönelimleriyle toplumu alt üst ettiklerini düşündükleri *progressive* (ilerici) ve *revolutionist* (devrimci) bakış açılarına karşı *regressive* (gerici) ve *conservative* (tutucu) söylemlerle ortaklaşmaktadırlar (Aksakal, 2015, s. 132). Özetle, içsel olana öncelik vererek akıl ve maddi gerçeklikleri değil duyguları ve sezgileri önemseyen ve maddi gerçekliğe karşı özgünlüğü/sahiciliği ve içtenliği, realizme karşı idealizmi öne çıkaran romantik düşünürler rasyonalizm karşıtı düşüncelerin gelişmesine neden olmuşlardır. Böylece düşüncenin realistleştiği, rasyonelleştiği

modernliğe geçiş döneminde cemaat/kabile duygusunun aldığı yaraya tepki olarak ortaya çıkan milliyetçi romantizm aracılığıyla Aydınlanmanın geriye ittiği mistik ve mitik anlayışlar yeniden hayat bulmaya başlamışlardır (Elias, 2023).

Kültürel romantizm, Berlin'in deyişiyle (1990, s. 54 ve 63) "analitik akla, soğuk zekâya, yıkıcı ve atomize edici bireyleşmeye, ruhsuz mekanizme, yoğunlaşan yabancı tesirlerine, köksüz kozmopolitizme, yalınkat ampirizme, doğa, insan, hak-hukuk hakkındaki soyut kavramlara, kültürler ve gelenekler karşısındaki duyarsızlığa" tepkiyi yansıtmaktadır. Kültürel romantizmin reaksiyoner (tepkici) yönü baskın olup, geç kalmışlık kompleksleriyle kuşatılmış bir ruh hâlinin etkisinde yenilgi, endişe ve savunma ikliminin izlerini taşımaktadır. Aydınlanmacı sivil milliyetçilik çizgisinden uzaklaşarak muhafazakâr görüşlerin modernite öncesi topluma duyduğu nostaljik görüşlere meyletmesine dayalı olarak gelişen romantik milliyetçilik biçimleri romantik bir tarih anlayışına bağlıdır. Günümüzdeki birçok etno-dinsel yaklaşımların bu romantizmin derin izlerini taşıdığını söyleyebiliriz (Tok, 2003, s. 234). Romantiklerin millî kimlik anlayışına kendini adayışının yaygın kabulü sonucunda bu ekseninde bir kültür endüstrisi de oluşmuş ve ulus-devletler tarafından aktif bir biçimde desteklenen bu kültür endüstrisi milletin özgünlüğünü kanıtlamak, hakiki "özünü ve "saf" doğasını ortaya çıkarmak gibi amaçlar için kullanılmıştır (Smith, 2017, s. 82). Modernlik öncesi cemaatlere duyduğu nostalji ve geleneksel folk kültürü modern sanatın karşısına koyan (Löwy, 1999, s. 17 ve 180) bu romantizm, farklı alanlarda ve farklı biçimlerde etki göstermiş ve ulus devletlerin oluşumu ve gelişmesinde çok önemli bir rol oynamıştır (Russ, 2021, s. 330). Günümüz milliyetçi akımları, Aydınlanma düşüncesinin evrensel insan anlayışını sert bir dille eleştiren romantizmden önemli ölçüde etkilenmiştir. Smith'in de (2017, s. 98) işaret ettiği gibi, Aydınlanmanın erken dönemlerindeki aşırı akılcı kültürüne tepki gösteren romantik doğalcılığın temsilcileri "taşranın ve taşralıların basit ve sağlıklı hayatını methedip, kırsalı 'gerçek' halkla özdeşleştirerek kültür milliyetçiliğinin yükselişine zemin hazırlamıştır". Her toplumun kendine ait özgün bir kültüre sahip olduğu düşünceleri güçlü bir yankı uyandırmış; bu bağlamda destanlar yeniden keşfedilip, "özgün" köy müziği, dansı ve adetleri yüceltilirken, bunu savunmayı kültür milliyetçileri üstlenmiştir. Kültürel romantizm öğretilerini izleyenler etnik toplulukların üyelerini harekete geçirmek için *nativist* (yerli) tarih, kutsal hatıralar, yerli adet ve ritüeller ile halk sanatlarına başvurmuş ve bu evrensel değil, yerli ve milli olanın yüceltildiği bir kültür endüstrisinin kurulması ve harekete geçmesine yol açmıştır (Smith, 2017, s. 82).² Sonuç olarak kültürel seçkinciliğe karşı kültürel popülizmi, evrenselciliğe karşı yerelliği öne çıkaran romantik akımlar kültür milliyetçiliğinin temel motifleri olan özgünlük kültürlerinin güçlenmesini sağlamıştır (Özkırımlı, 2020, s. 36-37).

Yükselen milliyetçi romantizmin Aydınlanma düşüncesini geriletmesi sonucunda evrensel akla dayalı düşünceler zeminini kaybetmeye başlamış, kültürel romantizm kozmopolitliğe dayalı girişimleri

² 7 Geniş bilgi için Bkz. Berlin, 1976 ve Berlin, 2010.

engellemekte önemli bir rol oynamıştır. Milliyetçilik ve ırkçılığın yirminci yüzyılda iki dünya savaşını ve bu savaşların getirdiği yıkım ve bunalımları getirmiş olması bunun müsebbibi sayılan Aydınlanma ve modernlik düşüncesinin uygarlık düşünüyü sorgulatmıştır. Oysa 1930'larda güçlenen totaliter yönelimlerin temel hedeflerinden biri modern akıldır ve bu dönemde evrenselci aklın reddi ve yıkımı faaliyetleri yoğunlaşmıştır (Lukacs, 2006). Dolayısıyla felaket çağında ortaya çıkan otoriter irrasyonel eğilimlerin nedeni Aydınlanma değil, Aydınlanmaya tepki olarak çıkan romantik hareketlerdir (Todorov, 2019). Dünya savaşlarına ve yıkımlara neden olan ırkçı ve şoven görüşler Aydınlanmacı evrensel akla değil, bu aklın reddiyesine dayanan ve akla karşı ruhu (millî ve dinî ruhu) öne çıkaran mistik romantik görüşlerdir. Bu nedenle irrasyonel-otoriter yönelimleri Aydınlanmacı aklın ürünleri olarak değil, Aydınlanma ilkelerinden sapmanın sonuçları olarak değerlendirmek daha doğrudur. Milliyetçi romantizmin akıl karşıtı fikirlerinden beslenen Aydınlanmacı akıl ve modernite karşıtı faşizm ve nasyonel sosyalizm, Berlin'in işaret ettiği gibi (2010, s. 171), romantikliğin mirasçılarıdır. Aydınlanma düşüncesine ilk tepkisel hareket olan erken romantizm ile gecikmiş tepki olarak nasyonel sosyalizm aynı geleneğin birbirini bütünleyen parçalarıdır (Aksakal, 2015, s. 179-180) ve karşı-Aydınlanmacılık konusunda romantizm ve faşizm bütünüyle ortak bir anlayışı paylaşmaktadır.³ Modern kültürün çürütücü olarak gördükleri etkilerine karşı akıl ve moderniteye karşı çıkan romantiklerin modernite karşıtlığı ve eskiye/öze dönüş arzuları ve mitolojik ruhun üstünlüğüne dayalı anlayışı Naziler tarafından kutsal bir devlet ve karizmatik önder eksenli bir biçimde emperyalist bir ideolojiye dönüştürülerek sahiplenilmiştir (Aksakal, 2015, s. 184). Krizlerin yarattığı çözümsüzlükler öze/altın çağa dönüş söylemleri güçlendirilerek kitlelerin akıldan kopuşu hızlandırılmıştır. Bu dönemde ve sonrasında akıl dışı bir totaliterliğe sapan yönetimlerin sadece faşist ve nasyonel sosyalist rejimlerle sınırlı olmadığını söylemeliyiz.

Sosyal Refah Devleti ve Yeni Toplumsal Hareketler

1929 krizinin ardından uygulamaya konulan programlar kitlelerin eğitim, sağlık gibi temel ihtiyaçlarını sağlayan, piyasa karşısında korumaya dayanan bir sosyal refah devletini öngörmekte olup bu yönetim modeli sınıfsal uzlaşmaya dayanan ilkeleri hayata geçirmiştir. Yurttaşlar ve çalışanların hak ve özgürlüklerinin genişlemesi sonucunu doğuran sosyal refah devleti uygulamalarında, refahın toplumsallaşması çabasıyla birlikte ekonomik ve sosyal hakların yaygınlaştığını ve özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde hızlı bir ekonomik büyüme ve işgücüne katılımı ciddi bir artışın gerçekleştiğini görüyoruz (Shaiken, 1985, s. 130-131, Harvey, 1997, s. 149 ve 158). Bu dönemde, anonim bürokratik kimliğin, kitle kültürünün ve kolektivist ve dayanışmacı yapıların öne çıktığını ve kolektif ölçü ve değerler ekseninde kamuya açıklık ilkesinin ve bilgiyi toplumsal bir mülk olarak gören Aydınlanmacı ideallerin toplumların politik kültüründe

³ Burada Aydınlanma, Fransız Devrimi ve moderniteye karşı en erken tepkinin romantizm değil, Edmund Burke ve Joseph De Maistre gibi düşünürlerin temsilciliğini yapmış oldukları muhafazakâr düşünceler olduğunu söylemek gerekir. Burke ve Maistre'nin görüşleri ile romantikler ve nasyonel sosyalistlerin görüşleri arasında bu anlamda ciddi bir fark bulunmayıp, bu yaklaşımlar birbirinin devamı ve tamamlayıcı niteliktedir. Bu tepkinin dünya savaşına yol açması ve "nihai çözüm" olarak soykırıma dek varmış olması da bu türden düşüncelerin risklerini göstermek açısından önemlidir.

önemli ölçüde egemen olduğunu söyleyebiliriz. Profesyonel meslek kültürünün önem kazandığı bu dönemde insanların uzun erimli hedefleri olduğunu, toplumsal statüyü belirleyen in ise toplumsal yarara dayandığını söyleyebiliriz. Sosyalist hareketlerin gücü, yönetimlerin sınıflar arası uzlaşmayı esas almasını getirmiş ve bu da 1945 sonrası dönemde çalışanların haklarında ve refahında artışa ve birer yurttaşlık hakkı olarak kamu hizmetlerinin ve sosyal güvenlik sisteminin gelişmesine yol açmıştır (Jameson, 1984). Teknolojik atılımlarla birlikte kitlesel tüketime sunulan ürünlerin çoğaldığı bu dönemde bütün dünyada geniş kitlelerin ekonomik büyümeden yararlanmaya başlamasıyla birlikte gündelik hayat da bütünüyle değişmiştir. Piyasa saflığını ve *laissez faire* düşüncesine sadakatle bağlı olan fanatik serbest piyasa savunucularının sosyal refah devleti politikalarını, açık başarılarına rağmen, özgürlük karşıtı gibi göstererek mahkûm etmeye çalışmalarına karşın bu uygulamalar somut bir biçimde refah artışını beraberinde getirmiş olduğundan, bu itirazlar sistemin krize girdiği zamana kadar ciddiye alınmamıştır. Örgütlü işçi hareketleriyle sistemi tehdit edici hareketlere yönelmedikleri sürece uzlaşmaya ve işbirliğine dayalı *laissez faire* karşıtı bu mutabakat, 1973 krizine kadar etkinlikle işlemiştir (Hobsbawm, 2020b, s. 363-367). Özetle sosyal liberalizm ya da sosyal demokrasi adını da verebileceğimiz sosyal refah devleti politikaları *laissez faire*'ye dayalı klasik liberalizmi derinden dönüştüren güçlü bir revizyon ve dönüşümü temsil etmekte olup, neoliberalizmin tam karşıtıdır ve neoliberalizm sosyal refah devletine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Dostaler, 2005, s. 179).

Her şeyi denetleyen sosyal refah devleti modelinin kitlesel üretim ve tüketime dayalı standartlaşmış hayatının sıkıcılığına karşı 1960'lı yıllarda yükselen muhalefet, tek tipleştirici bürokratik sosyal refah devletine, merkezileşmiş yönetime ve bürokrasiye isyan ediyor ve soğuk akılcılık ve rasyonaliteye karşı kültürel çoğulculuk, özgürlük ve özgünlük talep ediyordu. 1960'lı yıllarda yükselen yeni toplumsal hareketler kendilerini bürokratikleşmiş kurumların egemenliğine karşı konumlandırarak klasik ekonomi-politik düşüncesinden kültürel politikaya ve kültürelci yaklaşımlara doğru bir yöneliş başlatarak sınıf-dışı eşitsizlik biçimleri üzerindeki mücadeleyi öne çıkarmış olan karşı kültür hareketleridir. Teknik-bürokratik rasyonalitenin baskıcı özelliklerine karşı yaşam tarzında anti-otoriter davranış kalıpları ve bireyselleştirilmiş kendini gerçekleştirme alanları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Halk çoğunluğunun belirleyici kararların alındığı ortamlardan dışlanmasının yaratmış olduğu merkezileşmeye yönelik bu tepki, benlik, kimlik ve kişilik üzerinde bir yoğunlaşma yaratmış ve bu da "insan öznelliğine doğru bir içe dönüş, anlam ve isteğin iç benlikte aranıyor olması" (Giddens, 1998, s. 114) sonucunu doğurmuştur. Politikadan daha çok psikolojiye ve terapiye yönelik ilginin artması da 1960'lı yıllarda başlayan politik ve kültürel değişimlerin bir sonucudur (Urry, 1995, s. 99-102). İçer, başka bir deyişle maneviyata dönüşü işaret eden, bu bağlamda okültizm ve ezoterizmi bünyesinde barındıran ve moderniteye karşı geleneksel bilgelikten beslenen yeni bilgelik biçimlerini öne çıkaran ve dinî deneyimi psikolojikleştiren 1960'ların yeni toplumsal hareketlerinin bir parçası olan *New Age* hareketi modernite ve akıl karşıtlığının güçlü bir örneğidir (Baydar Çavdar, 2019, s. 72 ve 48). 1960'larda ortaya çıkan ve büyüdü bozulmuş dünyanın büyüsunü yeniden tesis etmeye yönelen *New Age* akımı, neoliberal dönemde olumlu düşünce gücü ekseninde, evren ve enerji nedenselliğiyle yeniden

popülerleşmiştir. Yeni toplumsal hareketlerin de modern tahakküm biçimlerine karşı geleneksel bilgelik biçimlerini öne çıkardığını görüyoruz.

Yeni toplumsal hareketler sosyal refah devleti modelinin dayanmış olduğu devletin toplumun tümünün çıkarına etkinlik yürütmesine yönelik güveni aşındırmıştır. Yeni toplumsal hareketlere katılan çoğu genç orta sınıf aktivistler geleneksel sınıf siyasetlerini terk ederek çevre hareketi, kadın hareketi ve ırkçılık karşıtı hareket gibi daha özelleşmiş gruplara katılmaya başlamış, gelişmelerin sonucunda çoğu sosyal demokrat olan geleneksel sol partiler de sınıf eksenli geleneksel politikalarından vazgeçmeye yönelmişlerdir. Yeni toplumsal hareketlerle birlikte geleneksel siyasal yapı ve denge siyaseti çözülmüş ve yeni toplumsal hareketlerin sosyal refah devleti ve modern ulus-devlet anlayışına düşmanca tutumu ve bunların getirdiği kimlik politikalarının modernite surlarında açtıkları büyük gedik sayesinde önce muhafazakâr sonrasında etno-dinsel yeni sağ hareketler yükselmeye başlamıştır. Siyasette ortaya çıkan boşlukta güç kazanan yeni siyasal güçler kısa vadede sağda yeni-liberalizm ve yeni-muhafazakarlık olurken, uzun vadede yabancı düşmanı etnik/milliyetçi partilerin ve yükselen dini hareketlerin yeni sağı temsil etmeye başladığını söyleyebiliriz. Kimlikler üzerindeki yoğun vurgular evrenselci düşünme biçimlerinin aşınmasına ve güç kaybına neden olmuşlardır. Yeni toplumsal hareketler totaliter ve baskıcı olarak niteledikleri bürokrasi ve sosyal refah devletine karşı çıkarken parlamenter demokrasiyi ve kurallara bağlı yönetim anlayışını da tartışmaya açılmasına neden olmuşlardır. Kurallara bağlı yönetim anlayışının tartışmaya açılmış olması, bu söylemleri dönüştürerek kullanan neoliberal yaklaşımların kuralsızlık (*deregulation*) adı altında keyfi yönetim biçimlerini savunmasının da önünü açmış olduğunu söyleyebiliriz. Akılcılığa ve materyalizme karşı duyguları ve maneviyatı öne çıkararak ezoterik öğelerin de öne çıkmasına yol açan yeni toplumsal hareketlerin bu bağlamda mistik öğelerin, kimlik eksenli demagojilerin, cemaat kültürünün ve liderlik kültürlerinin yeniden canlanmasına ve reaksiyoner tutucu eğilimlerin güçlenmesine yol açtıklarını söyleyebiliriz. Kimlik politikasını savunmak için evrenselci anlayışları reddetmeye yönelen yeni toplumsal hareketler de kendine özgü bir biçimde, akılcılık ve modernite karşıtı düşünceleri öne çıkarmıştır. Özgürlük ve özgünlük adına yola çıkan yeni sol hareketler, farklılık ve çoğulculuk söylemlerine ek olarak akıl yerine duygu ve maddi olan yerine tinsel olanı, yani yeni bir tür akıl karşıtlığını öne çıkararak toplumsal müştereklerin yıpranmasına yol açmışlar ve sosyal refah devleti uygulamalarının getirdiği dönemin kayda değer bütün kazanımlarını, çalışanların haklarını, kamu hizmetlerini ve sosyal güvenceleri riske atmışlardır.⁴

Neoliberalizm ve Postmodernizm

Yeni toplumsal hareketlerin bürokrasi ve sosyal refah devletine karşı şiddetli muhalefeti neoliberalizm ve postmodernizmin en önemli esin kaynağı olmuştur (Harvey, 1997, s. 53). 1973 kriziyle birlikte, bu krizden

⁴ Bu bağlamda Türkiye'deki 1968 hareketi dünyadaki gençlik hareketlerinden tamamen farklı dinamiklere sahip olduğunu ve bu nedenle bu değerlendirmenin Türkiye'deki 1968 hareketini içermediğini belirtmemiz gerekir.

sermaye birikim rejimini değiştirmek için yararlanan kapitalizm, neoliberal düşünceleri ön plana çıkarmış ve bu düşüncelerle birlikte temel bir politika değişikliğine gidilerek krizin sorumlusu olarak gösterilen sosyal refah devleti anlayışı terk edilmesi çabaları öne çıkmış ve sosyal refah devletine karşı sunulan alternatif, liberal ekonomik teologlar tarafından alternatifsiz olduğu iddiasıyla kutsanan serbest piyasa ekonomisi olmuştur. Krizden önceki dönemde tecrit olmuş olan bu serbest piyasa teologları, 1970'lerde yaşanan krizle birlikte sosyal refah devleti savunucularına karşı saldırıya geçmiştir. Sosyal refah devletinin seçimlerle ya da darbelerle sona er(diril)mesiyle neoliberal küreselleşme dönemi başlamıştır. Bu döneme damgasını vuran anlayış, evrenselci modern bakış açısının reddine dayalı olarak kültürel görecelilik eksenli bir çoğulculuk ruhunun ikame edilmesi düşüncesine dayalı postmodern düşüncenin yükselişi olmuştur.⁵ Modernitenin yüksek kültür anlayışını eleştirerek yola çıkan çoğulculuk ve özgürlükçülük iddiasındaki postmodern tezler, modernitenin evrensel gerçeklik anlayışıyla birlikte dünyadaki tüm toplum ve kültürlerin kendilerini modern değerlere göre değiştirmelerini; bu kültüre uyum sağlamalarını istediklerini ve evrensel geçerliliğe sahip olarak sunduğu sınıflandırma girişimleriyle moderniteye geçişi insanlara tek hedef olarak göstermesini eleştiriyordu ve buna karşılık, uyuma karşı çıkan, çeşitliliği savunan ve modernitenin bastırmış olduğu düşünce ve grupları destekleyen bir konumdan konuşuyordu (Giddens, 1998; Çiçek, 1997, s. 72-77).

1980'li yıllarda belirginleşen bu politika değişikliği neoliberal olarak nitelendirilse de ekonomik alanda; üretim ve bölüşümde liberal, ancak kültürel ve politik yönüyle maneviyatın değişik biçimlerde öne çıkarıldığı muhafazakâr bir nitelik taşımaktadır. Bu, bir yönüyle liberal ama diğer yönüyle tutucu yönelimler, inşa edilmiş bir gerçeklik olmasına karşı kendisini doğal olarak gösteren bir *serbest piyasa teolojisi*nden yola çıkmıştır (Dardot ve Laval, 2018, s. 245). 1980'lerde bütün dünyada yaşanan ve sadece ekonomi politik düzenlemelerle sınırlı olmayan bu köklü dönüşüm, politika dâhil her türlü kolektif düşünce ve eylemi ortadan kaldırmaya yönelik yeni bir insan ve toplum anlayışını dünyaya egemen kılma çabasıdır ve bu amacı gerçekleştirmekte önemli ölçüde başarılı olarak dünya toplumlarını dönüştürmeyi başarmıştır (Dardot ve Laval, 2018, s. 256). Kamu hizmetlerinin, uzmanlaşmış bilginin, kolektivist düşünce ve eylemlerin, hatta politikanın da geri çekilmesine, değersizleştirilmesine yönelik çabaların arttırıldığı neoliberal dönemde "tarihin ve devrimin yanlısamalarının nihai sonuna her makamdan gazel okuyanlar" politika yerine "akıllıca idare" anlamında yenilenen yönetim düşüncesini ikame ederek, politikayı da "artık geride kalmış antikalıklar listesine ekliyor" ve politikanın özgürleşme vaatleriyle bağlantısını koparmaya çalışıyorlardı (Ranciere, 2007, s. 9).

⁵ Klasik liberalizm söylemi, evrensel akılcılığı ve moderniteyi desteklemekte/savunmakta olduğu iddiasındadır. Ancak klasik liberalizmin birey ve akıl arasında kurduğu ilişkinin Aydınlanmacı akıldan ve evrensel akıldan farklı olduğunun söylenmesi gerekir. Buna karşın yeni liberalizm piyasanın etkinlikle işleyişine engel olduğunu düşündüğü evrensel akla karşı akıl karşıtı tezlere açık bir destek vermek ve moderniteye doğrudan karşı çıkmak konusunda klasik liberalizmden ayrılmaktadır. Postmodernizm ise akla saldıran, ilerlemeye inanan, yeniliğe ve öznelliğe vurgu yapan yaklaşımları öne çıkararak neoliberalizmle bütünleşmektedir.

Bu çerçevede eşitlikçi ütopyalar gözden düşürülmeye çalışıldığı gibi, yönetim fikrine indirgenerek etkisizleştirilen demokrasi fikri de ortak yaşamı temel alan dönüştürücü niteliğinden soyutlanmaya çalışılıyordu. Postmodern çağın neoliberal döneminde müşterek olana karşı bireyselliğe yönelik vurgular artırılırken, idealler ya da kalıcı kurtuluş umutları peşinde koşmak veya kolektif bir projenin parçası olmak yönündeki eğilimler yok edilmeye çalışılmış, toplumsal dayanışma anlayışı gözden düş(ürül)müştür. Farklı sınıf çıkarlarının müzakerelere dayalı uzlaşlar ve bürokratik düzenlemeler aracılığıyla bütünleştirilmesi politikasının terk edildiği bu süreçte sınıf temeline dayalı kurum ve politikalar gerile(til)miştir. Yeni dönemi olumlamak için kullanılan bilgi ve iletişim toplumu söylenceleri ise bilgiyi kamusal bir mülk, bilgi dolaşımını ve haberleşmeyi kamusal bir hak ve eğitim/öğrenimi kamusal bir hizmet olarak gören aydınlanma ideallerini terk etmek anlamına gelmektedir. Bütün yaşama alanlarında kamusal düşünceyi geriye iten neoliberal politikaların egemen olduğu bu özelleşme döneminde postmodern ve neoliberal yaklaşımlar modern geçmişe ilişkin tüm uygulamaları bütünüyle geride kalması gereken totaliter bir aşama olarak görmekte ortaklaşmaktadır. Yeni bir sermaye birikim rejimi getiren bu dönüşümün bir sonucu olarak, yaşamın kolektif boyutunu temsil eden değerler geriletilirken, insanların birbirine güç vererek dayanışma içinde birlikte yapılan bir hak arama mücadelesi anlamında politikaya dayalı bütün bakış açılarını değersizleştirmeye girişmiş olan bu bakış açıları, “serbest piyasaya duyulan teolojik inanç”a dayalıdır (Hobsbawm (2020b, s. 480). Serbest piyasa düzeninin bütün dünyada hâkim kılınması gerektiği konusundaki inancın dogmatik bir inanç olarak kutsanarak tartışmaya kapatılmış olması, serbest piyasa teolojisi olarak nitelendirilebilir.

Yeni toplumsal hareketlerin eleştirilerini dönüştürerek kullanan neoliberal öğretilere eşlik eden postmodern argümanların arka planında, modernite eleştirisi adı altında moderniteyi, Aydınlanmayı, evrenselci düşünmeyi, bilimi ve akli değersizleştirmeye yönelik çabalar vardır. Moderniteye karşı farklılığı ve çoğulculuğu öne çıkaran postmodern düşünceler, aydınlanmanın miras bıraktığı rasyonellik ölçütlerini ve rasyonel bir toplum/dünya arayışını gözden düşürmeye çalışarak Aydınlanma ve modernitenin değerlerini aşındırmışlardır (Featherstone, 1996, s. 183). Postmodern yaklaşımların radikal bir kültürel görecelik ekseninde nesnel gerçekliklere karşı kuşkucu bir yaklaşıma sahip olması da daha sonraki akıl karşıtı

gelişmelere zemin hazırlamıştır.⁶ Bu aydınlanma ve akıl karşıtlığı o güne dek modern akıl ve bilim anlayışının bastırılmış olduğu mitik ve mistik algılama biçimlerini öne çıkarmış ve modern değerlerin aşınması, bu aşındırma sonucunda oluşan çatlaktan o güne dek bastırılan taassup, basmakalıp düşünceler ve dinsel düşünceler güçlenerek geriye dönmüştür. Moderniteye karşı farklılığı ve çoğulculuğu öne çıkaran yeni

⁶ Kültürel görecelik yaklaşımları tektipleştirici bir evrenselciliğe karşı haklı itirazlar yöneltmiştir. “Akla uygun sayılmanın yerel koşullara ve daha genel olarak geniş kültüre bağlı olduğunu savunan” ve bilginin toplumsal olarak konumlandığına işaret eden ve “bir kimsenin bir başka kültürü incelerken kendi kültürünün dışına çıkmasının imkânsız olduğunu vurgulayan” ve “ana savları bilim insanlarının inceledikleri halklar hakkında kendi akılcılık (ya da ahlak) ölçütlerine göre yargılarda bulunmaktan, tarihte anakronizmden, antropolojide etnosantrizmden sakınmaları gerektiği”ni vurgulayan bir görecelik anlayışı akıl kılıfına, aklın kılıfına karşı daha geniş bir akılcılığı savunmak açısından önemlidir (Burke, 2011, s.120). Ancak postmodern aşırı göreceli yaklaşımlar insanlığın tümünün sahip olduğu hiçbir evrensel ölçüt ve değer olmadığını savunarak kültürel farkları mutlaklaştırmaktadır.

toplumsal hareketlerin söylemlerini bireycilik ekseninde dönüştürerek kullanan postmodern teorilerin farklılık ve çoğulculuk yönündeki eleştirilerinin önemli olduğu belirtilebilir. Ayrıca bu teorilerin araçsal akla ve uygulamalarına yönelik eleştirilerinin de dikkate alınması gerekir. Ancak farklılıkları mutlaklaştırmaya yönelmeleri ve araçsal akıl eleştirisinin ötesinde modernitenin ve modern aklın bütünüyle reddedilmesine ve evrensel hiçbir ölçüyü geçerli saymamaya yönelen yaklaşımlarıyla iddia ettikleri gibi moderniteyi aşmak yerine modernitenin kazanımlarına da karşı çıkarak modernite öncesine geri dönüşü savunma noktasına düştüklerini söyleyebiliriz. Bu aşırı kültürel görecelilik anlayışı, işleyişin tümüyle piyasa mekanizmasına bırakıldığı ve demokratik eşitlik düşüncesinin yerini piyasa hizmetlerinin eşit değişimine bıraktığı bir toplumsal yapıyı meşru kılmakta ve onu muhalefetsiz bırakmakta etkin olmaktadır (Ranciere, 2022, s.26). Kuralsızlık savunusu eşliğinde hukuk devletinin tartışılır hale getirilmesinin de neoliberal dönem olarak nitelenen bu tarihsel sürecin sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Bütün dünyada fanatizmin yükselişine neden olan modernite karşıtı bu tavır, etnik ve dinsel düşünce ve hareketlerin öne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mistik ve mitik bir dünya algılayışının geri dönüşü, bir yandan ondokuzuncu yüzyıl romantizminin öne çıkardığı duygu ve sezgi ile de yakından ilgiliyken, öte yandan kitlelerin radikal değişim ya da kalıcı kurtuluş/özgürleşim umutlarını yitirmeleri ve hayal kırıklığına uğramış olması da bu değişimde en önemli etkenlerden birisidir (Oskay, 1992). Toplumsal değişim yönünde umutlarını ve toplumu değiştirebileceklerine olan özgüvenlerini yitiren insanların kamusal alanlardan çekilip içsel manevi alanlara yönelmeleri, postmodern çağın neoliberal döneminde yaşanan depolitizasyon sürecinin bir sonucudur. Neoliberal ekonomi politikalarının egemen olduğu dönem bir depolitizasyon; politikanın anlamsızlaş(tırıl)ması ve önemsizleş(tiril)mesi ile politik uğraşlardan uzak durulmasını sağlama çağıdır. Sonuç olarak, insanların rasyonel düşünme süreçlerinden ve toplumsal değişimden ümidini kesmiş olmaları mitik algılama biçimlerinin başat konuma gelmesine ve bunların biraradılığı ise toplumda şiddete yaslanan otoriter eğilimlerin güçlenmesi ve eşitlikçi düşünme biçimlerini aşınmasına yol açmıştır. Rasyonel akıl yürütme biçimleriyle dünyanın anlaşılabilir ve değiştirebilir bir yapıya sahip olduğu yönündeki Aydınlanmacı akıl böylece zihinlerden kovulmakta, bu değiştirilemez ve anlaşılamaz dünyanın ruhani güçleri ve otorite biçimlerine ve sırlarına karşı mistik düşünceler kimlik ve maneviyat politikalarıyla insanların zihninde meşrulaştırılmaya başlanmıştır. Reaksiyoner eğilimleri güçlendiren bu politikalar demokratik değil otoriter ve *progressive* (ilerici-ilerlemeci) değil *regressive* (gerici-geriye yönelmeci) eğilimleri teşvik etmiştir. Geniş kitleleri bilinçlendirmenin tersine çocuklaştırma (*infantilize* etme) çabası bu kitlelerin müminleşmesini ve üstün sorgulanamaz hakikatlere ve kerameti kendisinden menkul ve yapıp ettikleri sorgulama dışı tutulan güçlü liderlere bağlanmasını kolaylaştırmıştır.

Motivasyon Teorileri

Neoliberal kapitalist ekonomik sistemin, üretkenlik ve verimlilik için motivasyon sağlamaya ihtiyacı olmuş, bu motivasyonu sağlamak için yeni popüler öğretiler devreye sokulmuştur. Bu öğretilerin ortak noktası akla karşı duyguları ve maneviyatı öne çıkarmalarıdır. Kişisel gelişim yazını, popüler psikoloji ve yeni yönetim yaklaşımları aracılığıyla bu motivasyon ihtiyacına cevap üretilmeye çalışılmıştır. Kişisel gelişim kitapları ve yeni yönetim yaklaşımları pragmatik tutumlarıyla aklı işlevsellik sınırlamasına tabi tutmak suretiyle aklın gücünü daraltma eğilimine ve bu bağlamda işe yarar görülmeyen düşünceleri, özellikle de eleştirel ve politik mülahazaları zihinlerden kovma girişimleriyle öne çıkmaktadır. Öğüt ve nasihati temel alan geleneksel bilgelik edebiyatının bir devamı niteliğinde olan ve başarı için stratejik akıl ve stratejik iletişimi öne çıkaran kişisel gelişim ve yeni yönetim yazını, tıpkı ondokuzuncu yüzyıl muhafazakârları ve romantikleri gibi, bilime ve akla karşı deneyimi öne çıkarmakta (kişisel ve kurumsal tecrübeleri) ve bildik pragmatist tutumlarıyla okul hayatına (eğitime, teorik ve analitik bilgiye) karşı hayat okulunu (pratik tecrübeleri) önemsemektedirler. Buradan yola çıkarak nesnel gerçekleri; toplumsal koşulları görmezden gelen kişisel gelişim ve yeni yönetim yazını, bunların yerine mitsel başarı öyküleri anlatmayı bir tarz olarak öne çıkarmış; bunun yanı sıra vizyon, misyon, karizma, sır, gizem, sihir, mucize gibi modern bilim ve aklın dışladığı mistik çağrışımları olan terim ve kavramları yeniden dolaşıma sokmuşlardır (Pattison, 1997, s. 70). Modernlik öncesi öğüt edebiyatının bir devamı niteliğinde olan kişisel gelişim kitaplarının yeni olma/yenilik iddiası, modern kültürün ve modern çağın eleştirisinden, bir başka deyişle akıl karşıtlığından kaynak almaktadır (Baydar Çavdar, 2019, s. 36). Modern aklın öne çıkardığı yaklaşımların hayattan kopuk olduğu kabulünden yola çıkarak hayata dair yararlı bilgiler sunduğunu iddia eden kişisel gelişim kitaplarının söylemsel karakteri de modernlik öncesi öykü anlatıcılığı ve deneyim aktarımına dayalıdır. Bilim ve akıl karşıtı mistik söylemleri ve kadim bilgelik anlayışını öne çıkaran kişisel gelişim kitaplarının yenilik ve değişim söylemleri modernitenin ötesine geçişi değil modernite öncesine dönüşü temsil etmektedir (Bkz. Özdemir, 2022). Öte yandan modern bürokratik yönetimin yanı sıra aydınlanma, modernite ve akla karşı tezler geliştirme gayretini gözlemlediğimiz neoliberal yeni yönetim anlayışının bir parçası olan liderlik söylemlerinde “romantik” sözceler eşliğinde aklı ve kuralları aşan güçlere vurgu yapılmakta, somut maddi ve nesnel gerçekliklere vurgu yapmak yerine işlevsel bir maneviyat vurgusu öne çıkarılmakta ve insanları etkileme kapasitesine sahip karizmatik liderlere ihtiyaç duyulduğu fikri zihinlere yerleştirmeye çalışılmaktadır. Liderlik öğretileri özgürlükçülük iddiası eşliğinde kuralsızlık (*deregulation*) ve kurallara bağlı kalmama savunusuyla birlikte sınırsız ve keyfi bir yönetim biçimine kuramsal bir temel sağlama amacına hizmet etmektedirler (Özdemir, 2021). Bu bağlamda hem kişisel gelişim hem de yeni yönetim yazınının bir parçası olan liderlik söylenceleri, moderniteden geriye dönüşü temsil etmektedir. Bu öğretilerin ortak noktaları bilimsel ve analitik bilgiye karşı pratikte yararlı gördükleri ve amaçları gerçekleştirmek için işlevsel buldukları arkaik bilgelik öğretilerini savunmalarıdır.

Kişisel gelişim kitaplarının maneviyat söylemleri ve liderlik öğretileri, akli ve nesnel gerçekliği ölçü olmaktan çıkarmak konusunda ortak bir anlayışa sahiptir. Bu öğretilerde modern geçmiş, bütünüyle olumsuzlanmakta ve otoriter olarak nitelenen modern yönetim ve üretim anlayışının bütünüyle geride bırakılması gerektiği savunulmaktadır. Kişisel gelişim ve kariyer ideolojileri, yükselen kimlik politikalarıyla birlikte bastırılmış geri dönüşünü getirmiş, ruhani/mistik anlatılara geniş bir alan açmıştır. Ancak yeni liberal ekonomik politikaların gelir dağılımında yarattığı tahribat ve çalışanların refahındaki düşüşün yol açtığı hoşnutsuzluklar ve tepkiler karşısında bu maneviyatın, ya da motivasyon sağlama girişimlerinin özellikle mavi yakalı kesimlerde istenen ölçüde başarılı olamadığını söyleyebiliriz. Yüksek öğrenimli lider ve lider adayı beyaz yakalı çalışan kesimlerde önemli ölçüde etkili olan bu söylemler, mavi yakalı kesimlerden rağbet görmemiştir. Neoliberal ekonomik politikalar, sonuç olarak, işsizlik, yoksullaşma ve çalışanların mülksüzleşmesiyle belirginleşen bir dönem olmuştur ve vadettikleri refah artışı gerçeğe dönüşememiş ve istikrarsız toplumsal-kültürel ve politik-ekonomik bir durum yaratmıştır. Bu durum, neoliberal elitlere karşı bir tepki olarak yeni sağ yaklaşımlarda bir üst aşamayı temsil eden yeni sağ popülist yaklaşımların yükselmesine neden olmuştur. Öyle ki, kişisel gelişim ve mutluluk endüstrisi söylemleri daha çok maneviyat vurgusuyla daha da mistikleşerek çeşitlendiği gibi, liderlik söylemleri de giderek daha da popülerleşmiştir. Rasyonel kurallara dayalı/bağlı yönetime karşı kişisel özelliklere dayalı keyfi bir yönetim anlayışının meşrulaşmasına zemin hazırlayan liderlik söylemleri yeni sağ popülist söylemler tarafından karizmatik lider anlayışı ekseninde dönüştürülerek sahiplenilmiştir.

Popülist Yeni Sağ ya da Yeni Sağ Popülizm

Neoliberal politikaların yaratmış olduğu artan metalaşma, şeyleşme ve yabancılaşma biçimleri ve liberal depolitizasyon politikalarının ortak yaşam dokusunu ve toplumsal müşterekleri tahrip etmesi sonucunda, 2000'li yıllara gelindiğinde beyaz yakalı neoliberal elitlere karşı mavi yakalı kitlelerin küreselleşme karşıtı sağ popülizmi yükselişe geçmiştir. Ancak, neoliberal ekonomik politikaların yarattığı tepkilerin tam da neoliberalizm ve postmodernizmin önünü açmış olduğu kimlik politikaları ve güçlendirilen irrasyonel modernlik karşıtı eğilimlerden beslendiğini ve açılan bu yoldan geniş kitlelerin mitik ve mistik anlatılara yöneldiğini söyleyebiliriz. Bu noktada rasyonaliteye yönelen saldırıların, kendilerini farklı biçimlerde adlandıran reaksiyoner muhafazakârların bir saldırısı olduğunu ve postmodern dönemde yeni bir obskürantizmin doğuşuna katkıda bulunduğunu öne süren Habermas (1981, Aktaran Çiğdem 2022, s. 160-161), postmodern dönem politikalarından yeni sağ popülist hareketlere dönüşümünün arka planına işaret etmektedir. Neoliberal ve postmodern düşünceler iç dünyaya ait olanın kamusal ve kolektif (ortaklaşa) olana karşı öne çıkarmışlardır ve yeni sağ popülizm, postmodernizm evrenselcilik karşıtı kültürel politikalarının mirasçısıdır. Depolitizasyon yaygınlaştıkça ve insanlar kamusal-politik alanlardan özel ve mahrem alanlara çekildikçe, modernitenin kültürel değişimlerine karşı çıkan gizemli ve mistik öğretiler ve

dinsel akımlar o ölçüde güç kazanmıştır. Bu, aynı zamanda evrenselciliğe karşı kimlik politikalarını güçlendirmeye çalışan postmodern söylemlerin etkisinden kaynaklanmaktadır.

2000'li yılların başlangıcında liberal aşamasını tamamlayan yeni sağın neoliberal dönemi tamamlanmış ve bu dönemin başarısızlığına tepki olarak gelişen muhafazakâr ve popülist evresine geçilmiştir. Bu yeni muhafazakâr yaklaşımlar, modern toplumların dinsel ve kültürel değerlerden arınmış toplumlarının yozlaşmayı temsil ettiğini ve bu nedenle dinsel ve kültürel değerlere sahip çıkılması ve bu değerlerin yaşatılması için yoğun çaba gösterilmesi gerektiği esasına dayalıdır. Bu bağlamda 1980'ler, dinsel inançları, geleneği yücelten ve geçmiş altın çağlara dönüş özlemi içeren nostaljik retorikleri öne çıkarmıştır. Köktenci dinsel hareketler de modernite zihniyetinin denetim altında tuttuğu ve bastırdığı mistik anlayışların geriye döndüğü 1980 sonrası dönemde yükselişe geçmiştir ve dinsel düşünceye bu geri dönüş hoşgörüsüzlüğü, dinsel tahammülsüzlüğü ve fanatizmi de beraberinde getirmiştir (Morin, 2021, s. 41). Yeni muhafazakârların taşıyıcısı olduğu siyasal çizgi, iç ve dış tehditlere karşı yerlilik ve millîlik (millî ruh) esasına dayalı korumacı bir pozisyon benimserken evrenselci olan entelektüalizme karşı popülist bir çizgi benimsenmektedir ki, bu da seçkinlik karşıtlığı eski ve yeni milliyetçi romantizmin ortak bileşenidir. İçlerindeki anlayış farklılıklarına rağmen bütün yeni sağ popülist hareketlerin ortak noktası spiritüalist hareketler olmasıdır ve hepsinin öne sürdüğü söylemlerde ruh kelimesinin başat olduğu görülmektedir. Etnik ve dinsel farklılıkları öne çıkaran bu ruh vurgusunun milliyetçi romantizmin *Volkgeist* (millî ruh/halk) ruhu anlatısının mirasçısı olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, sağ popülist söylemler ondokuzuncu yüzyıl romantizminin elit karşıtlığının mirasçısı olarak elitizme karşı halk ruhuna yaptıkları vurgu konusunda ortaklaşmaktadır. Kökeni eski olan yerli ve millîliğe dayalı (saf-temiz bir öz arayışına dayalı-özcü) bu popülizm biçimi geçmişten bugüne modernite karşıtı özellikleri; modernite öncesi değerlerin yüceltimi, cemaatçi bir toplum anlayışı, anti-kozmopolitan yönelimler, nostaljik bir tarih anlayışı vb. pek çok söylemsel öğeyi bünyesinde barındırmaktadır. Mistik öğretiler modernitenin yarattığı acıları geçmişe realist değil romantik, gerçekçi değil gizemli bir bakış anlayışı eşliğinde şanlı tarihe ve eski organik topluma duyulan nostaljiyle dindirme çabası içinde öne çıkmaktadır (Açıkel, 2023, s. 66). Bu bağlamda mistik öyküler yerli ve milli şuuru yoğurup biçimlendirme ve toplumu bir arada tutma ve motive etme konusundaki işlevselliği konusunda benzersiz bir güce sahip olduğu için tercih edilmektedir. Çünkü bu mistik anlatılar eşliğinde toplumu oluşturan bireyler aynı şeye inanmakta, aynı şeylerden korkmakta ve dolayısıyla aynı dünyanın mensubu ve aynı kaderin ortakları olmak konusunda müşterek bir anlayışa sahip olmaları kolaylaşmakta ve bu da toplumu harekete geçirmekte etkin olmaktadır (Aksakal, 2015, s. 178).

Postmodern yaklaşımların radikal bir kültürel görecelilik savunusu ekseninde nesnel gerçekliklere karşı kuşkucu yaklaşımı, günümüzde nesnel gerçekliğin önemsizleşmesi dediğimiz hakikat ötesi (post-truth) yaklaşımlara zemin hazırlamıştır. Aklın ve bilimsel düşüncenin; nesnel gerçeklere dayalı bilgi arayışının tasfiyesine çalışılarak bunun yerine spiritüalizmin, mitik/mistik ruhani öğelerin ve maneviyat arayışının

ikame edilmeye çalışılması post-truth'un; nesnel gerçekliğin önemsizleşmesi ve değersizleştirilmesine yol açmıştır. Öte yandan neoliberal insan ve toplum anlayışını yaygınlaştırmaya çalışan kişisel gelişim kitapları ve yeni yönetim yaklaşımlarının akli işe yararlık, verimlilik/üretkenlik/maddi getiri gibi sınırlamalara tabi tutması da filisten bir tutumun önünü açmıştır. Bu çerçevede, akli işlevsellik sınırlamasına tabi tutmak ile filistinizm arasında güçlü bir bağlantı vardır. Filistinizm her şeyi dolaysız yararına ve maddi değerine göre yargılayan, dolayısıyla modernitenin öne çıkardığı anlamda bir bağımsız-özerk akıl, kültür, sanat ve etik gibi yararsız nesne ve işlere değer vermeyen bir zihniyetin ifadesidir. Yeni sağ popülist hareketleri destekleyen kitlelerin işlevi ve maddi yararı olmadığını düşündükleri olgulara (örneğin demokrasi ve ifade özgürlüğü gibi) ve kendilerinin mahrum oldukları modern değerleri (kültür, bilim, etik, estetik vb.) değersizleştirmeye ve hatta güç elde edince aşağılamaya yöneldikleri görülmektedir.⁷

Evrensel akla olan güvenin zedelenmesi, evrenselci hakikatlerle birlikte evrensel olan etik ve estetik değerlerin de aşınmasına neden olmuş, bunun yerini hızla yerli ve millî "hakikatler ve değerler" almıştır. Vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta da herşeyi dolaysız yararına göre değerlendiren ve işe yararlığını öne alan bu işlevselci tutumun savunucularının aynı zamanda maneviyat ve manevi değerler savunusuna yönelmeleri arasındaki çelişkidir. Toplumsal yaşamın tahribatından sorumlu tutulan modern yaşam ve modern kültürel değerler olmaktadır, ki modern kültürün çürütücü gördükleri etkilerine karşı çıkmak fikri, ondokuzuncu yüzyıl romantizmi ve yirminci yüzyıl faşizminin ortak temasıdır. Evrensel etik ve estetik değerlerin önemsizleşmesinden modern kültürel ve estetik değerleri sorumlu tutanlar, filisten tutumlarıyla manevi boşluğun büyümesine sebep olmakta ve bu manevi boşluğu yerli ve milli değerleri egemen kılarak aşacaklarını düşünmektedirler. Güç elde etme çabasından bağımsız düşünülemez olan bu işlevsel maneviyat arayışıdır ve neoliberal insan ve toplum anlayışıyla da uyumludur. Bu işlevsel maneviyat arayışının yerelliği öne çıkarması evrensel ve özgürleşimci bir maneviyat arayışını daraltmakta ve romantik bir milliyetçilik dünyevi otorite ve değer kaynaklarını iyice kutsallaştırarak baskıcı yönetimleri meşrulaştırmaktadır (Bora, 2021, s. 145). Ancak modern kültürel değerlere karşıtlığın ön planda olduğu, bu bir yönüyle en yeni popülizmin milliyetçi ve dinî tezlerinin güç kazanmasına yol açmış olduğu iddiası tartışmalıdır. Milliyetçiliğin ve dinin yükselişinden mi, yoksa dinin veya milliyetçiliğin bir yükselişin aracı kılınması çabasından mı söz etmemiz gerektiği açık değildir. İnsanların üretkenliğini sağlamak için ihtiyaç duyduğu motivasyon/maneviyat ve bağlılığını kimlik politikaları sonucu cemaatçi tutkular canlandırılarak sağlanmaya çalışılması, sonuç olarak bağlılık ve üretkenliği sağlamaya yönelik hamlelerdir (Dardot ve Laval, 2018, s. 43). Cemaat düşüncesini toplum, millet ve din fikirleriyle birleştirerek öne çıkaran yeni sağ popülist

⁷ Türkçede yerleşik bir karşılığı olmayan *philistinism* kavramı felsefe ve estetik alanlarında, sanatı, maneviyatı ve zekâyı küçümseyen ve hor gören anti-entelektüel sosyal tavra işaret eder. Materyalist bir görüşü ve zevkleri benimseyen, kültürel ve estetik değerlere ilgisiz duran "philistine" kişi kendini başkalarından üstün görür, bağnaz davranışlar sergiler ve geleneksel bir ahlak anlayışıyla hareket eder. Bu kavram "dar kafalı", "estetik duyarlılığı olmayan", "kültürden yoksun" çağrışımlarını taşıyan bir kavramdır. "Philistine" açık bir kültürden mahrum, ilgileri maddi ve sıradan olan kişi demektir. Bu ise anlamdan yoksun bilgiyi, içeriğin kaybını, çocuklaşan insanları ve de eğitimin ve politikanın içinin boşaltılmasını getirmektedir. Kavram, bilgisiz anlamının ötesinde bilmeye dirençli ve kapalı olan anlamını taşımaktadır (Bkz. Arnold, 1924, Furedi 2014 ve Mannheim, 2017).

hareketlerde yozlaşmışlık, saf özün ve ahlaki değerlerin yitirilmiş olduğu iddiası temel çıkış noktasıdır ve bunu etnik ve dinsel bağlılıklara dönüşü savunan maneviyatın güçlendirilmesi gerektiği düşüncesi izlemektedir. Sağlık ve özgünlük arayışı sonucunda mitik ve mistik anlatıların öne çıktığı kültürel ve politik romantizm yeni sağ popülist hareketlerin ortak noktasıdır. Yerli ve millî yeni sağ romantik ütopyalar, semboller ve ritüellerle kutsanan hamasi söylemleri öne çıkararak etik sorgulamaların önünü kapatmakta ve tefekkür imkânlarını daraltmaktadır.

Modernlik öncesi toplum ve kültür nostaljisi, milliyetçi romantiklerin olduğu gibi, yeni sağ popülist hareketlerin de en belirgin özelliklerinden biridir. Bu bağlamda yeni sağ popülist hareketleri, neoromantizm olarak da betimleyebiliriz.⁸ Yeni sağ popülist hareketler, bu çağın Aydınlanma karşıtı yeni romantikleri olarak romantiklerin ve postmodernistlerin açtığı yoldan akla karşı inancı ve gizemi fazlasıyla öne çıkarmışlar ve bunu nesnel hakikatlerin yadsınmasına kadar vardırımlardır. Bu eril, anti-entelektüel ve militer romantizm içinde yaşadığı gerçekliğin, yani bir zamanlar sahip olduğu (eril) gücünü kaybetmiş olmanın travmasını sürekli yeniden duyumsamaya yönel(til)mekte, bu da öfke ve hınca yönel(til)meyi kolaylaştırmaktadır. Umutsuzluğun dürttüğü bu saldırganlık, yaşamı yüceltmeye değil yadsımaya yol açan yaşam karşıtı tahakkümcü ve saldırgan duyguları tetiklemektedir. Yaşama sevinci aşıl原因 geleceğe dönük coşkulu bir iyimserlikten uzakta konuşlanan bu hareketler, iyilik ve barıştan daha çok öfke, hınç ve dolayısıyla çatışma ve savaşlar üretmeye yatkındırlar.

Modernitenin tektipleştirici tahakküm biçimlerine karşı yeni sol yaklaşımlardan almış olduğu ilhamla farklılığı, çeşitliliği ve çoğulluğu vurgulamak neoliberal ve postmodern yaklaşımların temel ortak noktalarından birisidir. Burada yeni sağ popülizmin farkı birleşik bir halk mitosuyla çoğulculuğu ve farklılıkları da reddetmesidir. Ancak çoğulculuk ve seçkincilik ile bireycilik ve cemaatçilik eksenli bakış açısı farklılıklara karşı postmodernizmin akla saldıran, ilerlemeye inanmayan ve öznelliğe vurgu yapan yaklaşımıyla yeni liberal, yeni muhafazakâr ve yeni sağ popülist yaklaşımlar arasında paralellikler ve birbirini tamamlayan ilişkiler söz konusudur. Sonuçta bütün bu tezler modernliğin ve modern aklın kazanımlarını yok etmek konusunda ve modernlik öncesi toplumların tarzına dönmek konusunda, farklı teolojiler eşliğinde olsa da ortak bir tutuma sahiptirler. Bu yaklaşımların ortak noktası analitik düşünmeyi esas alan yazılı kültürün ve aydınlanmacı akıl anlayışının gerile(til)mesi ve bunun yerine modernlik öncesi dönemlerin kutsal bilgi anlayışının ikame edilmesi çabasıdır. İşlevsel olmayan eleştirel akıl, bilgi ve entelektüel çabaya karşı filisten bir tutum neoliberal ve neopopülist yaklaşımların ortak paydası olup, bu yaklaşımlar, işlevsel olmayan bilgiyi

⁸ Bu bağlamda romantik bir tarih anlayışına sahip olmak, gerçekliğin ve aklın dünyasına karşı çocuğun düş dünyasında kalmayı; çocuk kalmayı, çocuklaştırılmayı işaret eder. Kutsal (ruhani) güçler ve böyle bir güce sahip olduğu varsayılan ruhani önderler karşısında erişkin insanların *infantilize* edilmesi; çocuklaştırılması ve bu "kutsal" güçlere bağımlı kılınması bütün dinsel hareketler başta olmak üzere bütün mistik hareketler için vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır. Buna aydınlanmanın ve modernitenin öne çıkardığı özerk ve bağımsız eşit onura sahip akli ile sorgulama ve yargıda bulunma yetisine sahip olan erişkin insanlar düşüncesinin yerine *Homo credence* dönüşerek bağımlılığa dayalı kulluk bilincinin yeniden yükselişe geçmesi diyebiliriz.

yadsıyarak, arkaik tutumların, cehaletin ve bilgi-bilim düşmanlığının yaygınlaşmasına önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır.

Sonuç

Yeni sağ popülist hareketlerle tepe noktasına ulaşan modernite, akıl ve bilime karşı irrasyonel saldırgan yönelimler, muhafazakâr, romantik, faşist ve teolojik bakış açılarının bileşiminden oluşmaktadır. İlerlemeci akıl ve modernite düşüncesine karşı olan *regressive* tepkiler, bu çalışmada göstermiş olduğumuz gibi, farklı kökenlere ve esin kaynaklarına sahip olsalar bile bu eğilimler arasında ayırt edici çizgiler belirsizdir. Dönemsel ve konjonktürel olarak farklı amaçlara ve hedeflere sahip olsalar da hedef aldıkları ve düşmanlık etmekte ortaklaştıkları olguların akıl ve modernite olduğu ve modernite ile antikite (eski ile yeni) arasındaki gerilimde her zaman antikiteden, dolayısıyla maneviyattan yana bir tavra sahip oldukları söylenebilir. Bu çare ve anlam arayışları özellikle kriz ve felaket zamanlarının yarattığı düş kırıklıkları ve umutsuzluktan beslenmektedir. Hayal kırıklığına uğramış kitlelerin içsel sığınaklara çekilmesi, maneviyat öğretilerine ve mistik anlatılara yönelmesi “dış dünyanın olağanüstü çorak, acımasız ve adaletsiz olduğu” kriz ve felaket zamanlarında ortaya çıkmaktadır (Berlin, 1968, s. 139). 1929 Büyük Buhranı’nın ardından 1930’lu yılların bütün dünyada otoriter yönelimlerin zirveye ulaştığı dönem olması hiç kuşkusuz tesadüf değildir. Kriz zamanlarında kitlelerin hayal kırıklıkları ile güçlenen söylenceler ve inanışlar çağdaş modern toplumun gelişkin özelliklerini değil, modernlik öncesi toplumların arkaik özelliklerini taşımaktadır. Bugün yeni sağ, popülizm olarak vücut bulan aşırı sağ hareketlerin ortak özelliği akılcılığa, bilime ve ilerlemeye karşı olan ve modernlik öncesi spiritüel değerlere dönüş hayalleri kuran modernlik karşıtı hareketler olmalarıdır. 1960’lar sonrasında yaşanan anti-modern “kültür devrimleri” ya da kültürel devrimler, araçsal akı eleştirmekten radikal bir akıl eleştiriciliğine meydan vererek açık bir akıl karşıtlığına yol açmanın; başka bir deyişle radikal bir tutumdan gerici bir tutuma geçebilmenin çok güçlü bir örneğidir.⁹ Öte yandan sadece tahakküme hizmet eden araçsal bir akıl ideası, aklın özgürlüğünü ve bağımsızlığını zayıflattığı için kaçınılmaz bir sonuç olarak irrasyoneliteyi getirmektedir. Aklın özgürlük ve özerkliğinin bozuluma uğratılması, modernitenin getirdiği önemli kazanımların yitirilmesine yol açmakta ve otoriter yönetimleri meşrulaştırmaktadır. Rasyonel yol ve yöntemlerden vazgeçerek irrasyonel (mistik, ruhani, dinsel vb.) yol ve yöntemlere bel bağlamak, krizlere ve felaketlere zemin hazırlamakta ya da yaşanan krizlerin çözümünü zorlaştırmaktadır.

Sonuç olarak, akıldan ve rasyonaliteden ve kurallara, hukuka dayalı yol ve yöntemlerden sapmak felaketlere ve insanlık dışı uygulamalara zemin hazırlamaktadır. Akıl dışı yol ve yöntemlere bel bağlamanın krizlere, felaketlere otoriter yönetimlere ve insanlık dışı uygulamalara zemin hazırladığı tarihsel olarak yeterince

⁹ Bu bağlamda aklın araçsallaşmasını deşifre etme yönündeki eleştirel çabalar ile akıl düşüncesini bütünüyle yıkmaya yönelik *reaksiyoner* ve *regressive* girişimleri birbirinden özenle ayırt edebilmek gereklidir. Radikal akıl eleştirisi ve araçsal akıl eleştirisi birbirinden bütünüyle farklı ve birbirine karşıt konumlardır (Bkz. Habermas, 1992, s. 67).

tecrübe edilmiştir ve ne yazık ki tecrübe edilmeye devam edilmektedir. Günümüzde yaşanan kriz, toplumun kendi kaderini kendisinin denetim altında tutabileceğine ve her şeyin insan eliyle değiştirebilir olduğuna olan inancını büyük ölçüde yitirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Buna karşın, her şeyi ilâhi takdire bağlayan bir kutsalın öne çıkması ve insanların vesayete muhtaç sınırlı akla sahip varlıklar olduğunun kabulü, spiritüel önyargıları ve arkaik öğretileri yeniden gündemimize sokmaktadır. Kasvetli bir çağa geri dönüşü getiren bu gelişmelere karşın motivasyon teorileri ve Cabanas ve Illouz'un (2023) mutluluk endüstrisi adını verdiği maneviyat iş kolunun faaliyet alanları giderek büyümekte ve çeşitlenmektedir. Manevi kalkınma söylemlerinin yanı sıra 2023 yılında gündeme gelen okullarda manevi danışmanlık ile ilgili hizmetler devreye sokulmaya çalışılmakta ve televizyon programları ve televizyon hatipleri ve maneviyata yönelik yayınlarla birlikte toplumun maneviyatının güçlendirilmesi için yoğun bir çaba harcanmaktadır. Bir huzur kaynağı olarak betimlenen manevi alanın güçlendirilmesi çalışmaları ekseninde dinsel inançların canlandırılması çabası, bu çabaların içerisinde en önemlisidir. Bu bağlamda günümüzde bütün dünyada post-truth tartışmalarının öne çıkması tesadüfi değildir. Nesnel dünyayı ve nesnel gerçekleri inançlar karşısında ikincil konuma itip önemsizleştiren dinsel düşüncelerin yükselişi post-truth'un en temel nedenidir.

Yaşadığımız buhranlara bir deva olarak sunulan ve bir motivasyon kaynağı olarak en üst düzeyde yararlanmaya çalışılan ve büyüsü bozulmuş dünyayı yeniden büyülemeye çalışan ruhani/mistik düşünceler, günümüzde akıl karşısında yeniden güç kazanmışlardır. Spiritüel yaklaşımların artan egemenliği akıldan ve bilimden arınmayı getirmekte olduğu gibi, kutsal ve bu nedenle değişmez normların kabulüne dayalı olduğu için, gelenek ya da inanç adına keyfi yönetim biçimlerini meşrulaştırmaktadır. Eşitlikçi ve özgürlükçü düş(ünce)leri "kültürel ve ahlâki yozlaşmanın belirtisi olarak" okuyanların ve düzenin tesisi ve muhafazası için korkuları besleyenlere, despotik yönelimlere ve sorunların çözümünü uhrevi alanlara sevk eden ruhani/dini anlayışlara karşı yaşadığımız dünyada adaletin sağlanabileceğine ilişkin iyimserliğe dayalı olmayan gerçekçi bir umuda ihtiyacımız vardır (Eagleton, 2015). Toplumun büyük çoğunluğunu eyleme gücünden yoksun bırakan içsel sığınaklara çekilmenin ve otoriter yol ve yöntemler ve mistik marifetlere bel bağlamanın tam tersine akla, analitik düşünceye, toplumsal adalete ve bireysel değil kolektif ve örgütlü eyleme dayalı politik bir umuda her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğu bir dönemde yaşamaktayız. Taassuptan ve fanatizmden kaynaklanan akıl ve mantık dışı saldırılar karşısında akla ve etiğe uygunluk (makuliyet ve hakkaniyet) ilkelerinden vazgeçmemeli ve yüce idealler uğruna olsa dahi mantık ve etik dışı yollara tevessül etmemek gerekir. Bağımsız ve özerk aklın ve kolektif eylemliliğin gücünü ve rolünü zayıflatma girişimlerine karşı akla ve müştereklere güvenimizi, her şeyin insan akli ve ortak çabalarla değişebileceğine olan inancı hiçbir koşulda yitirmemek ve aklın gücüne güveni yeniden tesis etmek gerekiyor. Çünkü, Spinoza'nın dediği gibi, aklın "kendisini ve karşıtını aydınlatmak, yani hem hakikati hem yanlışlığı bulgulamak gibi özel bir gücü vardır" (Aktaran Cassier, 2005, s. 353) ve aydınlanma kavramının özü olan aydınlatıcı bir güç olarak akli karanlıkları aydınlatmak ve adaletsizlikleri ortadan kaldırmak için kullanmak gerekir. Aklın gücünü kullanmaktan imtina etmek, geçmişte olduğu gibi günümüzde de yol açtığı

baskıcı ve otoriter rejimlerle felakete davetiye çıkarmaktır. Bu bağlamda demokrasinin ve hukuk devletinin uğrunda mücadele edilecek yüksek/aşkın bir değer; ideal değil birlikte barış içinde yaşamın varoluş koşulu olduğunu ve maneviyat adı altında akli paranteze alan tüm mistik yönelimlere karşı akla uygun ilkeleri savunmanın insanlık için bir beka meselesi olduğunu söylemek gerekir. Toplumların özgürce bir arada yaşayabilmeleri, kültürel bağlılık ve inançlarını dokunulmaz kutsal değerler olarak öne çıkarmalarıyla ve içsel aydınlanmaya önem vermeleriyle değil, hak temelli bir anlayışla bağımsız ve özerk birer politik özne olarak kendilerini ait hissettikleri toplulukların dışına adım atmaya başlamaları ve yerel değil, evrensel temelli bir düşünceye sahip olmalarıyla sağlanabilir. Bu da günümüzde iletişim ve katılımı güvence altına alan ve hukuki çerçevesiyle birlikte bütün dünyada iletişim hakları ve özgürlüğünü sağlayan bir iletişim ve kişilik hakları devrimiyle ve insanların iletişim ve katılım haklarını politik birer özne olarak özerk ve özgür bir biçimde kullanmalarıyla mümkün kılınabilir (Habermas, 2023, s. 73).

KAYNAKLAR

- Açıkel, F. (2023). *"Kutsal mazlumluk"tan "makyavelist despotizm"e AKP otoriterliğinin psikopatolojisi*. İstanbul: İletişim.
- Aksakal, H. (2015). *Türk politik kültüründe romantizm*. İstanbul: İletişim.
- Al, H. (2002). *Bilgi toplumu ve kamu yönetiminde paradigma değişimi*. Sakarya: Bilim Adamı.
- Arendt, H. (1996). *Geçmişle gelecek arasında* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Arnold, M. (1924). *Culture and anarchy: An essay in political and social criticism*. Oxford: Oxford University.
- Barthes, R. (1990). *Çağdaş Söylenler* (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- Baydar Çavdar, G. (2019). Yerli kişisel gelişimde eğilimler: popüler spiritüellik ve maneviyat kitaplarında retorik. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (1971). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Berlin, I. (2001). "The counter-enlightenment" against the current. *Essays in the History of ideas* içinde, s. 1-23. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berlin, I. (2010). *Romantikliğin kökleri*, (H. Hardy, Haz.), (M. Tuncay, Çev.). İstanbul: YKY.
- Berlin, I. (1990). *Der nationalismus*. Frankfurt: Verlag Anton Hain Meisenheim.
- Berlin, I. (1976). *Vico and Herder*. Londra: Hogarth Press.
- Berlin, I. (1968). *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University.

- Bewes, T. (2008). *Şeyleşme: geç kapitalizmde endişe* (D. Soysal, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bookchin, M. (2019). *Özgürlüğün ekolojisi: Hiyerarşinin ortaya çıkışı ve çözülüşü* (M. K. Coşkun, Çev.). İstanbul: Sümer.
- Bora, T. (2021). *Türk sağının üç hali: Milliyetçilik, muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: İletişim.
- Burke, E. (2022). *Fransız Devrimi üzerine düşünceler 1790* (A. Özcan, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Burke, P. (2011). *Tarih ve toplumsal kuram* (M. Tuncay, Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Cabanas, E. ve Illouz, E. (2023). *Mutlu yurttaş imalatı: Mutluluk endüstrisi hayatımızı nasıl kontrol ediyor?* (T. Göbekçin, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Carr, E. H. (1999). *Milliyetçilik ve sonrası* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Cassier, E. (2005). *Devlet efsanesi insan üstüne bir deneme* (N. Arat, Çev.). İstanbul: Say.
- Castel, R. (2004). *Sosyal güvensizlik* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Çiçek, D. (1997). *Postmodernizmin İslamcılar üzerindeki etkileri*. Kayseri: Rey.
- Çiğdem, A. (2022). *Bir imkân olarak modernite-Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.
- Dardot, P. ve Laval, C. (2018). *Dünyanın yeni aklı: Neoliberal toplum üzerine bir deneme* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Dostaler, G. (2005). *Keynes et ses combats*. Paris: Albin Michel.
- Eagleton, T. (2018). *Tanrı'nın ölümü ve kültür* (S. Dingiloğlu, Çev.). İstanbul: Yordam.
- Eagleton, T. (2015). *Hope without optimism*. New Haven: Yale University.
- Elias, N. (2000). *Uygarlık süreci 1. Cilt* (E. Ateşman, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Elias, N. (2023). *Almanlar üzerine incelemeler: 19. yüzyıldan 20. yüzyıla iktidar savaşları ve habitus gelişimleri*, (F. Gürbüz Gerhold, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve tüketim kültürü* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin yorumbilgisi, Collège de France dersleri 1981-1982* (F. Keskin, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Furedi, F. (2014). *Nereye gitti bu entelektüeller?* (A. E. Koca, Çev.). Ankara: Atıf.
- Giddens, A. (1998). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gray, J. (2004). *Post-liberalizm: Siyasi düşünce incelemeleri* (M. Günay, Çev.). Ankara: Dost.
- Habermas, J. (2023). *Kamusalığın yeni bir yapısal dönüşümü ve müzakereci demokrasi* (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim.

- Habermas, J. (1992). *The philosophical discourse of modernity* (F. Lawrence, Çev.). Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (1990). "Modernlik: tamamlanmamış bir proje" (N. Zeka, Haz.), (G. Nadis, D. Sabuncuoğlu, D. Erksen, Çev.). *Postmodernizm içinde*, s. 31-44. İstanbul: Kıyı.
- Habermas, J. (1981). Modernity versus postmodernity. *New German Critique*, 22, 3-14.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin durumu* (S. Savra, Çev.). İstanbul: Metis.
- Herder, J. G. (2020). *Tarih felsefesi* (S. B. Arvasi, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Herder, J. G. (1969). Yet another philosophy of history (F. M. Barnard, Çev.). *Herder on Social and Political Culture* içinde. Cambridge: Cambridge University.
- Hobsbawm, E. (2022). *Devrim çağı: 1789-1848* (M. S. Şener, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Hobsbawm, E. (2021). *Sermaye çağı: 1848-1875* (M. S. Şener, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Hobsbawm, E. (2021b). *İmparatorluk çağı: 1875-1914* (V. Aslan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Hobsbawm, E. (2020). *Milletler ve milliyetçilik: Program, mit ve gerçeklik* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Hobsbawm, E. (2020b). *Kısa 20. yüzyıl tarihi- 1914-1991 aşırılıklar çağı* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Sarmal.
- Horkheimer, M. (1994). *Akl tutulması* (O. Koçak, Çev.). İstanbul: Metis.
- Jameson, F. (1984). *Postmodernism or cultural logic of late capitalism*. *New Left Review*, 146.
- Kerblay, D. (1983). *Modern Soviet society*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- Lepenes, W. (1982). *Between literature and science: The rise of sociology*. (R. J. HolingDale, Çev.). Cambridge: Cambridge University.
- Löwy, M. (1999). *Dünyayı değiştirmek üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e siyaset felsefesi denemeleri* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Löwy, M. ve Sayre, R. (2016). *İsyân ve melankoli: Moderniteye karşı romantizm* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Lukacs, G. (2006). *Aklın yıkımı* (A. Tekşen Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel.
- Mannheim, K. (2017). *Kültür sosyolojisi* (M. Yalçinkaya, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Morin, E. (2021). *Yolumuzu değiştirelim: Koronavirüsün öğrettikleri* (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oakeshott, M. (1962). *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen.
- Ong, W. J. (1995). *Sözlü ve yazılı kültür* (S. Postacıoğlu Banon, Çev.). İstanbul: Metis.

- Önderman, M. (2018). *Türkiye’de paranoid ethos*. İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Özalp, A. (2009). *Homo politicusun ontolojisi*. Ankara: Hitit Kitap.
- Özkırımlı, U. (2020). *Milliyetçilik kuramları: Eleştirel bir bakış*. Ankara: Doğu Batı
- Özdemir, İ. (2022). *Kişisel gelişim: Neoliberal iletişim ve insan anlayışı*. Ankara: Doğu Batı.
- Pattison, S. (1997). *The faith of the managers*. London: Consell.
- Ranciere, J. (2007). *Siyasalın kıyısında* (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis.
- Ranciere, j. (2017). *Demokrasi Nefreti* (U. Özmakas, Çev.) İstanbul, İletişim.
- Russ, J. (2021). *Antik çağlardan günümüze batı düşüncesi* (Ö. Doğan, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Sanders, B. (1999). *Öküzün a’sı: Elektronik çağda yazılı kültürün çöküşü ve şiddetin yükselişi*, (Ş. Tahir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (2002). *Karakter aşınması: Yeni kapitalizmde işin kişilik üzerine etkileri* (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (1999). *Yeni kapitalizm* (M. Gökçen, Çev.). Defter, 35, 31-45.
- Sennett, R. (1996). *Kamusal insanın çöküşü* (S. Durak ve A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Shaiken, H. (1985). *Work transformed: Automation and labor in the computer age*. New York: Henry Holt.
- Smith, A. D. (2017). *Etno-sembolizm ve milliyetçilik* (B. F. Çallı, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Şen, F. (2004). *Globalleşme sürecinde milliyetçilik trendleri ve ulus devlet*. Ankara: Yargı.
- Todorov, T. (2019). *Aydınlanma zihniyeti* (A. N. Bingöl, Çev.). İstanbul: Bgst.
- Tok, N. (2003). *Kültür, kimlik ve siyaset*. İstanbul: Ayrıntı.
- Urry, J. (1995). *Örgütlü kapitalizmin sonu* (S. Hall ve M. Jacques Haz.), (A. Yılmaz, Çev.). *Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi* içinde, s. 95-104. İstanbul: Ayrıntı.
- Weber, M. (1986). *Sosyoloji yazıları* (T. Parla, Çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı.

2023, 10(2): 354-383

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.354-383>

Makaleler (Tema)

SPİRİTÜEL BİR PİYASA VE UZLAŞI ALANI OLARAK POP TASAVVUF

Feride Güner¹

Öz

1970'lerden sonra hem Türkiye'de hem de dünya genelinde dini, spiritüel, metafizik pratik ve söylemler popüler kültürün periferisinden merkezine doğru bir seyirle ilerler. Bu seyrin Türkiye'de hâkim dinin heteredoks yanlarını ve spiritüel öğretileri harekete geçiren bir etkisi de vardır. Bu çalışmada popüler kültürün spiritüel karakterine dair bir tartışmanın tasavvuf üzerinden de yürütülebileceği ön kabulünden hareket ediliyor. Çalışmada 2010'lu yılların Türkiye'sinde bir "pop tasavvuf" alanının nasıl yükselişe geçtiği, onun alternatif bir dini-spiritüel pazar olarak hangi içerik ve biçimlerle dolaşıma girdiği soruşturuluyor. Çalışma odağına tasavvufi kişisel gelişim kitaplarındaki öznellik kurgularını ve tüketim kanallarında türlü biçimlere dönüşen Mevlâna ve Mevlevilik imgesini alıyor. Bu çerçevede tasavvufun popüler kültürdeki yaygın içerik ve biçimlerinin postmodern-spiritüel; liberal-neoliberal; muhafazakâr-dini yaklaşımların bir uzlaşma alanı olarak dolaşıma girdiği iddia ediliyor. Dinselliğin ötelenmediği mevcut kültürel ve politik bağlam içerisinde bu tavrın, piyasanın akışkanlığı ve canlılığı açısından da onaylanır bir durum olduğunu göstermek

¹ Feride Güner, Arş.Gör., Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi,
ferideguner59@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0787-243X

Makale Geliş Tarihi: 22.09.2023 | Makale Kabul Tarihi: 15.12.2023

Bu makale 2017 yılında tamamlanmış olan 'Popüler kültürde mistik motifler: Bir anlatı, tüketim ve gösteri alanı olarak tasavvuf' başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2023. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

amaçlanıyor. Her metne ve dünya görüşüne kolaylıkla eklenilebilen pop tasavvuf, geç kapitalizmin postmodern kültürel eğilimleri altında bağlamından ve felsefesinden koparılıyor.

Anahtar kelimeler: popüler kültür ve tasavvuf, Sufizm, spiritüalizm, geç kapitalizm, postmodernite

POP SUFISM AS A SPIRITUAL MARKET AND CONSENSUS FIELD

Abstract

Following the 1970s, both in Turkey and around the world, religious, spiritual, and metaphysical practices and discourses moved from the periphery to the center of popular culture. In Turkey, this phenomenon also has the effect of mobilizing the heterodox aspects of the dominant religion and spiritual teachings. This study assumes that the spiritual character of popular culture can also be discussed through Sufism. The study investigates how a field of "pop Sufism" emerged in Turkey in the 2010s, and through what content and forms it circulated as an alternative religious-spiritual market. In this context, the study focuses on the constructions of subjectivity in Sufi self-help books and the image of Mevlana and Mevlevism that take various forms in consumption channels. In this framework, it is argued that in the 2010s, the widespread content and forms of Sufism in popular culture circulated as an area of consensus between postmodern-spiritual, liberal-neoliberal, and conservative-religious approaches. The study aims to show that in the current cultural and political context, where religiosity is not marginalized, this attitude is also acceptable in terms of the fluidity and vitality of the market. Sufism, which can be easily attached to every text and worldview, is detached from its context and philosophy under the postmodern cultural tendencies of late capitalism.

Keywords: popular culture and Sufism, Sufism, spiritualism, late capitalism, postmodernity

Giriş

1970'lerden sonra hem Türkiye'de hem de dünya genelinde dini, spiritüel, metafizik pratik, söylem ve biçimlerin popüler kültürün periferisinden merkezine doğru bir seyirle ilerlediğine tanık olunmaktadır. Dinsel ve spiritüel olanın politik, toplumsal ve kültürel bir tepki olarak geri dönüşü, bir yandan fundamentalist dini hareketlere, tek tanrılı dinlere sarılma şeklinde cereyan ederken diğer yandan bir New Age ruhsallığı şeklinde de kendisini ortaya koyabilmektedir. Bir ayağını Uzakdoğu felsefesinden alan meditatif inanç ve pratikler;

Okültizm, Sufizm, Budizm, Taoizm gibi ezoterik ve spiritüel yönelimler; meditasyon, yoga, bitkisel tedavi, astroloji, gizemcilik gibi akımlar hem Batı'da hem Türkiye'de popüler kültürün ve medyanın muhtelif alanlarında çoğul görünümsergileyerek salınmaktadır.

Bu akımlar, Batı'daki tek tanrılı dinlerin doktriner ve kurumsal yanına karşı şüpheci ve çoğul tarzıyla kişisel bir metafizik alan açar (Funk, 2013, s. 73; Mirza, 2014, s. 31-34). Öte yandan sekülarizmin, modernitenin dini ve manevi inançları ortadan kaldıracığı yönündeki ön kabulünü sarsarak "bastırılanın dönüşünü" (Giddens, 2010, s. 34) de temsil eder. Dindışı ve dini öğeleri eklektik tarzda bir araya getiren, çoğulcu ve sübjektivist yönleriyle postmodern bir varoluş felsefesi ortaya koyan (Köse, 2011; Mirza, 2014; Parker, 2011; Possamai, 2002) New Age akımlarının, Yeni Dinsel Hareketlerin ya da "postmodern din" formlarının (Bauman, 2013, s. 244) İslam'ın heteredoks² yanını harekete geçiren bir etkisi vardır. Söz konusu etkileşim, popüler kültürünün spiritüel karakterine dair bir tartışmayı tasavvuf üzerinden yürütmeyi de mümkün hale getirmektedir.

Nitekim Türkiye'de spiritüel hareket ve eğilimlerin belirli "garantili referans" (Kozanoğlu, 1997, s. 48-49) çerçevelerinden bağımsız kalamıyor oluşu ve yerel anlamlarla eklemlenme tarzları, bugün tasavvuf felsefesini de New Age spiritüalizminin, Yeni Dinsel Hareketlerin (Cengiz vd. 2022, s. 243-265) ve "bireyselleşmiş dinsel formların" (Bölükbaşı, 2016, s. 159) keşiflerine elverişli bir alan haline getirebilmektedir. Kimi antropolojik çalışmalar da Batı'daki spiritüel hareket ve eğilimlere denk düşen İslami formların özellikle Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde tasavvuf üzerinden cereyan ettiğini ortaya koymaktadır (Howell'den Akt. Bölükbaşı, 2012: 40). Öte yandan Batıda'ki spiritüel eğilim ve akımlara 1980'lerden sonra Hindistan'dan, Kuzey Afrika'dan ve Anadolu'dan gelmiş sufiler aracılığıyla İslam'ın en mistik taraflarını yansıttığı iddia edilen tasavvuf da dâhil olmuştur (Kılıç, 2014, s. 41-42 ve 53).

Çalışmada 2010'lu yıllardan sonra Türkiye'de tasavvufa yönelik artan popüler ilgi ve onun alternatif bir dini-spiritüel pazar olarak piyasalaşmasını, yerel ve küresel olanın diyalektik ilişkisi içerisinde anlamaya çalışıyor ve şu sorulardan hareket ediyorum: Kökleri kültürel ve dini bir geleneğe uzanan tasavvuf, neden son yıllarda popüler ve ticari bir zihniyet etrafında yeniden formüle edilmeye muhatap olmaktadır? Popüler kültür neden son yıllarda tasavvufa bu kadar düşkün ve onu dönüştürme gayreti içerisinde? 2010'ların edebiyatında güçlü bir trend yaratmış, sosyal medyasında bir alıntılar deposuna dönüşmüş, kitle iletişim

² Ahmet Yaşar Ocak *Türk Sufiliğe Bakışlar* isimli kitabında heterodoks İslam'ın ne'liğe dair tarihsel bir inceleme yaparken Sünni İslam'ın genellikle hâkim kesimlerin, devletin ve siyasi otoritenin dini tercihi olduğunu söyler. Sünni İslam daha sistematik, yazılı, Kuran ve Sünnet temeline yaslanırken heteredoks İslam, dinin daha sözlü, mitolojik, sistematik olmayan ve daha az doktriner bir yorumunu ifade etmektedir. Heterodoks İslam tasavvufi bir karakterle doludur (2016: 17-19). Annemarie Schimmel de *İslam'ın Mistik Boyutları* adlı eserinde tasavvufu İslam'ın heteredoks ve mistik bir boyutu olarak ele alır. Ona göre tasavvuf, İslam'ın "temel sırrı" olan tevhit ilkesiyle kurtuluşa ulaşma çabasıdır. Sufilerin tasavvufi tutumlarını herhangi bir mezhep ile sınırlamadıklarını ancak hep İslam'ın içerisinde kaldıklarını iddia eder Schimmel (2001, s. 33 ve 39). Tasavvufun nasıl bir tarihsel bağlamda ortaya çıktığına ve neden genellikle İslam'ın heterodoks ve mistik bir yorumu olarak görüldüğüne dair daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. (Demirli, 2009; Özmen, 2008; Schimmel, 2001).

araçlarında medyatikleşmiş, tüketim kanallarında metalaşmış tasavvufi anlam, sembol ve pratiklerin popülerlik nedenlerini nasıl saptayabiliriz?

Bu sorulardan yola çıkarak özellikle 2000'li yıllardan sonra popüler kültürde giderek görünür hale gelen tasavvufi sembol, anlatı ve imgelerin kültürel, ideolojik ve iktisadi görünümüne odaklanmayı hedefliyorum. Bu bağlamda teolojik bir tartışma yürütmek, herhangi bir dini ya da tasavvufi normatif kaynağa başvurmak çalışmanın sınırları dâhilinde değildir. Dolayısıyla çalışmanın odağında tasavvuf felsefesi değil, popüler anlamlar, tüketilecek pratikler ve imgeler dizisi olarak "pop tasavvuf"³ yer alır. Dolayısıyla pop tasavvuf alanını özcü ya da estetik bir ardyöreeye yaslanarak değil, tarihsel ve bağlamsal çerçevede eşliğinde anlamaya çalışıyorum. Pop tasavvuf alanının özgül kültürel, iktisadi ve toplumsal bağlamı, Türkiye'deki siyasi iktidarın dini söylem ve politikaları, dinin neoliberal süreçlere ve piyasaya adaptasyonu da oldukça ilintilidir. Bu popülerliği hem ulus ötesi dinamiklerin yerel kodlarla melezlenişi hem de Türkiye'deki popüler kültür ve din arasındaki tarihsel ilişkilerin özgül bağlamı etrafında sorunsallaştırmak gerekir. Popüler kültürün spiritüel olanla ilişkisi, bu bağlama rengini veren zihniyet dünyasından, zamandan ve mekândan bağımsız gerçekleşmemektedir.

Çalışmada tasavvufun bir piyasa alanına dönüştüğü ve metalaştığı yönündeki -farklı disiplinler içinde literatürde de sıklıkla ifade edilen- yaklaşımların ötesine geçmek istiyorum.⁴ Tasavvufun popüler kültürdeki yaygın içerik ve biçimlerinin; postmodern-spiritüel; liberal-neoliberal; muhafazakâr-dini yaklaşımların bir uzlaşısı⁵ alanı olarak dolaşıma girdiğini iddia ediyorum. Tasavvuf felsefesinin popüler kültürdeki söylemsel

³ "Pop tasavvuf" ifadesini Nurdan Gürbilek'in 1980'lerin kültürel iklimini ele alırken kullandığı "pop tarih" ifadesinden yola çıkarak kullanıyorum. Geçmiş bir alıntılar deposuna çevirerek oluşturulmuş bir pazar ve tüketilecek pratikler, anlamlar ve hazlar dizisi olarak "pop tasavvuf", öğretilerin, imgelerin keyfi ve nedensiz bir dil içerisinde tarihsel anlamlarından sıyrılıp metaların ve fikirlerin pazarlanmasında kullanılacak bir hammadde kaynağına dönüştüğü kültürel bir alanı ifade ediyor bu anlamda (2014, s. 24).

⁴ Literatürde tasavvuf ve popüler kültür arasındaki ilişkileri ele alan çalışmaların sayısı özellikle 2010'lardan sonra artmaya başlamıştır. Felsefe ve Din Bilimleri alanında yaptığı yüksek lisans tezinde Adem Bölükbaşı, tasavvufun popüler kültürdeki görünümünü Mevleviliğin tarihsel ve felsefi arka planın eşliğinde ve sekülerleşme tezleri bağlamında ele alıyor (2011). Görsel ve yazılı kültürde tasavvufun yeniden inşasını postmodernizmin ve küreselleşmenin kültürel iklimi eşliğinde betimleyici bir tarzda çözümlüyor. Başka bir çalışmada da benzer bir kavramsal çerçeve ile Bölükbaşı "popüler tasavvufçuluk" olarak tanımladığı alanı, görsel ve yazılı kültürdeki popüler görünümünün genel bir değerlendirmesini sunarak ele alıyor (2016). Dilşad Nağme Akbaş da Frankfurt Okulunun kültür endüstrisi kavramsallaştırmasından yola çıkarak, Mevlana'nın politik ve ekonomik süreçler içerisinde nasıl araçsallaştırılıp bir metaya dönüştürüldüğünü Batıdan ithal edilmiş Mevlana imgesine, Şeb-i Aruz törenleri ile ilgili haberlere, çeşitli pazarlama ve reklam ürünlerine bakarak analiz ediyor. Çalışmada hem "yanlış bilinç" kavramı hem de çeşitli dini ve normatif başvuru kaynakları Mevleviliğin "özünü çelişen" popüler içeriklerin açıklanmasında önemli bir referans noktası olarak yer alıyor (2016). Benzer bir kavramsal çerçeve ile Serap Kayalı, Mevlana ve Mevleviliğin nasıl bir endüstri ve piyasa değeri kazandığını özellikle inanç turizmi üzerinden değerlendiriyor. Ancak çalışma Eleştirel Teorinin kavramlarıyla hareket ediyor gibi gözükse de Mevleviliğin "bozulmamışlığına" yönelik nostaljik ve muhafazakar bir özlemi de yeniden üretebiliyor (Kayalı, 2020). Literatürde tasavvufun imgesel ve metasal düzlemdeki dolaşımına dair önemli tespitlerde bulunan ancak asıl olarak Mevlana imgesinin farklı toplumsal özneler tarafından nasıl alımlandığına odaklanan çalışmalar da mevcuttur. "Gönülden Gönüle Mevlana İmgesi. Mevlana Üzerine Bir Alımlama Çalışması" başlıklı çalışmada Seçil Bükler ve Aydan Özsoy, Mevlana'nın alımlanma biçimlerinde belirli klişelerin nasıl iş başında olduğunu ortaya koyuyor (Bükler ve Özsoy, 2009). Hande Gür ise "Contemporary Mevleviye in Turkey from the Perspective of New Religious Movements" başlıklı etnografik çalışmada, "Çağdaş Mevleviler" kimdir? sorusuna yanıt arıyor. Konya ve İstanbul'da yürüttüğü alan araştırmasında ruhani arayış içerisinde olan bir grup orta sınıf, iyi eğitilmiş, seküler ve bireyci eğilimleri olan kişilerin Mevlevilik ile ilgili deneyimlerini Yeni Dinsel Hareketler bağlamında çözümlüyor (2018). Kutluğhan Soyubol, "In Search of Perfection: Neo-spiritualism, Islamic Mysticism, and Secularism in Turkey" isimli çalışmada, 1940'lar ve 1960'ların Türkiye'sindeki "neo-spiritüalist" entelektüel söyleme odaklanıyor. Dr. Bedri Ruhselman'ın Batı spiritüalizm ile İslam mistisizmi olarak tasavvufu bilimsel ya da "sözde bilimsel" bir zeminde bir araya getirişi, erken Cumhuriyet döneminin laiklik projesi bağlamında ele alınıyor (2021).

⁵ Batıdaki spiritüel eğilim ve pratiklerin Türkiye'de yerel heteredoks ve spiritüel anlamları harekete geçirişine, gündelik hayatın ve popüler kültürün pek çok alanında şahit olmaktadır. Hande Gür'ün de ifade ettiği gibi herhangi bir ülkedeki baskın inanç neyse, o din kökenli spiritüel öğretiler, Yeni Dinsel Hareketlerle eklenme konusunda daha görünür olabilecektir. Türkiye'de baskın din olan İslam'ın heteredoks bir yorumu olarak tasavvufun, Türkiyeli manevi arayışçılar açısından tercih edilebilir oluşu bu yanılla tesadüf değildir (2018, s. 30). Nitekim *Türkiye'de*

yeniden üretimi “dini” ve “din dışı”; “biz” ve “öteki”; “dindar” ve “laik” gibi İslami ideolojik reflekslerden daha çok, çoğulcu, eklektik, postmodern bir spiritüalizmin anlam evreni içerisinde inşa edilmektedir. Ancak popüler tasavvufi biçim ve içerikler, anti pozitivist tavrı ve İslam’ın yerel mistik yorumları içerisinde konuşan diliyle muhafazakâr ve dindar kesimleri cezbedebilecek bir potansiyeli de kendi içerisinde barındırır. Bu dilin otoriter, radikal ve siyasal bir dini söyleme varmaması, bir başka bir ifade ile “melez”, “bireysel”, “spiritüel” ve “liberal” anlamlarla da eklemlenmiş olması tasavvufun, popüler kültürdeki yaygınlığını kolaylaştıran ve tabanını genişleten bir eğilimdir.

Öte yandan pop tasavvuf anlatıları içerisinde, bireyin kendisini gerçekleştirmek ve bilgeliğe ulaşmak için önerilen popüler ideal ve imgelem düzlemi, kendiliği parlatan bireyci tüketim kültürünün değerler dizgesiyle de aynıdır. Popüler kültürdeki tasavvufi anlatılar bireye aşkın bir düzlemde kendisini gerçekleştirme imkânı sunması ve doktriner olmaması açısından da geç kapitalizmin postmodern kültürüne rahatlıkla yerleşebilmektedir. Dinselliğin ötelenmediği mevcut kültürel ve politik bağlam içerisinde bu tavır, piyasanın akışkanlığı ve canlılığı açısından da onaylanır bir durumdur. Pop tasavvuf alanı sadece yeni sağ ideolojilerin akışkan ve eklektik yapısının izlerini sürebilmek için değil; geç kapitalizmin, parodi, taklit, aşırma, geçmişe kültürlere yönelik yerinden edici müdahale ve ticari olanı her yana yayma gibi postmodern kültürel eğilimlerini (Featherstone, 1996, s. 116; Kellner, 2000, s. 367-368; Jameson, 1994; 2005, s. 15-18)⁶ takip edebilmek açısından da özgün bir alan açmaktadır.

Bu çerçevede çalışmada popüler kültürdeki tasavvufi görünümlere dair genel bir tablo çiziyor ancak asıl odağımı bu görünümlerin en çok yoğunlaştığı iki alana çeviriyorum. Bu alanlardan ilki popüler edebiyatta ayrı bir kategori oluşturacak kadar çoğalan, kişisel gelişim öğretileriyle tasavvuf felsefesinin harmanlandığı tasavvufi kişisel gelişim kitaplarıdır. Diğeri ise imgesel, ikonik ve metasal bir dolaşım ile piyasada türlü biçimlere dönüşen Mevlâna ve Mevlevilik kültürüdür. Bu iki alan, tasavvufun popüler kültürde nasıl bir uzlaşma alanı olarak işe koşulduğunu anlamak açısından oldukça elverişli bir görünüme sahiptir.

Tasavvufi kişisel gelişim kitapları, popüler edebiyatta tasavvufun nasıl tek bir dünya görüşüne, dini ya da spiritüel ifadeye eklemlenemeyecek kadar “esnek” bir hammaddeye dönüştüğünü kanıtlayacak şekilde seçilmiş ve metinsel bir analize tabi tutulmuştur. Metinlerin seçilmesinde satış rakamları önemli bir kıstas

Spiritüel Arayışlar başlıklı etnografik çalışmalarında Kurtuluş Cengiz vd. (2022) da spiritüel arayış halindeki bireylerin (iyi eğitimli, kentli, seküler, orta ve üst sınıf) kendi inanç evrenleriyle, İslam geleneğinin önemli bir parçası olan tasavvufa ait kimi kavram ve öğretileri (sembolizm, hiçlik, vahdet-i vücut vb.) nasıl eklemlediklerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre Kurumsal din ile mesafeli özneler için tasavvuf, felsefi derinliği, içsel yolculuğu ve öznel deneyimi önceleyen hali ile güçlü bir referans noktası olarak farklı spiritüel çerçevelerde (Budizm, kuantum, tantrik seks öğretisi vb.) yer bulabilmektedir (Bkz. Cengiz vd., 2022, s. 243-264).

⁶ Postmodernite ve geç kapitalizm arasındaki ilişkiyi Frederic Jameson’dan yola çıkarak ele alıyorum. Bu doğrultuda postmoderniteyi kapitalizmin nesnel dönüşümlerine bağlanan bir dönem ve kültürel bir egemenlik biçimi olarak tanımlıyorum. Dolayısıyla “geç kapitalizmin kültürel mantığı” olarak postmoderniteyi çok uluslu kapitalizmin, medya, gösteri ve tüketim odaklı bir kültürün hâkim olduğu bir döneme gönderme yapacak şekilde kavramsallaştırıyorum. (1994, s. 94; 2005).

olarak belirlense de esas olan, metinlerdeki eklektik, çelişkili ve çoğul görünümüleri, çalışmanın iddiası ve sorunsal çerçevesinde anlamaya imkân verecek şekilde açığa çıkarmaktadır. Bu doğrultu da incelenen kitaplar şunlardır: *Metropol Dervişi* (Cem Özüak, 2017), *Sen Düşünceden İbaretsin: Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi* (Oğuz Saygın, 2016), *Sufi Terapi İle İyileşmek* (M. Hakan Alşan, 2015), *İş'in Sırrı: Mevlana'dan Öğütlerle İş Hayatı&Tasavvuf* (Kemal Sezer, 2011).

Bir diğer analiz düzlemi Mevlâna ve Mevlevilik kültürüne ait görsel, simgesel ve sembolik kaynakların popüler kültürdeki görünümüleri üzerinden ilerler. Bunun nedeni, tasavvufun geç kapitalizmin kültürel eğilimlerine denk düşecek ve bir uzlaşma alanı olarak dolaşımının en çok Mevlâna ve Mevlevilik üzerinden gerçekleşmesidir. Hem küresel hem de yerel düzlemde Mevlevilik, zengin simgesel ve ritüelistik kaynaklara sahip olması ile de piyasanın dönemsel arayışlara potansiyel bir alan açmaktadır. Bu doğrultuda analizin üzerine kurulacağı ana uğraklar seyirlik semazen gösterileri, Mevleviliğe referansla pazarlanan ürünler ve reklamlar şeklinde sınırlandırılmıştır.

Hem ülke içinde hem yurtdışında popüler bir ilgiye muhatap olan tasavvuf, piyasanın "otantik" ve spiritüel kaynak arayışına potansiyel bir alan açmasıyla da toplum bilimsel bir ilginin nesnesi olabilir. Ancak söz konusu popülerlik, sadece ticari bir manipülasyon olarak ele alınıp indirgenmekten daha sofistike bir kavrayış düzlemi de gerektirmektedir. Ortaya çıkan tabloda yekpare bir toplumsal yönelişten bahsetmek elbette mümkün değildir. Ancak modernitenin çelişkilerinin yükselişi, küreselleşme, kapitalizmin gaddarlaşması, rasyonalizasyon, apolitikleşme ve anlam kaybına uğrama gibi yapısal süreçler eşliğinde bir "iyileşme" imkânı olarak spiritüel eğilimlere yönelmiş, arayış halindeki bireylerin artışından söz etmek mümkündür (Bauman, 2011, s. 91, Cengiz vd. 2022).

Yerel düzlemde popüler ve dinsel olan arasındaki eklemlenmeleri göz önünde bulundururken İslam'ın heteredoks bir yorumu olarak tasavvufun Ortodoks İslami biçimlerle girdiği tarihsel ilişkiyi, "yoruma açık olan gizemcilik (mistisizm) ve onun örgütlenmiş şekli olan Sufilik" (Mardin, 1992, s. 94) ile bağını da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu ilişki, son yıllarda pop tasavvuf alanını İslam hareketlerin yarattığı "kimlik pazarı"nın (Navaro-Yaşın, 2003) bir uzantısı olarak ele almaktan daha karmaşık bir analiz düzlemi de talep eder. "Huzursuzluğu reddettiği iddia edilen tasavvuf felsefenin dini kurmacada trajik bir kahraman çıkarmaması" (Maktav; 2010, s. 52) gibi popüler kültürdeki tasavvufi anlatılar da kolektif, epik ve çatışmacı bir dini anlatıya yaslanmadığı, postmodern bir çoğulculuk anlayışını yeniden ürettiği sürece yaygınlığını koruyacak gibi gözükmektedir. Tasavvufun "kapsayıcı" ve "hoşgörülü" olduğu iddia edilen felsefesi, Mevlâna ve Mevleviliğin her yorumu "kucakladığı" yönündeki yaygın imgesi, "her şeyin uyduğu" (*anything goes*) bir momentin bulanıklığına ve muğlaklığına uygun düşerek de nesneleşmektedir. Bu anlamda her metne ve dünya görüşüne kolaylıkla eklemlenebilen tasavvufi içerik ve biçimler, bir uzlaşma alanı olma özelliğini koruduğu ölçüde alternatif bir spiritüel pazar olarak mevcudiyetini sürdürecektir gibi gözükmektedir.

Geç Kapitalizmin Spiritüel Mantığı: Meta Olarak Kutsal ve Maneviyat Tüketimi

Modernitenin dünyevi ve kutsal olanın ayrışmasına yönelik vaadi, sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal ve bireysel önemlerini yitirecekleri yönündeki varsayımı da içeriyordu. Sekülerleşme tezini kabaca özetleyen bu yaklaşım, Luckmann'a göre kutsal evren anlayışının yerini seküler normlar aldıkça dini inanç ve arayışların geçerliliklerini yitireceği varsayımına yaslanır (Akt. Dobbelaere, 2006, s. 115). Moderniteye içkin rasyonalite içerisinde "bu dünya belki de ilk kez öte dünya karşısında bu kadar öncelikli, ayrıcalıklı olur"; seküler ayrışmanın başladığı yerde düşünce, yaşam tarzı ve yeryüzünün "büyü bozumu" da başlar (Taburoğlu, 2008, s. 112).

Christopher Lasch, *Narsisizm Kültürü* adlı çalışmasında Yeni Çağ ruhiyatçılığının tıpkı son yıllarda büyüyen köktendincilik gibi, modern yaşamın ve bilimin dini yerinden edeceğine ilişkin varsayımları boşa çıkardığını söyler. Ona göre ikisi de "grotesk tarzda abartılmış bir biçimde içerisinde yan yana uç vermeyi sürdürüyor gibi" görünmektedir (2006, s. 376-379). Zaten narsisizm kültürünü tanımlayan şey de "aşırı ussallık ile ussallığa yönelik yaygın isyanın bir arada var olmasıdır". Bu bir arada varoluş, günümüzün "yuvasızlık ve yerinden edilme duygularında, onların acı ve yoksun bırakılma karşısındaki aşırı savunmasızlıklarında her şeye sahip olabileceklerine dair verilen söz ile sınırlılıklarının gerçekliği arasındaki çelişkide kök salıyor"dur (2006, s. 380).

Modernite ve kapitalizmin çelişkileri kendisini yalnızlaşma, bireyselleşme ve yabancılaşma şeklinde dört bir tarafa yaymaya devam eder haldedir. Bu süreç ve ilişkilerin yıkıcı sonuçlarına bir "panzehir" işlevi görebilecek çeşitli spiritüel ve dini arayışların, sekülerleşme tezlerinin iddialarının her geçen gün çeşitlenerek arttığına tanık olmaktadır. Zira Mirza'nın ifade ettiği gibi Yeni Dinsel Hareketler bir inanç ve din meselesi olmanın yanında modernitenin yaşamı dünyevi ve kutsal olarak bölen dikotomik bakışına bir itirazı da kendi içerisinde barındırmaktadır (2014, s. 15-18). Ancak bu itiraz modern sonrası dönemin radikalleşen belirsizlik, anlamsızlık ve yönsüzlük eğilimleriyle birleşse de "meditasyon, yoga, t'ai chi gibi yarı dinsel ve spiritüel pratikler geç kapitalizmin iş ve boş zaman mantığına uygun maneviyat biçimleri de üretebilmektedir (Funk, 2013, s. 51). Örneğin İstanbul'da yürüttüğü etnografik çalışmasında Erkmen (2021), yoganın neoliberal bir yönetimsellik anlayışına nasıl eklemlendiğini orta sınıf yoga takipçilerinin deneyimleri üzerinden ortaya koyar.⁷

⁷ Erkmen'in çalışması Türkiye'deki neoliberalleşme ve otoriterleşme eğilimleri altında yoganın sadece neoliberal özneliği nasıl yeniden ürettiğini değil, kurumsal dünyadan ayrılma, anti tüketimcilik, "rekabet karşıtlığı" "dayanışma" gibi pratiklerle ona yönelik "eleştirel" bir itiraz ve bu itirazın sınırlarını göstermesi açısından da önemli bir araştırmadır. Bkz. (Erkmen, 2021).

Spiritüel olanı deneyimleme ve yeniden üretme tarzı kapitalist aksiyomun her yana sızdığı bir momentte (Jameson, 2005, s. 15-18 ve 30-31) ekonomi-politik ve tarihsel süreçlerden bağımsız gerçekleşmemektedir. Birey dış dünya ile ilişkisini tüketim üzerinden kurdukça, dinselliği tecrübe etme biçimi de bu iklimin etkisi altında biçimlenir. Bu iklim altında spiritüel olanın bireysel farklılığı süsleyen, kendiliği parlatan bir sembolik anlam düzleminde dolaşıma girerken, diğer yandan metalaşmış nesnelere salındığı bir piyasa ortamında da mevcudiyet göstermektedir (Aydemir, 2020). Örneğin Amerika’da son yirmi yılında “spiritüel market” furçasının cereyan ettiğini söyler Mara Einstein (2008). Spiritüel olan kitap, konferans ve seminer sektöründen turizm alanına, sinema ve tiyatrodan medya endüstrilerine kadar pek çok alanda bir macera ve otantiklik vaadiyle kendi piyasasını yaratmaktadır. Spiritüel pazarda Doğu bilgeliğine ait anlam ve biçimlerden Antik Asya dinlerine, Zen deodorantlarından spiritüel vücut sprelerine, otantik ve mistik giysilerden, manevi teknikler ile bireysel iyiliği arttırmaya yönelik pratiklere kadar çeşitli anlam ve formlar geniş bir spektrumda yer alır (Carrette ve King, 2005, s. 15-16).

Bu kültürel formlar popüler kültürün sinema, müzik, edebiyat, medya gibi muhtelif alanlarını “spiritüel” bir hale ile donatmaktadır. Geleneksel dini kurumların gerilemesi ile oluşan boşluğa karşı bireylere çeşitli anlam haritaları sunarak da popüler bir güç ve çeşitlilik kazanır söz konusu formlar (Ostwalt, 2006, s. 45-47 ve 53-55). M. Einstein da *Brans Of Faith* başlıklı çalışmasında popüler kültür ve kitle iletişim araçlarındaki “profan” ve “kutsal” olan arasındaki ayrımların belirsizleştiği bu süreci kapitalizmin dönemsel arayışları bağlamında düşünebileceğimizi söyler (2008, s. 17). Nitekim spiritüel, dinsel ve yarı dinsel anlam ve pratikler, kolektif yükümlülüklerden bağımsız olmayı, uzak yerlerin egzotikliğini ve üslup geliştirmeyi, anı yaşamayı, kişisel meşguliyetleri bir norm haline getiren postmodern kültürün tüketimci etiğine eklenmektedir. En batını ve ezoterik içerikleri ayırt edici bir üslup yaratmanın, deneyim ve haz peşinde koşmanın popüler biçimleri haline dönüşebilmektedir (Bauman, 2013, s. 269-270; Featherstone, 1996, s. 186; Funk, 2013, s. 73; Lasch, 2006: s. 23).

Dolayısıyla tüketim kültürü içerisinde var olma biçimleri maneviyat alanına taşındığında, bu süreç kendi özgül çelişki ve eklenme tarzlarını da yaratmaktadır. Kapitalizmin kendi içerisindeki tarihsel dönüşüm sadece sermaye ve emek arasındaki ilişkilere değil (Urry, 1995) benlik ve kimliğin en mahrem taraflarına da nüfuz etmiştir. Postmodernitenin girişimciliği, muhafazakârlığı, kişiselliği, “maddesel olmayanı” (Harvey, 1997, s. 374-375) yücelten mantığını da göz önünde bulundurduğumuzda, kimliğin sınıfsal ve toplumsal yanının aşınması kaçınılmazdır. Dolayısıyla özneliği parlatan bu mantık, spiritüel olanı da kendi bireycilik kültürü içerisinde bir performans mantığına tabi kılabilir.

Tayfun Atay’a göre Türkiye’nin yerel düzleminde ve tarihsel koşulları içerisinde de benzer bir süreç, dini olanın postmodern döneme bir “kültürel sermaye” ve tüketim değeri olarak geri dönüşünü kuşatmaktadır (Atay, 2004b, s. 99). “Modern-öncesi (geleneksel) dönemde özne, modern toplumda nesne olan din,

postmodern toplumda meta" olurken (Atay, 2004a, s. 86), süreç Türkiye'nin modernleşme serüvenindeki kimi çelişki ve karşılanmamış vaatleri de açığa vurmaktadır. Türkiye'nin modernleşme sürecinde bastırıldığı, görmezden geldiği, kültürel ifade araçlarından yoksun bıraktığı birçok içeriğin, 1980'lerin kültürel ikliminde bir biçimde geri dönerek yer alması, pop tasavvuf piyasasının varoluş koşullarını tarihsel bir bağlama yerleştirmek açısından da önem kazanmaktadır. İslam'ın, "aşağı kültürün", taşranın kültürel yükselişini, özel arzu ve zevklerin, iç dünyaların kendi özerk talepleriyle kültürel alana dâhil oluşunu kuşatan tarihsel moment, "gündelik hayatın kültürleştiği" bir zeminde kendisini açığa vurmuştur (Gürbilek, 2014, s. 9-11; 15).

Ancak tüketim toplumunun vaatlerinin dolaşıma girdiği, bir söz ve imge patlamasının yaşandığı, medya ve reklamcılığın yükselişe geçtiği bir zeminde geri dönen içeriklerin ortak özelliği, kültürün ilk defa piyasaya bu kadar bağımlı olduğu bir zeminde geri dönmüş olmalarıdır (Gürbilek, 2014, s. 21-22 ve 107). Türkiye'de 1980'li yıllardan sonra derinleşen serbest piyasa ekonomisi, küreselleşme, otantikliğe geri dönüş, geleneksel yapılanmaların canlanması, medyadaki özelleşme gibi dinamikler 1990'lı yıllarda da derinleşerek devam etmiştir. 1990'larda kültürel küreselleşme süreciyle de açıklayabileceğimiz bir çoğullaşma popüler kültürde yükselişe geçer. Bu yükseliş, küresel ve yerel arasındaki karşıtlıklar yerine yan yana varoluşun mümkünlüğünü de sağlamıştır. Özbudun ve Keyman' göre (2002, s. 316-317) yerelin küreselleştiği, değerlerin postmodernleştiği bu süreç, kültürel alanı dikotomik kategorilerden kurtararak daha çoğulcu ve çelişkili bir karaktere de bürüyebilmiştir.

Türkiye'nin yerelliği içerisinde bu gelişmeler, normatif ve hâkim olan dini hareket ve kesimlere hem kamusal alanda bir mevcudiyet hem de kendi ideoloji ve yaşam tarzlarını eklemleyebilecekleri bir piyasa imkânı da sunar. Bu tabloda özellikle İslami kesimin modern bir vitrine bağladığı umutlarının modern bir basınca teslim olmasının görünümleri de yer almaktadır (Demirezen, 2015, s. 58; Kozanoğlu, 1995, s. 125-129; Navaro-Yaşın, 2003, s. 231-232; Saktanber, 2003, s. 272). Tasavvufun bir uzlaşma alanı olarak yükselişe geçmesinde tüm bu özgül toplumsal ve kültürel süreçlerin biçimlendirici bir etkisi olmuştur. Bu noktada Türkiye'de dinin piyasa karşısındaki dönüşümünün önemli bir payı olduğu söylenebilir. P. Haenni ise *Piyasa İslamı- İslam Suretinde Neoliberalizm* adlı eserinde, İslam'ın neoliberal serbest piyasa ekonomisine eklemleme sürecinin doktriner ve siyaset merkezli bir İslamlaşma anlayışını çözümlendiğini iddia eder. Kapitalist ethos ile bütünleşme süreci İslam'ın kaderci ve sınırlayıcı yanını aşındırarak daha kozmopolit, girişimci ve bireysel başarıyı yücelten bir söylemi dolaşıma sokmuştur ona göre (2014). Bu çözülme süreci, postmodern kültürün büyük dini anlatıların doktriner direncini kırma eğilimiyle de birleştiğinde yerel tinselliğin piyasaya dâhil olması da kolaylaşabilmiştir.

Bugünün eğilimlerini, fantezilerini ve ihtiyaçlarını uyaran her imgenin tüketilebilir olduğu bir bağlamda (Gürbilek, 2014, s. 23) spiritüel anlam ve pratikler de kendi gerçekliğini ya da vaadini tüketerek geç kapitalizmin postmodern evreninde yerini alıp nesneleşebilmektedir. Dinsel ve spiritüel olanın popüler

kültürdeki yeniden hâkimiyeti, “mutlaklığın sorgulandığı bir evrede dinin ortaya koyduğu mutlak kutsallık kavrayışının geçersizleşmesi” nedeniyle de postmodern bir iklimin bağlamına yerleştirilebilir (Wenzel’den akt. Mirza, 2014, s. 51). Çünkü modernite dini ve spiritüel olanı bir özel alan meselesi haline getirdiyse de postmodernitede gerçekliğin muğlaklığı ve parçalanmışlığı bu süreci daha ileri taşımıştır. Bu anlamda postmodernitenin sübjektivist ve geleneksel ortodoksilere karşı şüpheli tavrı, Tanrının büyük anlatı olarak reddedildiği bir söylemi de harekete geçirir. Bu postmodern koşullar içerisinde spiritüellik “yumuşak ve iddiasız” (Bridger 2001’den akt. Cengiz vd., 2022, s. 44) bir karaktere bürünebilmektedir.

Bu zeminin İslam’ın heterodoks yanını kültürel alanda ivmelendiren bir etkisi olduğunu daha önce dile getirmiştik. Öte yandan özellikle Batılı toplumlarda mistisizme, Doğu bilgeliğine ve spiritüalizme yönelik ilgi modernite öncesi dönem de varlığını sürdürse de 1960’lardan sonra bir toplumsal bir akıma dönüşmüş, bu akımlar kendi piyasasını da yaratmıştır. Casanova’nın “spiritüel din” dediği bu akımlar, anlamı geçmişin bilgeliğinde arayanların manevi açlığına sunduğu vaatleriyle her geçen gün daha fazla kişiyi içerisine çekmektedir (Kozanoğlu, 1997: s. 31). Postmoderniteye özgü bir ideoloji olarak da değerlendirilebilecek New Age akımları, inancın bireyselleşmesinin güncel örneklerini de sunmaktadır (Paker, 2011, s. 70). Örneğin “Çinli’nin, Hintli’nin ya da mistik bir öğretiyi etrafında toplanan her topluluğun yaşam tekniklerinin uzanımları olan uygulamalar, geç-kapitalizmin, endüstri-sonrasının huzursuz sakinleri tarafından, biraz da sorumsuzca, birer hazır-yapım zihinsel ve bedensel gelişim tekniği gibi” talan edilebilir (Taburoğlu, 2011, s. 171-2). Geçmişe ait anlam ve kültürlerin yeni bir bakış etrafında dönüştürüldüğü bir “kültürel tüketim süreci” (Possamai, 2002, s. 203), maneviyat alanına taşındığında benliğin inşası için de bir alan açılmış olmaktadır. Postmodernitede kimliğin tüketim, imajlar ve boş zaman etrafında örgütlenen, bağlantısız, çözülmüş ve sübjektivist yanını da göz önüne aldığımızda (Jameson’dan akt. Kellner, 2004, s. 190-200) spiritüelliğin bir benlik ve yaşam tarzı inşası için de elverişli bir zemin sunduğu söylenebilir. Dünyanın periferisindeki kimi mistik, spiritüel öğretilerin merkeze doğru ilerlediği bu iklim içerisinde, tasavvuf da farklı bakışlar altında bir yeniden inşa sürecine dâhil olmaktadır.

Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşma Alanı Olarak Pop Tasavvuf

Tasavvuf felsefesi farklı yorum ve tarihsellik içerisinde yüzyıllardan beri bu coğrafyada varlığını sürdürmüştür. Peki, günümüzde yeni olan nedir? Zamanla gericiliğin yuvaları haline gelen, geçmiş ve çağdışı olanı temsil eden ancak Cumhuriyet dönemi boyunca varlığını sürdüren tasavvuf (Kozanoğlu, 1997, s. 43-44; Schimmel, 2001, s. 334), bugün gelinen noktada yeni bir zihniyet ve performans mantığı etrafında dolaşmaktadır. Çağın mevcut ruhuna ve kapitalist aksiyomatüğün düzeneklerine eklenmiş, popüler

ikonların “laikleştirilmiş metafizik” (Oskay, 2016, s. 268) özellikleriyle de sarmalanmış bu dolaşım, popüler kültürde geniş bir spekturumda kendisini ortaya koyar.

Bu sembol, imge ve anlamların en çok dolaşımında olduğu alanlarda biri güncel edebiyat sektörüdür. 2010’lu yılların popüler kültüründe tasavvuf üzerine yazmak adeta güçlü bir trende, moda dönüşmüştür. Özellikle 2000’li yıllarda “ılımlı İslam”, “dinler arası diyalog” gibi söylemlerin yaygınlaştığı ulusal ve uluslararası politik bağlamı⁸ düşündüğümüzde tasavvuf üzerine yazmanın popülist bir tarafı da olduğu söylenebilir. Popüler romanlardan, kişisel gelişim kitaplarına, araştırma, inceleme ya da deneme türündeki yayınlara kadar kitapçılarda ayrı bir kategori oluşturabilen bir artış söz konusudur. Popüler edebiyatta tasavvuf felsefesi, Kuantum bilgeliği⁹, düşünce gücü, evrenin birliği, ruhsal enerji, çekim yasası gibi popüler anlatılarla ya da muhafazakâr-dini¹⁰ söylemlerle iç içe geçebilen bu anlamda eklektik anlatılar kurmaya imkân tanıyan “elverişli” ve “esnek” bir kaynaktır.

Örneğin Elif Şafak’ın *Aşk* (2009) romanı popüler edebiyat ve tasavvuf deyince akla gelen ilk eserlerden biri olarak uzun yıllar çok satanlar listesindeki yerini korumuştur. Ahmet Ümit’in *Babı-ı Esrar* adlı romanı da aynı düzlemde değerlendirilebilir. İki yazar da postmodern roman teknikleri ve postmodernizmin düşünsel zeminine uygun düşen bir tavırla çeşitli kavramları ve yaklaşımları öne çıkarmaktadır romanlarında (Bkz. Hüküm, 2010; Fethi, 2012; Karlı ve Özdoğan, 2018). Her şeyin her şeyle yan yana durabildiği, çoğul hakikatlerin bir anlatı formu olarak sunulduğu, karşıtlıkların bir arada bulunabildiği, büyük anlatıların askıya alındığı, daha bireysel bir din algısının önerildiği, böylece dinin doktriner yanının gevşeyip yasaklar ve kurallar silsilesinden uzaklaşabildiği (Okutan, 2015: 129-131) bir spiritüel anlatı düzleminde cereyan etmektedir tasavvuf felsefesi romanlarda. Bölükbaşı özellikle Elif Şafak’ın *Pinhan* ve *Aşk* (2009) romanlarının, Türk edebiyatında yeni bir romans türünün ortaya çıkışını da ateşlediğini iddia eder. Ona göre “postmodern tasavvufi romans” bireysel aşk ile “ilahi aşkın” iç içe geçtiği bir düzlemde, Evanjelik kurmacaya benzer yerel bir edebi tür olarak da görülebilir (2021, s. 41).

Öte yandan tasavvufi popüler romanların içeriğine bakıldığında dini bir ideolojinin “hidayete erdirici” ve propagandist, içerikle aktarıldığı İslami romanlardan farklı bir yerde durduğu söylenebilir.¹¹ İslam’ın

⁸ Türkiye’deki mevcut siyasi iktidarın Batı ile kurduğu ilişkilerde Mevlana’yı “barış” söylemine nasıl eklediğini gazete haberleri üzerinden analiz eden bir çalışma için bkz. (Akbaş, 2016, s. 77-87).

⁹ Örneğin tasavvufu Zen öğretisi kuantum ile harmanlayan ve genel bir inceleme tarzında yazılan çeşitli kitaplar için bkz. Yalkın Tuncay’ın *Kuantum Tasavvuf* (2015); Ahmet Gürbüz’ün *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu* (2008).

¹⁰ Örneğin Uğur Koşar’ın sadece 2014 yılında 800 bine yakın kitap satarak 1,7 milyon lira gelir elde ettiği (www.hürriyet.com.tr, 06.05.2015) *Allah De Ötesini Bırak* (2017) kitabı olmak üzere 1 milyonu geçen satış rakamlarıyla diğer kitaplarına bakılabilir. Türkiye’de son yıllarda gittikçe zenginleşen muhafazakar orta sınıfların spiritüel arayışlarına denk düşen bir niteliği vardır bu kitabın (Cengiz vd., 2022, s. 313). Kitap hakkında ayrıntılı bir eleştirel analiz için bkz. (Baydar, 2016).

¹¹ K. Çayır’a göre, 1980’li yıllarla birlikte popülerleşen, İslami dünya görüşü doğrultusunda kaleme alınan “hidayet romanları”nın yerini 1990’lı yıllarla birlikte bireysel yaşamı daha çok önceleyen, öz eleştirel ifadelerin yer alabildiği, “öteki” ile çatışma dozunun kırıldığını, keskin İslami ifadelerin yumuşadığını romanların aldığını söyler. Bunun da İslami hareketin ve kimliklerin tarihsel ve siyasal dönüşümüyle paralel bir gelişme olduğunu iddia eder (2008: 9-11 ve 163-166). İslami edebiyatın bu serüveni hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çayır, K. (2008). *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

kurumsal, kolektif ve doktriner ve çatışmacı yorumlarının ve propagandist reflekslerinin dışında daha yumuşak, gevşek, kapsayıcı mistik bir maneviyat söylemi üretilmektedir genellikle bu anlatılarda. Bu anlatı yapısı, tasavvufun bir “uzlaşma alanı” olarak dolaşıma girmesini kolaylaştırdığı gibi ulusal ve uluslararası düzlemde daha çok kitap satabilmenin kaygısını da yansıtıyor olabilir.

Gökçe Baydar Çavdar “Yerli Kişisel Gelişimde Eğilimler: Popüler Spiritüellik Ve Maneviyat Kitaplarında Retorik” başlıklı çalışmada spiritüellik ve maneviyat temelli kişisel gelişim kitaplarında tasavvufun iki anlatı düzleminde de nasıl kullanıldığını analiz eder. Çalışmada “spiritüel” kitaplar “aşkın bir gücü bireysel olarak hissetme ve anlama” arayışını ve New Age ruhsallığına ait terminolojiyi sıklıkla kullanan metinler olarak ele alınır. “Maneviyat” kavramı ise dini ve ahlaki terminolojiyi (İslam) sıklıkla ve iç içe kullanan kitapları niteleyecek şekilde kullanılmaktadır (2019, s. 15). Baydar, tasavvufun New Age anlatılarında dinler üstü bir çerçevede hakikat ve birlik arayışının bir yolu olarak inşa edilirken, diğer anlatılarda sağduyusal bir İslami bilgelik kaynağı olarak kullanıldığını ortaya koyar (2019, s. 250-251). Bu anlamda bulgular tasavvufun kişisel gelişimin anlatılarının muhtelif alanlarına (New Age ya da dini referanslı) türlü biçim ve içeriklerle eklenilebilen bir uzlaşma alanı olduğu yönündeki iddiami kanıtlar niteliktedir.

Öte yandan tasavvufi içerikler, yatıştırıcı ve sadakat yaratıcı potansiyeli ile de iş verimliliğini artıracak, neoliberal piyasa ilişkilerini yeniden üretecek “rasyonel” bir kaynağa da dönüşebilir kişisel gelişim anlatılarında. Geleneksel metafizik bir alan ve meşruiyet kaynağı olarak tasavvufun işe koşulduğu bu alandaki metinler çoğul ve eklektik bir görünüm sergiler. Popüler edebiyattaki dinselliğin ve spiritüalizmin izleri bugün de kendi içeriğini çeşitlendirerek devam ediyor gözükmektedir.

Tasavvufi Kişisel Gelişim Kitaplarında Neoliberal Bilgelik ve “Yamalı Bohça Maneviyatçılığı”

Bu çalışmada analiz edilen tasavvufi kişisel gelişim kitaplarının bazılarında tasavvufi bir dil ile neoliberal bir çalışma etiğini harmanlayan çelişkili ve eklektik bir dil göze çarpar. Piyasanın talep ettiği bir çalışma disiplini, girişimci, kendi başarısı ve farklılığı peşinden koşan, esnekliğe ve belirsizliğe uyumlanması gereken bir öznellik inşası, tasavvufi ve spiritüel bir dil ile eklenir. Tasavvuf sadece piyasa verimliliğini, sermaye ilişkilerine sadakati ve neoliberal ethosu yeniden üretecek spiritüel bir kaynak olarak değil, bu toplumsal ilişkilerin birey üzerinde yarattığı “karakter aşınmasını” (Sennet, 2002) hafifletmek için de yatıştırıcı bir söylem olarak devreye sokulmaktadır.

Örneğin *Metropol Dervishi* (2017) kitabında yazar “gerçek bilgelik hem içerinin hem de dışarıda olan bitenin farkında olabilmektir” (s. 32) derken dışarıya dönük bu bakışı iş hayatında fark yaratmanın, başarılı ve esnek olmanın bir yöntemi olarak sunar. Sevgi ve farkındalık ise başarılı olmanın manevi kaynaklarıdır: “Bu

aktiviteler kişiye farkındalık kazandırır. Farkındalık da olgunluk. Olgunluk beraberinde uyum getirir ve firmalar uyumlu çalışanları sever... Farkında olan kişi hem içeride hem dışarıda fark yaratır” (s. 43). Öte yandan yazar, evrende görünmeyen ipler aracılığıyla her şeyin birbirine bağlı olduğunu söylerken, eğer iş yaşamında ya da aşkta başarılı olmak istiyorsak evrendeki bu iplerin ahengine kapılmak gerektiğini salık verir (s. 109-111). Bu kozmik” ahenge” katılmak, hem kişisel hem de sektörel başarının ön koşulu gibidir. Ancak bunun için kişinin “sürüden ayrılması”, (s. 113) manevi kişisel gelişim teknikleriyle “doğru ata oynaması” gerekir (s. 120).

Burada J. Carrette ve R. King ‘in “kapitalist ruhsallıklar” (2005, s. 20) adını verdikleri bir ruhsallık dili iş başındadır. Örneğin metnin bir yerinde sistemsel formlar içerisinde daha etkin ve verimli bir şekilde yer alabilmek için sunulan “dervişane” çözüm “başarının kokusunu almadığımız ortamda fazla kalmamaya” (s. 112) dikkat etmektir. Benzer bir anlatıyı *Sen Düşünceden İbaretsin: Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi* (2016) adlı kitabında Saygın da tekrarlar. Mesnevi ve Divan-ı Kebir’deki pek çok hikâye, zihinsel canlandırma teknikleri ile performans artışının, “iş dünyasından mantıklı ve esnek olmanın” (s. 133) yöntemleri olarak kullanılır. İş dünyasındaki ilişkilere dair verdiği örnekte şöyle demektedir yazar: “Kendinize duyduğunuz özgüven ile sizden yayılan o güçlü ve olumlu enerji sayesinde, sizinle birlikte her şey ve herkes başarılı bir sunum olması için uyum ve ahenk içinde çalışır” (s. 29).

Metinlerde Mevlana’nın hikâye ve eğretilmeleri başarıyı yakalamanın araçları olarak keyfi bir biçimde eğip bükülmektedir. Örneğin Mevlana’nın “Elinde, zenginlik ve yetenek olarak ne varsa, isteyerek, düşünerek elde etmedin mi?” sözünden hareketle Saygın (2016, s. 21) Mesnevi’den şu alıntıyı yapar: “Mevlâna Mesnevi’sinde; ‘Önce fikir, sonra iş gelir. Ezelden beri âlemde yaratılışın hükmü böyledir’ diyerek ne kadar büyük düşünebilerseniz, o kadar büyük işler başarabilirsiniz mesajını vermektedir” (s. 22). Düşünce ile maddi ve dışsal realiteyi belirleyebilme vurgusunun kişisel gelişim anlatılarında tipik bir retorik olduğu bilinir: “Fakir ya da zengin olanın veya sosyal statülerin bir önemi yok. Önemli olan düşünceleriniz. (...) Eksikliğini duyduğunuz bir şey varsa bunun nedeni doğru düşünmemekten kaynaklanmaktadır (s. 38) derken yazar, neoliberal kapitalizmin o her şeyden sorumlu ve kendi kendini yöneten birey mitini (Bauman, 2011a, s. 63) de yeniden üretmektedir: “Birçok başarısızlığın sorumlusu tereddüt, inanmamak, bilinçaltının başarısız olma endişesidir. Kişi kendi düşüncelerinin ürünüdür. Mevlana; ‘ Sen düşünceden ibaretsin’ derken bize bunu hatırlatmıyor mu?” (s. 111).

Metinlerdeki temel ideolojik güzergâhlardan bir diğeri, bireyin “gerçekliği değil, gerçekliği deneyimleme biçimini” değiştirerek (Yakın ve Bektaş, 2009, s. 8) “düşüncenin gücüne” ulaşabileceği varsayımdır. Kişi ile evren arasında etkileşim, insanın küçük bir “kâinat ve mikrokozmos” olduğu yönündeki ifadelerle de beslenir. Düşüncelerin canlılığı ile kişi adeta “yaratıcı bir tanrı” (2009: 14) düzeyine çıkarılır: “Yeniçağda hiçlik isteyen hiç olur gider. Artık birlik farkındalığının dönemi başladı. Zaman, tüm evrenle bir ve birlikte uyum içinde

yaşamak zamanıdır” (Özüak, 2017, s. 36). New Age ruhsallığını ve tasavvufi öğretileri birbirine ekleyen dil, belirli çelişkiler üretmeden de yan yana durmamaktadır.

Örneğin tasavvufi kişisel gelişim kitaplarında düşünce gücüyle arzulara ulaşmaktan bahsetmek belirgin bir eğilimdir (Özüak, 2017, s. 37, 81). Ancak bu eğilime çelişkili bir söylem de eşlik eder. Zaman zaman tasavvufi öğretilerden kotarılmış bir tevekkül ve kanaatkârlık anlatısı da devreye sokulur: “Tasavvufta ilk ders kaybetmekten korkmayı bırakmaktır. Kaybetmenin dışında yeni bir şey de istenmemelidir” (Özüak, 2017, s. 81). Ya da “servet ve güç edinmeye yönelik her türlü çaba ise gönlümüzü yağmalar ve bizi manevi olarak yoksullaştırır” (Alşan, 2015, s. 170) denebilir. “Mutluluğun anahtarının” (Saygın, 2016, s. 98) sahip olunanlarla yetinmek olduğu söylenirken eş zamanlı olarak istemenin gücünü yücelten bir evren tasarımı ve öznellik kurgusu da inşa edilir (Saygın, 2016, s. 38).

Sufi Terapi ile İyileşmek kitabında da Alşan, tasavvufta isteksizliğin (2015, s. 81); “her oluşu hayra yoran bir teslimiyet” (s. 197) halinin çok erdemli bir davranış olduğunu söyler ancak başka bir yerde “her ne koşulda olursa olsun, yaşamda kendimize fırsatlar yaratmamız”, “bugünden yarına yatırım yapmamız” (s. 69) gerektiğini de salık verir. Dolayısıyla problemleri çözecek aktif özne ile tevekkül, teslimiyet, itaat gösterecek pasif özne (Sweeney’den Akt. Baydar, 2016, s. 138) eşzamanlı bir retorikle kurulmaktadır. Muhafazakâr ve dini kavramlarla (teslimiyet vb.), “bireyselleştirilmiş öz yönetim rejimi”ne (Erkmen, 2021, s. 1038) ait normları bir arada tutan zemin, tasavvufu söylemsel bir uzlaşma alanı olarak aracı kılmakla mümkün olabilmektedir.

Bir yandan muhafazakâr referanslar, öte yandan Kuantum Düşünce Gücü, Çekim Yasası gibi “geç kapitalizmin semptomu veya Yeniçağ ruhiyatçılığı” (Yakın ve Bektaş, 2009, s. 1-2) olarak değerlendirilebilecek söylemler incelenen metinlerde eklektik bir ruhsal terminoloji ile işlenir.

Muhafazakârlığı karakterize eden eğilim “dinsel bir eylemsizlik haline” yönelik isteğin ifadesi (Öğün, 2003, s. 565); politik yenilikleri değil, “içsel devrimleri” önceleyen yeniçağ ruhiyatçılığının (Yakın ve Bektaş, 2009: 16) diliyle de kendisini ortaya koymaktadır: “Nerede olursak olalım, ne yaparsak yapalım gerçek özgürlük içseldir ve hissedişle ilgilidir” (Özüak, 2017, s. 87). Öte yandan incelenen kitaplarda muhafazakârlığın izleri akla karşı ruhun, geleneksel ve “hakiki” bilgelik öğretilerinin; sağduyunun, bireyselliğin ve sözü edilen eylemsizlik halinin (Çiğdem, 1997; Öğün, 2003; Bora ve Onaran, 2003) öne çıkarılışı üzerinden de sürebilir.¹² Örneğin “yaşamdaki engellerin ve zorlukların mucizevî öğretmenler” olduğu öğütlenir (Alşan, 2015, s. 74). Yazara göre bunun yolu “fırsatları tecrübeye dönüştürüp” onları “rehber edinmekten” (s. 216) geçmektedir. Bu yolla

¹² İncelenen metinlerdeki göze çarpan bir başka muhafazakâr motif, modernitenin getirdiği bireysel sorunlardan ve anlam krizinden hareketle daha “sahici” değerlere, manevi anlam örüntülerine ve geleneksel bilgelik tekniklerine yapılan vurgulardır (Alşan, 2015, s. 37, 38, 170, 176, 186, 184, 192; Özüak, 2017, s. 24, 30, 156; Saygın, 2016, s. 9, 10, 12; Sezer, 2011, s. 15-29).

tecrübeyi ve deneyimi değerli gören muhafazakâr bakış da (Yakın ve Bektaş, 2009, s. 7) devreye sokulmuş olur.

Güvencesiz, esnek ve eşitsiz çalışma koşullarını, kendi kendinin girişimcisi olan bir öznelliği, siyasetçisizliği ve kolektif olandan kopuşu doğallaştıracak bir neoliberal ethosu Özkazanç, 2009, s. 262- 263; Ettliger ve Hartman, 2015, s. 37-38; Aksu, 2015, s. 67; Dardot ve Laval, 2012, s. 158-160) tasavvufi ve spiritüel bir dil ile eklemlenen bir anlatı evreni söz konusudur. Toplumsal ve siyasal çelişkilerin gittikçe derinleştiği neoliberal kapitalizmde “Tanrı’yı iş ortağı yapan” (Fromm’dan akt. Carrette ve King, 2005: 24) son derece keyfi bir dil göze çarpar burada.

İşin Sırrı Mevlana’dan Öğütlerle İş Hayatı & Tasavvuf başlıklı kitabında Sezer, bu keyfi dile dair çarpıcı örnekler sunar. Kitapta, genelde tasavvufun özelde ise Mevlana’nın fikirlerini örgütsel amaçlar, kar, verimlilik ve kurumsal başarı amacıyla bir yönetsel “bilgelik” kaynağı olarak kullandığını başlıktan da anlaşılacağı üzere açıkça ifade eder yazar. Örneğin Mevlana’nın *Fihi Mafih* adlı eserinde geçen, padişah ve havuz hikâyesindeki ¹³ padişah patrona benzetilir, çalışanlar da havuz kenarındaki çeşmeler olarak resmedilir. Buna göre patron için en önemli şey padişah gibi hâkimiyet kurmaktır, çalışanları “temiz ve berrak suyuyla besleyerek” şirket sadakati yaratmaktır (2011, s. 69-70).

Öte yandan karanlığın arkasında kaldı diye güneşi yok saymamaya ilişkin kıssadan piyasadaki “sisli”, belirsiz ve öngörülemez durumlara bağlayıp kriz yönetimine dair stratejiler devşirir yazar (Sezer, 2011, s. 105). Mevlevilik felsefesi, neoliberal kapitalizmin yeniden üretilmesinde spiritüel bir hammaddeye, kapitalizmin çalışma rejiminin taleplerine uygun düşecek “kayıtsız bir spiritüellik” (Hendrich ve Sarmis, 2017, s. 7) söylemine dönüşebilmektedir. Mevlana’nın nefis mücadelesi ile ilgili hikâyeleri, kişinin başına gelen şeylerin kendi eksikliğinden kaynaklandığı yönündeki düşüncelere tercüme edilir: “Başına her ne gelir ise durup dururken değil, senin bir sebebin yüzünden gelmiştir. Kimi zaman bu sebep çok açıktır, kimi zaman da gizlidir” (s. 110). Bu hikâyenin kurumsal açıdan anlamı ise şöyle ifade edilir: “Ya da ortada hiçbir sebep yokken pazarda zorluklar baş gösteriyorsa, örneğin nakit darlığı, vb, hemen geçmiş kararlarınızı inceleyin. Mutlaka bu sonucun bir sebebi vardır ve içinizdedir” (s. 110).

Çalıştığı koşullarda tazminat yükü altında ve mecburiyetten çalışan okuyuculara, sevmedikleri işlerde çalışmamaları, değişimden korkmamaları gerektiği söylenir. Büyük firmaların da bireylerin de değişim sürecine ayak uyduramadıklarında yok olup gidecekleri ifade edilir. Yazarın değişime ayak uydurmak için önerdiği manevi yöntem ise mevcut koşullar için ısrar etmemektir. Yani belirsiz piyasa koşulları içerisinde girişimciliğe, hıza ve esnekliğe açık olmaktır. Bunu başarabildiğinde birey manevi olarak da akışkan olmayı öğrenecek bu sayede piyasanın talep ettiği nitelikleri de karşılamış olacaktır (Özüak, 2017, s. 132-133).

¹³ Yazar hikâyeyi şöyle aktarır: “Padişah havuza, havuzdaki suya benzer. Adamları da havuzun etrafındaki çeşmelere, lülelere benzer. Eğer havuzdaki su temizse çeşmelerden, lülelerden temiz su akar” (Sezer, 2011: 69).

Çünkü “firmaların içini mutsuz çalışanlar kirletmektedir” (s. 124, 128). Sharma’nın ifadesi ile “yabancılaşmanın üstesinden gelmek” yerine işçiyi işe bağlayan” (Akt. Erkmén, 2021, s. 1043) neoliberal bir rasyonalite ile tasavvuf öğretisini bir araya getiren eklektik bir tavır söz konusudur burada.

Özüak, tasavvufi yöntemlerle sadece mutluluğu değil ikna mühendisliğini ve algı yönetimini de öğrenebileceğimizi söyler. Ona göre bir sufi geleneği olan kendini tanıma sanatı, başkalarını da tanımayı ve yönlendirmeyi kolaylaştıran bir araç olarak işleyebilir (2017, s. 201-202). Buna göre evrendeki her şey değişim halindedir ve “bütün mesele evrenin formüllerini anlayarak” bunu kendimize ve piyasa ilişkilerine uyarlamakta düğümlenmektedir: “Müşteriyi mağazanın bir köşesinde ikna edemiyorsanız eğer başka bir köşeye götürün ve orada tekrar ikna etmeye çalışın. Bulunduğu yeri değişen müşterinin yeni yerinde ikna olma ihtimali daha yüksektir” (s. 129-130). Evrenin işleyişini çözmek yönündeki ruhani bir arayışı yazar, kâr ve kazanç retoriği ile eklemeler.

Mevlâna’nın “her şey dünde kaldı ne varsa düne ait, şimdi yeni şeyler söylemek lazım” sözü başka bir kişisel gelişim kitabında da kurumlar ve çalışanlar için yerinde saymamanın, esnek oluşun metaforu olarak görülür (Sezer, 2011, s. 143-145). “Belirli bir karakter gücü, yani düzensizlik içerisinde yaşayabilecek cesarete sahip, kayboluşun ortasında gelişebilen insan gücü”ne (Sennet, 2002, s. 150) yönelik sistemik taleplere, spiritüel anlamlar boca edilir. Yine Mesnevi’de geçen düşmanın sözlerine aldanma öğüdünü şöyle eğilip bükülmektedir: “Düşman, yani rakip! Dost, yani paydaş! (...) Şimdi burada esas olarak dikkat edilmesi gereken nokta rakipten öğrenmek, ama rakibe kanmamak gerektiğidir. Çünkü iş dünyasında esas mesele rakibi alt etmektir” (Sezer, 2011, s. 136). Başarı mütemadiyen kişiselleştirilirken rekabet olabildiğince doğallaştırılır.

Kendini gerçekleştirme ve kişisel gelişim sektörü bireyci, liberal, depolitik anlam evreniyle (Özdemir, 2007, s. 245; Rimke, 2000, s. 61-62) “yeni konformizm” biçimlerinin türemesine yol açarken, kimlik arayışlarına egzotik ruhçuluğu da bir sığınak (Taylor, 2011, s. 52) olarak ilişitirir: “Bu yüzden hiçbir şeyi kafana takma sadece zamana bırak zaman en iyi nadaştır. Sadece şuna önem vermeni istiyorum yaşadığın her an varoluşunun değerini hisset” (Özüak, 2017, s. 33) denebilir. Tasavvuf felsefesine ait öğretiler bir iyi hissetme aracı olarak da neoliberalizmin performans dayalı taleplerine yedirilir. Arzunun disipline edilmesi üzerine kurulu mistik öğretiler (Schimmel, 2001), bu anlatı evreni içerisinde “nefsi okşama sanatına” (Bauman, 2013: 268) dönüşebilmektedir. Çünkü geç kapitalizmde öznenin “benliği kolektif olandan kopmuş, hatta bu bütünlüğe karşı bir kendilik iddiası taşır. Bu yüzden aradığı tinsellik, benliği zenginleştiren, süsleyen bir manzume olmalıdır. (...) Böylesi bir tinsellikte kendi benliğini feda etmez, kendisini aşan güçlere kurban etmez, adamaz” (Taburoğlu, 2011, s. 32-33).

Tasavvuf felsefesinin kişisel gelişim anlatıları içerisinde yeniden üretilme biçimi “yamalı bohça maneviyatçılığı”nın (Funk, 2013, s. 86), yerel bir örneği gibi durmaktadır. Metinlerde görüldüğü gibi tasavvuf

farklı dini-muhafazakâr söylemlerle, spiritüel bilgelik teknikleriyle, din dışı öğelerle, neoliberal rasyonalite ile eklemekte, postmodern bir sınırsızlaştırma etrafında yapısöküme uğrayabilmektedir. (2013, s. 86 ve 217). Tam da bu sayede farklı dini, manevi söylemlerin, spiritüel anlamların, geleneksel bilgelik tekniklerinin herhangi bir çelişki meydana getirmeden yana yana durabildiği bir tutamak noktası olarak işler haldedir tasavvuf. Üstelik sadece kişisel gelişim anlatılarında değil, popüler kültürün diğer pek çok noktasında bir uzlaşma alanı olarak dolaşımdadır.

Uzlaşımalsal bir Alan Olarak Mevlâna ve Mevlevilik Piyasası

Bir “görünüm ve görünümle düzeni” olarak imge, bir yeniden üretim ve yaratım sürecine dâhil olduğunda kendi zamansal ve mekânsal bağlamından da kopmuş olur (Berger, 1995, s. 9-10). Bu imge popüler, kültürel ve ekonomik olanın diyalektik bütünlüğünü kristalize etmesi açısından da anlamlıdır. Mevlâna imgesi, bir “roman kahramanı”, “aforizma ikonu” “kişisel gelişim piri” olabildiği gibi Mevlevilik de bir turizm ve pazarlama metası olarak piyasanın çeşitli kanallarında yerini alabilir. Genellikle klişe imge ve şemalarla yürüyen bu dolaşım, kendi yaygınlığını ve gündelik hayata temas etme gücünü sadece arkasındaki piyasa dinamiklerinin manipülatif gücünden almamaktadır.

Popüler kültürde Mevlâna ve Mevlevilik kültürüne dair birçok sembol ve içeriğin 2007 yılının UNESCO tarafında “Mevlâna Yılı” olarak ilân edilmesinden sonra iyice yaygınlaştığı söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi Mevlâna ve Mevleviliğe yönelik yükselen ilginin dinamiklerini bütünsel bir şekilde anlayabilmek açısından geç kapitalizmdeki spiritüel arayışları da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu bütünsellik, popüler kültürün birtakım ihtiyaç, fantezi ve arayışlardan türeyen yanı sıra, çelişkili, çoğul ve hegemonik yapısını aynı anda anlama imkânını da sunacaktır. Mevlâna ve Mevleviliğin hem yurtiçinde hem yurtdışında gittikçe, sahiplenilen, merak uyandıran ve “satan” bir değer olarak yükselişi, onun bugünün arzu ve arayışlarına temas edebilen, kapitalizmin benlik üzerindeki yarattığı yabancılaşma, anlam kaybı, yalnızlık gibi tahripkâr sonuçlarını “hafifletebilen” potansiyel anlam dünyası ile de ilgilidir. Ancak bu potansiyel, piyasa mekanizmaları tarafından farklı biçim ve içeriklerle yeniden formüle edilip, stilize kalıplar şeklinde dolaşıma sokulabilmektedir.

Örneğin ABD’de Madonna, Tilda Swinton gibi ünlülerin ruhani yolcularına yardımcı olan Mevlâna en çok satan şair olarak tanımlanır. Düşünlerde şiirleri okunur. Rozina Ali’ye göre kendisinden genellikle “aydınlanmış bir adam”, “sufi”, “mistik” biri olarak bahsedilir. Mevlâna’nın çok satan çevirilerinde dinden çok az iz vardır ve yaşamı boyunca İslam ve Kuran üzerine çalışmış biri olmasına rağmen Müslüman olarak tanımlanmaz (Ali, 2017,

<https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-erasure-of-islam-from-the-poetry-of-rumi>, Erişim: 10.09.2023).

Rozina Ali' ye göre "Mevlâna, Sufizm'de bulunduğu sezgisel Tanrı sevgisini, Sünni İslam'ın yasal kodları ve Şems'ten öğrendiği mistik düşünceyle" harmanlar. Onun kimi teologlardan aktardığına göre Mevlana'nın bugün pek çok insanı içine çeken evrenselliği onun Müslüman bağlamından türer. Ancak Batı'da Mevlâna ve İslam'ın birbirinden ayrılışının Viktorya dönemine kadar uzanan oryantalist bir tarihsel bağlamı da vardır. Safi'nin aktardığına göre Mevlâna heteredoks olsa da Müslüman bir bağlamda ve İslam kültürü içerisinde heterodokstur. Öte yandan Batı'da son yıllarda İslamofobinin yükselişi Mevlana'nın şiirlerini bir "ruhani sömürgeciliğe" ya da New Age kolonyalizmine açık hale getirebilmektedir (Ali, 2017). Bu küresel ilgiyle bağlantılı bir şekilde Batı'nın Mevlevilikle kurduğu ilişkiye benzer bir kolonyalize etme süreci Türkiye'de de yaşanmaktadır.

Örneğin sosyal medyada tasavvuf felsefesi özlü sözler ve bağlamından koparılmış aforizmalar şeklinde bir alıntılar ve imgeler yığına dönüşmüştür. Yapılan ufak bir taramada görülebileceği gibi Mevlana'nın yedi öğüdü, sevgiye, aşka, insana, yaşama yönelik sözleri görselleştirilmiş metinlerle, semazen, ney ve derviş imgeleriyle birlikte paylaşılmaya hazır kültürel fragmanlar halinde dolaşmaktadır. Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili, onlarca sosyal medya sayfası, bloglar açılır. Öte yandan "motivasyon" sağlayıcı aforizmaların çok büyük bir kısmında kaynak gösterilmez. Kes yapıştır mantığı ile oluşturulmuş bağlamsız alıntılar, Mevlana'ya ait olmayan sözlerin onunmuş gibi kullanıldığı içerikler dijital uzamda da sınırsız bir imge bolluğu içerisinde salınmaktadır.¹⁴ Mevlana'nın popüler bir imge olarak dolaşımı, "yananlamsal olarak Mevlana'nın gerçek anlamda var olmadığına ya da yokluğuna ilişkin bir tahayyül" de açığa vurur böylece (Büker ve Özsoy, 2011, s. 52). Mevleviliğe ait sembol, ritüel ve anlamlar reklamlar ve tüketim metalarından müzik¹⁵ sektörüne ve turizme kadar geniş bir spektrumda dönemin piyasa kanallarını beslemektedir.

Mevlâna ve Mevlevilik sadece isminden dolayı bile potansiyel folklorik ve turistik bir metaya dönüşebilir. Sadece bir kültürel miras olarak sahiplenmenin ötesinde burada piyasa açısından bir "rasyonalite" ve kültürel bellek üzerine kurulu bir markalaşma potansiyeli vardır. Örneğin Konya'da ya da diğer yerlerde musikisi, sembolleri ve ritüelleri ile her yerde olan bir Mevlâna pazarı söz konusudur. Kasaplardan hotellere, fırından, berbere, mangal evi, pastane ve restorandan hediyelik eşyalara ve Mevlâna şekerine kadar (Özdemir, 2013, s. 204) mekânlara ve şeylere adını verebilen; sembolleri anı nesnesi, ticari işletme adı ya da bir ürün ismine dönüşebilen bir kültürel bagaj, sermaye dolaşımını artıracak şekilde işler haldedir (Akbaş,

¹⁴ Sosyal medyada Mevlana'ya ait olmayan sözlerin kullanımı hakkında bir röportaj için bkz. <http://www.haber7.com/roportaj/haber/968412-o-sozler-mevlanaya-ait-degil> Erişim: 25.05.2017

¹⁵ Müzik piyasasında tasavvufi rap yapan sanatçıların zaten müzik piyasasındaki ünlenmiş rap sanatçıları olduğunu göz önüne bulduğumuzda (Örneğin Sagopa Kajmer, Sad, Mihenk Taşı grubu) bu sanatçıların İslami mesajlar iletme kaygısının dışında ve dini vaaz retoriğiyle değil, kültürel düzeyde ilerleyen bir müzik türünü icra etmeleri "İslami raptan" farklı olarak Müslüman rap" kavramına denk düşebilir (Özdemir, 2017: 237-239). Türkiye'de İslami rap, Tasavvufi rap, bu müzik türlerinin tarihsel seyri ve içeriğine dair bir çalışma için bkz. (Özdemir, Ö. (2017), "Rapın Krallarından Geçtim, Gönül Sultanlarına Bağlandım: Türkiye'de İslami ve Tasavvufi Rap Müzik". Kültür ve İletişim Dergisi Yıl: Sayı: 39. s. 229-247) Rap müzik dışında, müzik piyasasında İslami kimliği ile kendisine tanımlamayan rock müzik sanatçıları (Hayko Cepkin), popüler şarkıcılar (Mustafa Ceceli), ve tasavvufi müzik ile tanınan Mercan Dede gibi isimler tasavvufi bir müzik dili üreten ya da sufi ilahilerini seslendirebilen kişilerdir.

2016, s. 101-118). Öte yandan Mevlevilik yurt içi ve yurtdışına yönelik halkla ilişkiler faaliyetlerinde bir markalaşma aracı olarak da kullanılır.¹⁶

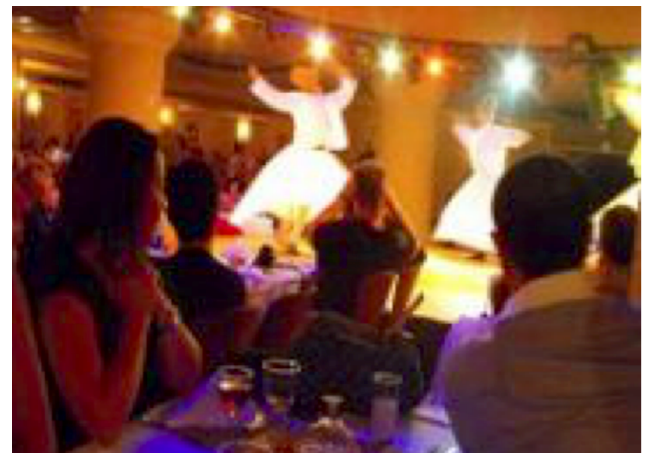
Teknik olanakların geleneksel olanı turistik bir metaya ya da ideolojiye dönüştürdüğü sürece canlandırdığını da unutmamak gerekir. Örneğin Karagöz ve Hacivat turistik bir metaya dönüşemediği için de yavaş yavaş yok olmaya terk edilmiştir (Sözer'den akt. Büker ve Özsoy, 2009, s. 53-54). Bu çerçevede Mevlâna ve Mevlevilik piyasası yankılandığı toplumsal bağlamın yanında teknik olanakların ve piyasanın bu dönüştürücü gücü altında da ivmelenmektedir.

Seyrin Bir Nesnesi Olarak Semazen Gösterileri

Popüler kültürün tüketim kanallarında Mevlâna ve Mevlevilik üzerinden ilerleyen bir yerinden etme süreci semazen gösterileri etrafında döner. Sema ritüeli farklı biçim ve içeriklerle seyrin bir nesnesi haline gelmekte, sınırsız bir göstergeler yığını (Debord, 2006) içerisinde alternatif bir spiritüel ve dini piyasaya dönüşmektedir. Örneğin sergilendiği mekân ve sunum şekli bağlamında en çarpıcı örneklerden biri, bir şarap firmasının lansmanında sergilenen semazen gösterisidir. Dünyanın meşhur şampanya firmalarından biri olan Dom Pérignon adlı Fransız şirketinin, piyasaya yeni çıkaracağı bir şarap için İstanbul'da düzenlendiği lansman gecesinde, müşteriler şaraplarını yudumlarken ortada dönen semazenler onlara eşlik etmiştir. Müşterilerin şarap renklerine uyumlu olması için semazenlerin tennurelerinin de pembe olarak seçilmesi unutulmamıştır öte yandan (Bardakçı, 28.01.2013, Habertürk). Benzer şekilde pek çok turizm şirketi yerli ve yabancı turistlere yönelik gezi programlarında sema gösterisi, alkol ve eğlenceyi bir araya getirebilmektedir (bkz. <http://www.medyaspot.com/haber/raki-sarap-esliginde-semazen-gosterisi/112406> Erişim. 04.09.2023)



Resim 1.



Resim 2.

¹⁶ Mevlana ve Mevleviliğe ait sembollerin (semazen, ney, sema törenleri) görsel olarak temsil edildiği, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan tanıtım filmleri için bkz. <http://www.tanitma.gov.tr/TR,132462/turkiye-tanitim-videolari.html> Erişim: 25.05.2017

Semanın seyrin bir nesnesi olarak tüketim kanallarındaki yerine dair birçok örnek daha sıralanabilir. Sema, açılış törenlerinde, AVM etkinliklerinde, restoran, bar (<http://semazen.net/sss.php> Soru ve Cevaplar. Erişim: 04.09.2023) ve otel lobilerinde, şehir festivallerinde, muhafazakâr kesimlerin nişan, sünnet ve evlilik düğünlerinde¹⁷, özel gün ve haftaların herhangi birinde, her biçim ve içerikte yerinden edici bir tavrın muhatabı olabilir. Muhafazakâr ve dindar kesimlerin mehter takımı, yeniçeri ekibi gibi (Bölükbaşı, 2016, s. 161) dini ve geleneksel içeriklerle “renklendirdikleri” “düğünlerine sema gösterileri de daha mistik, belki daha estetik bir trend olarak dahil olabilir. Öte yandan sosyete düğünlerini¹⁸, ünlü giyim-moda markalarının defilelerini¹⁹ “süsleyen” dini, spiritüel ve kültürel bir kaynak olarak da nesneleşebilir.



Resim 3.



Resim 4.



Resim 5.



Resim 6.

¹⁷ Evlilik ve sünnet düğünü, kına gecesi ya da çeşitli kutlama gecelerine vb. semazen kiralama işiyle uğraşan onlarca organizasyon şirketi bulunmaktadır. Arama motoruyla yapılan taramada görüldüğü üzere (www.google.com), bu şirketlerin semazenlerin sayısı, kıyafetlerinin rengi (kırmızı, mavi pembe, beyaz, gibi), semazenlerin yetişkin ya da çocuk olması, kadın ya da erkek olması, ilahi grubuyla birlikte kiralanan kiralananmamasına göre değişen bir fiyat aralığı bulunmaktadır.

¹⁸ Akbank'ın üst düzey yöneticilerinden biri olan Tarhan Danışman'ın kızı ve Amerikalı damadı Sabancı Holding'in sahibi olduğu Gülör Şarap Fabrikasında düğününde de semâzen gösterisi düzenlenmiştir (Takvim, 02.07.2007). Çırağan Sarayında düzenlenen başka bir düğünde de önce dualar okunmuş, semazenler dönmüş, sonra Ebru Gündeş ve Alişan'ın konseri eşliğinde alkol ikramı yapılmıştır (Munyar, 10.10.2012, Hürriyet).

¹⁹ Örneğin Türk giyim markası Les Benjamins'in Milano'da düzenlenen Erkek Moda haftasındaki “Ottoman Punk” adlı defilesinde sema töreni düzenlenmiştir. Sema gösterileri sadece muhafazakâr dindar kesimlerin değil, seküler kesimlerinde çeşitli organizasyonlarda talep ettiği bir etkinlik olarak git gide çoğalmaktadır (Kimsesizcan, 18 Ocak 2016).

Sema ritüeli televizyondaki ses yarışmalarının²⁰ performansa dayalı gösterilerinde eğlencelik bir malzemeye dönüşebilir. Neil Postman'ın *Televizyon Öldüren Eğlence* adlı kitabında belirttiği gibi televizyonda her şey bir gibi dini ritüel ve anlamlar da tarihsel ve derinlikli özelliklerin arındırılarak medyatikleşebilir (Postman, 2010, s. 132). Sema, Flamenko (Milliyet, 19.06.2011) yapan dansçılarla aynı sahnede icra edilebilir. Turistlere yönelik düzenlenen "ilhamlı dans yolculuklarının"²¹ "egzotik" dans gösterilerinin sıradan bir parçasına dönüşebilir. Duyum ve deneyim potansiyelini artırmak, iç yoğunlaşmayı ve egzotizmi deneyimlemek isteyen tüketiciler için (Bauman, 2013, s. 270) alternatif bir spiritüel pazara da dönüşebilir. Öte yandan çeşitli popüler figürlerin (Gülben Ergen)²² sosyal medya paylaşımlarında ritüalistik bir malzeme olarak paketlenir.



Resim 7.



Resim 8.



Resim 9.



Resim 10.

²⁰ Sema'nın performansa dayalı bir "dans" olarak eğlence endüstrisindeki yerine dair medyatik bir örnek Acun Ilıcalı'nın programı olan *O Ses Türkiye* (2016) yarışmasında görülebilir. Bir yarışmacının seslendirdiği ilahiye eşlik eden semazenden yaklaşık beş dakika sonra başka bir yarışmacının performansına dansöz ile eşlik etmiştir (Birgün, 21.05.2016).

²¹ Özellikle yurtdışındaki kadın turistlere yönelik beş yıldızlı otellerde "sufi egzotik dans", sema gösterileri gibi etkinlikler düzenleyen bir site için bkz. (https://global.eventhint.com/events/18810934/holistic-dance-language-with-zola-dubnikova-in-turkey?force_subdomain=true Erişim: 03.09.2023)

²² Gülben Ergen bir ilahi klibinin çekimlerinde semazen olmuş, çekimlerin fotoğraflarını Instagram hesabından Nietzsche'nin "Tanrı öldü. Tanrıdan geriye bir ölü kaldı" sözüyle birlikte paylaşmıştır. (t24, 27.06.2016). Buradaki önemli nokta, söz konusu şahsın semazen olma niyeti değildir. Paylaşımdaki eklektik ve ironik içeriğin yanı sıra, burada her metne ve içeriğine eklenilebilen, her şeye dönüşebilen bir Mevlevilik imgesi söz konusudur.

Sema ve semazen gösterilerinin sunum şekli ve sunulduğu mekânlar değişse de değişmeyen şey kendi bağlamı, felsefesi ve tarihselliğinden koparılmış bir kültürel tüketim ve yeniden üretim sürecine (Aydemir, 2020, s. 56) dâhil oluşudur. Yukarıda sergilenen örnekler Mevleviliğin popüler kültürün postmodern karakterine denk düşen bir yeniden üretim sürecine nasıl dâhil olduğunu kanıtlar niteliktedir. Nitekim postmodernizm en çarpıcı yanlarından biri geçmişte belirli bir gruba hitap eden içrek-esoterik olanın ya da “tinsel bir aristokrasinin mülkiyetinde olanın” demokratikleşmesi ve kitleselleşmesine olanak sağlamasıdır (Bell'den Akt. Stauth ve Turner, 2000, s. 418). Bu kitleselleşme süreci “yüksek” ve “ticari” kültür arasındaki ayrımları aşındırırken geçmişe öykünme, taklit, aşırma, pastiş ve parodi gibi yöntemlerle yerinden edici bir tavır da devreye soktuğunda (Jameson, 2005, s. 15-18 ve 30-31) her şey bir değişim nesnesine, imgeye ve seyirlik bir gösteriye dönüşebilmektedir.

Pazarlama ve Reklam Kaynağı Olarak Mevlâna Endüstrisi

Piyasanın markalara yönelik bir cazibe, merak ve aidiyet duygusu yaratma potansiyeli ile yöneldiği mistik semboller (Akova, 2011, s. 120; s. 138-140) içerisinde Mevlevilik, sahip olduğu zengin simgesel repertuarı ile de bir değer kazanır. Pazarlama ve reklam sektörü içerisinde bu değer, estetik bir isteğin ötesinde bir meta değeri olarak kendisini ortaya koymaktadır. Semâ, ney, semazen, derviş, şiir gibi Mevleviliğe ait sembol ve içeriklerin çeşitli ürünlerin pazarlanmasında ve reklamlarda nasıl spiritüel, “otantik” ve kültürel bir kaynak olarak işlev gördüğünü anlamak için şu örneklerle bakılabilir:

Çeşitli alışveriş sitelerinde yapılan bir taramada görülebileceği üzere (www.hepsiburada.com.tr; www.gittigidiyor.com.tr; amazon.com.tr; www.osmanlidüyasi.com, 01.09.2023) Mevlana ve Mevlevilik ekseninde tasarlanan çok geniş bir ürün yelpazesi söz konusudur. Onlarca irili ufaklı firma tarafından satılan ürünlere şu örnekleri verebiliriz: Mevlana ve semazen “kokulu” biblolar, sabun, halı ve perdeler, Mevlana ve semazen figürleri ile süslenmiş anahtarlıklar, demir ve eski kâğıt paralar, teneke kutular, buzdolabı süsleri, çantalar, kahve fincanları, altın ve gümüşten yapılmış kaşık ve çatalar, rozetler, saatler, kül tablaları, mumlar, yatak odası ve salonları süsleyecek tablolar (yedi öğütten oluşan ya da Mevlâna ve semazen figürlü), takı setleri, dekorasyon eşyaları, tesettürlü kadınlar için tasarlanmış Mevlana etek ve gömlekleri, Mevlâna'nın sözlerini ve imgelerini içeren türlü türlü giyecek eşyalar. Pop tasavvuf piyasasının en canlı bu alanında, ürünler sadece muhafazakâr-dindar kesimlere hitap edecek şekilde yer almamaktadır. Diğer kesimlere de hitap edecek bir çeşitlilik ve genişlik söz konusudur.



Resim 11.



Resim 12.

Mevlâna ve Mevlevilik ekseninde çeşitli alanlarda koleksiyonlar ve özel ürünler tasarlayan firmalar da vardır. Örneğin Favori Kuyumculuk, *Mevlana Hoşgörü Koleksiyonu* *Mevlana Yedi Öğüt Koleksiyonu*, *Şems Hoşgörü Koleksiyonu* gibi serileriyle kendi tasarım ve ürünleri ile Mevlâna ve Mevleviliğe ait anlamlar arasında sembolik bağlantılar kurmuştur. (www.favori.com.tr, Erişim: 24.05.2017). Mutfak ürünleri firması olan *korkmaz* da 40. yılına özel bir *Mevlevi Serisi* piyasaya sürmüş, “kültürel değerler ait formlardan ilham alarak” semazen formunda bardak seti ve çaydanlık takımı tasarlamıştır (<http://www.retailturkiye.com/yenilikler/korkmaz-40-yilini-ozel-urunlerle-kutluyor>. Erişim: 01.09.2023). Paşabahçe firması da “Divan-ı Kebir mumluk seti”, derviş şekerlik “derviş vazo” gibi ürünleriyle Mevlevilik felsefesine ait pek çok imge ve anlamı bir pazarlama enstrümanı olarak kullanmıştır (Akbaş, 2016, s. 95-96).

Mevleviliğin tarihsel ve simgesel bağlamı reklamların ideolojik dili ve göstergeler sistemi içerisinde de elverişli bir kaynağa dönüşür. Alakasız ürün ve hizmetlerin sunumunda nasıl kullandığına dair göstergebilimsel bir analiz yapmak bu çalışmanın sınırları dâhilinde değilse de şu örneklere bakılabilir: Örneğin Sinan Çetin, Doğu Çay firmasının reklam yüzü olarak 2010 yılında çekilen *Anadolu insanı* temalı reklamda, Mevlana'nın yedi öğüdünü stilize bir ses tonu ile seslendirirken, anlatıda bir dekor gibi sunulan semazenler ona eşlik eder. Benzer bir anlatı düzlemi Vakıfbank'ın *Ben Anadoluyum* (2017) isimli reklam filminde de görülebilir. Anadolu kültürü ve halkına dair manzaralardan oluşan anlatıya mistik bir dokunuş yapan tek kaynak semazenlerdir.

Piyasanın “bütün kültürü bir malın pazarlanmasında kullanılacak bir hammaddeye” dönüştürebilmesi ya da “sözü görüntünün, imgenin hizmetine” (Gürbilek, 2014, s. 24) sokabilmesi şaşırtıcı bir durum değildir. Dolayısıyla spiritüel ve dinsel olan da bir reklam ve pazarlama enstrümanı haline kolaylıklar gelebilir (Einstein, 2008; Carrette ve King, 2005). Mülkiyet düzeni ve tasavvuf felsefesi arasında bir çelişki olup olmadığına yönelik bir tartışma başka bir formasyon düzlemi gerektirir ve bu çalışmanın sınırları aşar. Ancak şurası barizdir ki geç kapitalizmde piyasa mantığının sızmadığı tek bir alan kalmamıştır. Mevlevilik de bu

eğilimin müdahalelerine kendi tarihsel, kültürel, dini ve mistik bağlamının bypass edilmesi suretiyle maruz kalmaktadır. Tam da bu sayede, bir hafıza ve tarihsel miras kaybına uğrayarak alternatif bir folklorik, spiritüel ve “otantik” pazar haline dönüşebilmiştir.

Sonuç

Piyasada ya da popüler kültürün değişik alanlarında dini bir kimliğin uzantısı olarak görülebilecek tüketim nesnelere ve içerikler, tasavvuf söz konusu olduğunda bu dini kimlikleri aşan bir yan barındırmaktadır kendi içerisinde. Muhafazakâr kesimin eğlence aracına dönüşebilen tasavvufi pratik ve öğretiler, seküler ya da diğer kesimlerin de sahiplendiği talep ettiği bir eğlence aracına, anlam öbeğine, seyirlik bir nesneye dönüşebilmektedir. Tasavvufun kişisel gelişim anlatıları içerisinde yeniden inşa edilme biçimleri nasıl çoğul, çelişkili ve heterojen bir görünüm sergiliyorsa, tüketim kanallarındaki metalaşma biçimleri de benzer bir heterojen görünüme sahiptir. Doktriner dini söyleme mesafeli daha spiritüel, daha “gevşek” bir dil, kişisel gelişim anlatılarında nasıl benimseniyorsa ve bu tavır daha “kapsayıcı” yanı sıra piyasa için de bir rasyonalite taşıyorsa benzer tavır tüketim piyasası içerisinde de devrededir. Pop tasavvuf evreninde her şey her şeye eklenilebilir; şeyler kendi gerçekliğinden öte bir değişim değerine dönüşebilir. Tarihsellik ve özgünlük kaybolabilir. Bu anlamda her metne ve dünya görüşüne kolaylıkla eklenilebilen tasavvufi içerik ve biçimler, bir uzlaşma alanı olma özelliğini koruduğu ölçüde, alternatif bir spiritüel pazar olarak mevcudiyetini sürdürecektir gibi gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Akova, S. (2011), “Batıl İnançlar ve Metaforların Reklam Disipliniyle İlişkisi”, (Ed. F. O.Demir), *Mistik Pazarlama* içinde, İstanbul: MediaCat.
- Akbaş, D. N. (2016). *Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlana'nın Yeniden Üretimi*, Yüksek Lisans Tezi, Doğuş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aksu, C. (2015), *Neoliberal Toplumda Öznellik*, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* (1), s. 66-89
- Alşan, H. M. (2015), *Sufi Terapi İle İyileşmek*, İstanbul: Tutku Yay.
- Atay, T. (2004a), *Yaşasın Meşhuriyet Çağı, Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri*, İstanbul: Epsilon.
- Atay, T. (2004b), *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İstanbul: İletişim.

- Aydemir, F. (2020), Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma: Deneyim, Yaşam Tarzı ve Bireysellik Alanı Olarak Spiritüellik, *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 36, 53-76.
- Baydar, G. (2016), Manevi Kişisel Gelişimde Öznellikler ve Duygulanımsal Bilgelik: Allah De Ötesini Bırak, *Moment Dergi*, 3(1), s.134-149.
- Berger, J. (1995), Görme Biçimleri, 6.baskı, Çev. Y. Salman, İstanbul: Metis Yay.
- Bauman, Z. (2011), Bireyselleşmiş Toplum, 2.baskı, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Bauman Z. (2013), Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları, 2.baskı, Çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Baydar Çavdar, G. (2019). Yerli Kişisel Gelişimde Eğilimler: Popüler Spiritüellik Ve Maneviyat Kitaplarında Retorik, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bora, T. Onaran, B. (2003), "Nostalji ve Muhafazakârlık: Mazi Cenneti", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık, s. 234-260.
- Bölükbaşı, A. (2011). Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlana Ve Mevlevilik Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Anabilim Dalı, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Bölükbaşı, A. (2012), Yeni Çağın Yeni Dinî Formları Karşısında İslâmcılık, *Bilgi Dergisi* 24(1) s. 35-55.
- Bölükbaşı, A. (2016). Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler Tasavvufçuluk. *Moment Dergi*, 3(1), 150-170.
- Bölükbaşı, A. (2021). Tasavvufun ve Edebî Türlerin "Popüler" Ekseninde Dönüşümü. *Universal Journal of History and Culture*, 3(1), 35-56.
- Büker S. & Özsoy. A. (2009). *Gönülden Gönüle Mevlana İmgesi. Mevlana Üzerine Bir Alımlama Çalışması*, Ankara: Ütopya.
- Cengiz, K., Küçükural, Ö., & Gür, H. (2022). *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar*. 2. Baskı İstanbul: İletişim.
- Carrette, J. & R. King. (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, New York; Londra: Routledge.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, 2.baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakârlık Üzerine. *Toplum ve Bilim Dergisi*, (74), s. 32-51.
- Dardot, P. & Laval C. (2012). *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Debord, G. (2006), *Gösteri Toplumu*, 2.baskı, Çev. A. Ekmekçi & O. Taşkent, İstanbul: Ayrıntı.
- Demir Fethi (2012), Ahmet Ümit'in Bab-ı Esrar'ını Postmodern Polisiye Olarak Okumak, *International Journal Of Social Science*, 5 (7), ss. 247-257

- Demirezen, İ. (2015), *Tüketim Toplumu ve Din*, İstanbul: Dem.
- Demirli, E. (2009), Sufilerin Tanrı Anlayışı Hakkında Bir Değerlendirme, *Doğu Batı Dergisi*, (48), s. 143-161.
- Einstein, M. (2008), *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*, London; New York: Routledge.
- Erkmen, T. D. (2021). Flexible Selves In Flexible Times? Yoga And Neoliberal Subjectivities In Istanbul, *Sociology*, 55(5), 1035-1052).
- Ettlinger N. & Hartmann C. (2015), Post/Neo/Liberalism in Relational Perspective, *Political Geography*, (48), s. 37-48.
- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.
- Funk, R. (2013), *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, 2.baskı, İstanbul:Yapı Kredi Yay.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Çev. Ü. Taltıcan, İstanbul: Say.
- Gür, H. (2018). Contemporary Mevleviye in Turkey from the Perspective of New Religious Movements. Orta Doğu Teknik Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Gürbilek, N. (2014). *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi* 7.basım, İstanbul: Metis.
- Haenni, P. (2014), Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm, Çev. L. Ünsaldı, Ankara: Heretik Yay.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yay.
- Hendrich, B., & Sarmis, D. (2017). "The Message Has to Be Spread: On the Character and Significance of Media in the Dissemination of Sufi Content in the Turkish Republic". *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, (25).
- Hüküm, M. (2010). Elif Şafak'ın Aşk Romanında Postmodern Bir Unsur Olarak Tasavvuf, *Turkish Studies*, Vol.5, No.2 (Spring 2010), s. 621-643.
- Jameson, F. (1994), "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği" *Postmodernizm içinde* s.59-116. Jameson, Lyotard, Habermas, 2.baskı, Der. N. Zeka, Çev. G. Naliş. İstanbul: Kıyı.
- Jameson F. (2005), *Kültürel Dönemeç*, Çev.: K. İnal, Ankara: Dost Kitabevi.
- Karslı, B., & Özdoğan, M. A. (2018). "Çağdaş Türk Romanında Mevlâna Celaleddin-İ Rûmi'nin Postmodern Tüketim Temelinde Yeniden Üretimi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 311-326.
- Kayalı, S. (2020). "Kültür Endüstrisi ve Mevlana Kapitalizmi". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (6), 88-98.
- Kellner, D. (2000), "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", Der. M. Küçük, *Modernite Versus Postmodernite içinde* s. 367-404, 3.baskı, Ankara: Vadi.

- Kellner, D. (2004), Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası, *Doğu Batı Dergisi*, Çev. G. Seçkin, 4(15), s. 187-219.
- Kılıç, M. E. (2014), *Mevlana Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Koşar, U. (2017). *Allah De Ötesini Bırak*. 651.baskı, İstanbul: Destek.
- Kozanoğlu, C. (1995). *Pop Çağı Ateşi*. İstanbul: İletişim.
- Kozanoğlu, C. (1997). *İnternet, Dolunay, Cemaat*. 3.baskı, İstanbul: İletişim.
- Köse, A. (2011). *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş.
- Lasch, C. (2006). *Narsisizm Kültürü*. Çev. S. Öztürk & Ü. H. Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Maktav, H. (2010), Sinema ya da İlahi Aşk: İslami Sinemada Tasavvufi Yolculuklar, *Sine Cine Journal of Film Studies*, 1 (2), s. 31-55.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji*. 5. Baskı. İletişim.
- Mirza G. (2014), Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı.
- Navaro-Yaşın, Y. (2003), "Kimlik Piyasası-Metalara, İslamcılık, Laiklik", Ed. D. Kandiyoti & A. Saktanber, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde s.229-258. İstanbul: Metis.
- Okutan. B. B. (2015). Postmodern Toplumsal Metin ve Din: Gölgesizler Örneği, *Milel ve Nihal Dergisi*, 12(2), s. 125-148.
- Oskay, Ü. (2016), *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, 2.baskı, İstanbul: İnkılap.
- Ostwalt, C. (2006), "Seküler Çan Kuleleri", Der. A. Köse, *Laik ama Kutsal* içinde, s. 35-55. İstanbul: Etkileşim.
- Öğün, S. S. (2003), "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri", Ed. A. Çiğdem, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* içinde s. 539-582. İstanbul: İletişim.
- Özbudun E. & Keyman, F. (2002), "Cultural Globalization in Turkey: Actors, Discourses, Strategies", Ed. P. L. Berger & S. P., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* içinde s. 296-319. Huntington, Oxford: Oxford University Press.
- Özdemir İ. (2007). İletişimin Stratejikleşmesi: Kılavuz Kitaplar, Kişisel Gelişim Kursları ve İletişim Eğitimi Seminerlerinin Eleştirel bir Değerlendirilmesi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2013). Kültür Turizminde Mevlana İmgisini Kültür Ekonomisi Bağlamında Değerlendirebilmek. *Bilim ve Kültür*, (02), 193-209.
- Özdemir, Ö. (2017), Rapin Krallarından Geçtim, Gönül Sultanlarına Bağlandım: Türkiye'de İslami ve Tasavvufi Rap Müzik, *Kültür ve İletişim Dergisi*, (39), s. 229-247.

- Özkazanç, A. (2009). Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 64(1) s. 247-274.
- Özüak, C. (2017). *Metropol Dervishi*. 3.baskı. İstanbul: Destek.
- Paker, K. O. (2011), Postmodern Bilgelik: Yeni Çağ Söyleminde Kişisel Gelişim ve Ruhsal Alıştırmalar, *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, (31), s. 61-98.
- Possamai, A. (2002). Cultural Consumption Of History And Popular Culture in Alternative Spiritualities, *Journal of consumer culture* 2(2), pp. 197-218.
- Postman, N. (2010). *Televizyon: Öldüren Eğlence Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. 3.baskı, Çev. O. Akınay. İstanbul: Ayrıntı.
- Rimke, H. M. (2000). Governing Citizens through Self-help Literature, *Cultural Studies*, 14(1), pp. 61-78.
- Saktanber, A. (2003), "Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz: Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği", Ed. D. Kandiyoti & A. Saktanber, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde s.259-277. İstanbul: Metis.
- Sarıbay, A. Y. (2014). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*. İstanbul: Sentez.
- Saygın, O. (2016). *Sen Düşünceden İbaretsin: Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi*. İstanbul: Karma.
- Schimmel, A. (2001). *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. E. Kocabıyık, İstanbul: Kabalıcı.
- Sennett, R. (2002). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Karakter Üzerine Etkileri*. İstanbul: Ayrıntı.
- Sezer, K. (2011). *İş'in Sırrı Mevlana'dan Öğütlerle İş Hayatı & Tasavvuf*, İstanbul: Nokta.
- Soyubol, K. (2021). In Search Of Perfection: Neo-Spiritualism, Islamic Mysticism, and Secularism In Turkey, *Modern Intellectual History*, 18(1), 70-94.
- Stauth, G. & Turner, B. (2000), "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi", *Modernite Versus Postmodernite*, 3.baskı, Der. M. Küçük, Ankara: Vadi Yay, s. 405- 425.
- Şafak, E. (2009). *Aşk*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Taburoğlu, Ö. (2011). *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları*. Ankara: Doğu Batı.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, 2.basım, Çev. U. Canbilen, İstanbul: Ayrıntı.
- Urry, J. (1995). Örgütlü kapitalizmin sonu, S. Hall ve M. Jacques (Ed.). *Yeni Zamanlar* içinde s.95-98, İstanbul: Ayrıntı.
- Yazıcı Yakın, A. ve Balamir Bektaş, R. (2009). Liberalizmle Muhafazâkarlık Arasında Hipnoz: Kişisel Gelişim Fantezisi, *Doğu Batı*, sayı 48. s. 11-38.

İnternet Kaynakları

Ali, R. 2017. The Erasure of Islam from the Poetry of Rumi,

<https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-erasure-of-islam-from-the-poetry-of-rumi>, Erişim: 10.09.2023

Hürriyet, 2015. 'Allah De Ötesini Bırak' kitabının yazarı Uğur Koşar 1.7 milyon lira telif ücreti kazandı,

<http://www.hurriyet.com.tr/allah-de-otesini-birak-kitabinin-yazari-ugur-kosar-1-7-milyon-lira-telif-ucreti-kazandi-28930816> Erişim 27.05.2017

T24, 2014. <http://t24.com.tr/haber/forbesa-gore-turkiyede-en-cok-kazanan-yazarlar,257539> Erişim: 27.05.2017

Haber7, 2012. <http://www.haber7.com/roportaj/haber/968412-o-sozler-mevlanaya-ait-degil>, Erişim: 25. 05 2017

Türkiye Tanıtım Videoları, <http://www.tanitma.gov.tr/TR,132462/turkiye-tanitim-videolari.html> Erişim: 25.05.2017

Favori internet sitesi; <http://www.favori.com.tr/urunler.php?grup=2> Erişim: 24.05.2017

Retail Türkiye internet sitesi <http://www.retailturkiye.com/yenilikler/korkmaz-40-yilini-ozel-urunlerle-kutluyor> Erişim: 24.05.2017

Bardakçı M. 2013. Şampanya, Sema ve Çöküş!

<http://cdn-us1.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/815081-sampanya-sema-ve-cokus> Erişim: 16.05.2017

Medyaspot, 2009. Rakı Şarap Eşliğinde Semazen Gösterisi,

<http://www.medyaspot.com/haber/RAKI-SARAP-ESLIGINDE-SEMAZEN-GOSTERISI/112406> Erişim: 24.09.2009)

Semazen internet sitesi, 2006. *Bir Semazenin Feryadı* http://www.semazen.net/yazar_yazi.php?id=56. Erişim: 04.04.2017.

Milliyet, 2011. Flamenko ile Sufi Bir Arada,

<http://www.milliyet.com.tr/flamenko-ile-sufi-birarada/ege/haberdetay/19.06.2011/1404163/default.htm> Erişim: 15.05.2017

Takvim Arşiv, 2007, Semazenli Kına Gecesi, <http://arsiv.takvim.com.tr/2007/07/02/yas103.html.07> Erişim: 16.05.2017

Munyar V. (10 Ekim 2012)

<http://www.hurriyet.com.tr/nik-hi-semazen-ve-duayla-kiydi-dugunu-ebru-gundes-ve-alisan-konseriyle-yapti-21661620> Erişim: 17.05.2017

Kimsesizcan G. (18 Ocak 2016). *Milano'da Osmanlı rüzgârları*. Hürriyet.

<http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/gokhan-kimsesizcan/milanoda-osmanli-ruzgarlari-40042034> Erişim: 15.05.2017

Birgün, 2016, Acun'a 373 bin lira semazen üstü dansöz cezası,

<http://www.birgun.net/haber-detay/acun-a-373-bin-lira-semazen-ustu-dansoz-cezasi-113046.html> Erişim:
16.05.2017

Global Eventhint sitesi,

https://global.eventhint.com/events/18810934/holistic-dance-language-with-zola-dubnikova-in-turkey?force_subdomain=true Erişim: 20.05.2017

2023, 10(2): 384-404

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.384-404>

Makaleler (Tema)

ANTALYA-ELMALI BÖLGESİNDE DEFİNECİ OKÜLTİZMİ VE SPİRİTÜELLEŞME ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ¹

Osman Özarlan²

Öz

Arkeoloji, antik dünyayı, ikonografi, nümizmatik, semiyografi, paleografi ve sosyal-fiziksel antropoloji aracılığıyla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Defineciler ise arkeolojik kalıntılarla, kenz-ül havas metinlerinden çıkmış arketipik hikâyeler; kalıntılardaki iz-işaretleri hazinenin kriptosu olarak gören folklorik bir semiyografi ile ilişkilendirir. Arkeologların ve definecilerin bilgiyi üretme biçimlerindeki bu temel farklılık, bu çalışmanın sahasının yapıldığı Elmalı bölgesinde de gözlemlenir. Bu çalışmanın konusu, definecilik ve definecilik etrafında dönen okült faaliyetlerle uğraşanların dünyayı anlamlandırma ve yorumlama biçimleridir.

¹ Bu makalenin ortaya çıkmasında önemli katkıları olan Prof.Dr.Müzeyyen Aytül Kasapoğlu, Doç.Dr. Salih Gökhan Tiryaki, Dr. Selda Baybo ve Seyhan Akgül Özarlan'a teşekkür ederim.

² **Osman Özarlan**, Dr.Öğretim Üyesi, Başkent Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, osmanoazarlan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6073-3140

Makale Geliş Tarihi: 15.09.2023 | Makale Kabul Tarihi: 16.12.2023

© **Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2023**. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

Bu çalışmada, tarihsel ve sosyal bir takım süreçlerin sonucunda inşa edilen senkretik katmanların aslında bir tür defineci okültizmi olduğu, bu okültizmin yalnızca tarihsel, dini ve yerel folklorik kaynaklar aracılığı ile değil, sosyal medya aracılığıyla da iyice eklektik hale getirildiği anlatılmaya çalışılıyor. Elmalı bölgesindeki definecilik faaliyetleri hakkındaki bu çalışma, bölgede 2018 yılından beri yürütülen arkeolojik yüzey araştırmalarının bir parçasıdır. Çalışma niteliksel araştırma yöntemiyle, mülakat, katılımcı gözlem, etnografi ve yüzey araştırması teknikleriyle gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Antalya-Elmalı, define, okültizm, ezoterizm, tılsım, büyü

A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON TREASURE-HUNTING OCCULTISM AND SPIRITUALISM IN ANTALYA-ELMALI

Abstract

Archaeology aims to understand and make sense of the ancient world through iconography, numismatics, semiography, paleography, and social-physical anthropology. Treasure hunters, on the other hand, relate to archaeological remains through archetypal stories derived from kenz-ul havas texts and a folkloric semiography that sees the trace-signs in the remains as the cryptos of the treasure. This fundamental difference in how archaeologists and treasure hunters produce knowledge is also observed in the Elmalı region, the site of this study. The subject of this study is how treasure hunters and those engaged in occult activities revolving around treasure hunting make sense of and interpret the world. This study tries to explain that the syncretic layers constructed as a result of several historical and social processes are a kind of treasure-hunting occultism and that this occultism has become more eclectic not only through historical, religious, and local folkloric sources but also through social media. This study on treasure-hunting activities in the Elmalı region is part of the archaeological surveys conducted in the region since 2018, and it is based on qualitative research using interviews, participant observation, ethnography, and survey techniques.

Keywords: Elmalı-Antalya, treasure-hunting, occultism, esotericism, talisman, magic

Giriş

“2020 yılında kültür ve tabiat varlıkları kaçakçılığına yönelik 707 operasyon yapıldı. Operasyonlarda bin 260 şüpheli hakkında yasal işlem başlatıldı ve 132 bin 371 adet tarihi eser ele geçirildi. 2016 yılından bu yana olay ve şüpheli sayılarında yüzde 100 civarında bir artış söz konusu. 2020 yılında yapılan bir operasyonda tam 66 bin 781 tarihi eserin ele geçirilmesiyle, tek seferde en çok sayıda tarihi eser yakalama rekoru kırıldı.” (Akiş, 2022)

2016 ile 2020 yılları arasında gerçekleşen defnecilik faaliyetlerinin artışındaki sıçramayı anlatan bu haber, defnecilik faaliyetlerinin devam eden büyümesi hakkında net bir fikir vermektedir. Bu haberde bahsedilen ve ele geçirilen eserlerin dışında, kimler tarafından yapıldığı bilinmeyen yalnızca çukurları görülen binlerce kazıda, neler çıktığı ise tam olarak bilinmemektedir. Kayalardaki rölyefler, mezar yerleri ve ören yerleri defneciler tarafından tahrip edilmektedir. Böylelikle Anadolu'nun binlerce yıllık kültürü de tahrip edilmekte ya da yurt dışına kaçırılarak büyük bir erozyona tabi tutulmaktadır. Bu genel tahribata karşılık, adliye ve kolluk güçlerinin içinde bulunduğu handikaplar bir kenara, sosyal bilimlerde define-fal-büyü-muska arasındaki ilişkiye ilişkin birkaç istisnayı saymazsak, (Karataş, 2021; Bakı, 2021; Şükrü, 2019; Pulhan, 2001) bilimsel çalışma neredeyse yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla, bu çalışmanın öncelikli hedefi, bu alandaki boşluğa dikkat çekmek, defnecilerin motivasyonlarını ve mental dünyalarını sosyolojik olarak analiz etmeye çalışmaktır.

Defnecilik faaliyeti yalnızca basit bir hazine arama faaliyeti değildir. Bunun da ötesinde, Türkiye'nin güneybatısındaki palimsetik kültür katmanlarının, senkretik inşasının bugünün insanı tarafından anlamlandırılması çabasıdır. Dolayısıyla, defnecilik yerel folklor, evrensel mitolojik öğeler, senkretik dinsel katmanlar arasında kendine has bir semiyografi ve bu semiyografiden tezahür etmiş bir epistemoloji olarak görülebilir. Bu bilme ve anlama çabasını, muskacılık, cincilik, büyücülük diyerek tanımlamak eksik kalacaktır. Zira, defnecilik fal, büyü, muska, tılsım, mitolojik söylenceler, dinsel inanışların iç içe geçtiği bir tür okültizmdir. Okültizm bilindiği üzere, bir şeyleri genelde onun maddi varlığını değiştirerek başka bir forma sokup değiştirme, gizleme, bu işlemi ritüelistik şifrelemedir (Dell, 2016). Tüm bu okült faaliyetler değişik dinler ve tarihsel zamanlarda farklı biçimlerde adlandırılrsa da, kabaca gizleme, şifreleme ve gizli olanın şifresini kırıp aslına döndürme olarak görülebilir. Bu bakımdan, okültizm, kenz-ül havas, kabala, simyacılık, hurufilik, pagan ezoterizm, astroloji gibi karanlık sanatların tamamını ve bunların genellikle senkretik uygulamalarını (Çiftçi, 2017) kapsayan bir başlıktır.

Elmalı³ yüzey araştırmalarında, bu senkretik katmanların tümüyle, çok değişik biçimlerde karşılaştık. Fakat burada, bu okült faaliyet ve ezoterizm, tamamlayıcı bir tür defineci ritüeline dönmüş gibi görünüyor. Bütün defineciler bir şekilde arkeoloji, tarih, semiyografi ve ikonografi öğrenmeye çalışıyorlar, hatta bu alandaki bilgileri kimi zaman şaşırtıcı düzeyde olabiliyor. Fakat bu okült faaliyetler, Malinovski'nin (2022) büyü ile bilim arasında olduğunu iddia ettiği ilişkiye benzer bir şekilde, burada da tamamlayıcı bir işleve sahip. Dolayısıyla, bu çalışmanın ilk problemiği, Elmalı bölgesinde defineci okültizmini inşa eden senkretik katmanları belirlemek, ikinci problemiği ise bu senkretizmin inşa ettiği ezoterizm ve okültizmin tamamlayıcı işlevlerini anlamaya çalışmaktır.

Tüm bu okült epistemolojisinin elbette yerel folklor, yerel dini motifler ve yerel mitolojik katmanlar ile yakından alâkası var. Fakat bunun da ötesinde, bu katmanları birbirine katıştıran, bir tür yankı odasına dönüştüren daha büyük etkenler var. Defineci hikâyelerinin yankı odası oluşturmasında, sosyal medya çok önemli. Fakat, bu yankı odası ve buradaki okültizmin anlatı kalıplarının akışları, onları yönlendirip manipüle eden, kendisini define piyasasında monopoli haline getirmeye çalışan, define Youtuberları ve dedektör fenomenleri tarafından kontrol ediliyor. Bu fenomenler, yazdıkları kitaplarla, yaptıkları yayınlarla, yönettikleri Facebook, Telegram sayfaları ve web siteleriyle yerel defineci okültizmi ile global piyasanın buluşmasını, defineci folklorunun daha da ezoterikleştirilerek, okült haline gelmesini sağlıyorlar. Meselenin iktisadi boyutları ve kültürel talan bir kenara, zira bu başka bir çalışmanın konusu, en azından definecilik anlatısında monopoli olmaya çalışan bu insanların kullandıkları mekanizma, yani anlatıları kontrol altında tutarak, defineci okültizmde monopoli oluşturma çabası, bu çalışmanın üçüncü tartışma konusu olacak.



Resim 1: Elmalı ilçesinin Bayındır köyünün girişindeki tak.

³ Günümüzde Antalya ilinin sınırlarında bulunan Elmalı ilçesi, tarihin en eski çağlarından beri yerleşim yeri olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayı, güçlü bir kültüre ve tarihe sahiptir.

Yöntem

Günümüz Türkiye'sinde Antalya ilinin sınırları içinde bulunan Elmalı ilçesi, klasik coğrafyada "miluas/milyas" olarak anılan toprak parçası üzerine oturur. Burası, Akdeniz ve İç Anadolu arasındaki geçiş yollarının kesişme noktasındaki stratejik konumu, zirai faaliyetlere uygun verimli toprakları ile tarih öncesi dönemlerden günümüze değin farklı besin ekonomisi ve yaşam tarzına sahip topluluklara ev sahipliği yapmıştır. Nitekim, arkeolojik ve tarihsel belgeler bu uzun soluklu insan etkinliklerinin iktisadi, siyasi, beşerî ve dini kesitlerini sunan azımsanamayacak bir birikim sunmaktadır (Doğan, 2019). Dahası, Elmalı ve muhiti Abdal Musa (Kaşoturacak, 2009) ve Kaygusuz Abdal ile Alevi-Türkmen heterodoksisinin, Elmalılı Hamdi Yazır (Yavuz, 1995) ile de Geç-Osmanlı/Erken-Cumhuriyet sünnileşmesinin karşılaşma alanıdır.

Fakat Elmalı'yı ve muhitini bu çalışma için önemli yapan asıl mesele, bölgenin Türkiye'de ve bütün dünyada defineciler ve antika kaçakçıları için çok önemli yer olması. Elmalı ve muhitinden, kaçak kazılarda bulunmuş, satılmış, yurtdışına kaçırılmış münferit binlerce eser bir kenara, Podalia (1957) ve Elmalı *dekadrahmi* (1984) sikke "defineleri" ile yakın geçmişte Karaburun mezar anıtının yerinden sökülerek kaçırılan eşsiz duvar resimleri (2011) bölgeyi her sınıftan defineci ve maceracılar için bir tür ütopyaya dönüştürüyor.

Dahası yukarıda fotoğrafta da görüleceği üzere, *dekadrahmi*⁴ hazinelerinin (Elmalı definesi) bulunduğu Elmalı-Bayındır köyünün girişindeki tak, köyün isminin definecilikle anılmasını bir tür kültürel-katma değere dönüştürmek üzere düşünülmüştür.

Bu ve benzeri örnekler, zaten yetersizliği ve işlevsizliği üzerine epey geniş bir literatür bulunan 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nu (Yılmaz, 2022; Özarslan, 2015) daha da tartışılır kılıyor. Dolayısıyla, bu çalışma aslında defineciler ile hukuk arasına hapsedilmeye çalışılan definecilik meselesine, aynı zamanda bu alana yöntemsel bir müdahale olarak da tasarlanan, *Elmalı Yüzey Araştırmaları*'nın çıktılarında biridir. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün izni ile 2019 yılında başlayan proje⁵ arkeoloji, epigrafi, Osmanlı ve yakınçağ tarihi, kültürel miras yönetimi, mimari, uzay bilimleri ve uzaktan algılama ve sosyal antropoloji gibi farklı disiplinlerde yetişmiş bilim insanlarından oluşan bir ekip tarafından yürütülmektedir. Sunulan çalışmanın odağını oluşturan definecilik ve defineciliğin kültürel boyutlarına ilişkin veriler, 2020-2023 yıllarında Elmalı'nın farklı yerleşim birimlerinde gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarına dayanmaktadır. Veriler, yüzey araştırmaları çerçevesinde gidilen mahalle/köylerde katılımcı gözlem ve etnografik araştırmalar aracılığıyla elde edilmiştir. Heyete mihmandarlık eden köylüler (bunlar genelde, avcı, çoban, muhtar gibi sahayı bilen insanlar oluyor); devleti temsil eden (kolluk, adliye, müze vb.) yetkililerle yapılan görüşmeler ve yüzey araştırması ekibinin sahada

⁴ 1984 yılında Elmalı Yazır köyünde dünyanın en değerli antik sikkelerinden olan dekadrahmiden 14 adet, ve başkaca 1900 parça gümüş sikke bulunmuş ve bunlar yurt dışına kaçırılmıştır. Gazeteci Özgen Acar'ın (2021) ısrarlı yazılarıyla oluşturduğu kamuoyu sayesinde, bu eserlerin önemli bir kısmı Türkiye'ye geri getirilmiştir.

⁵ Bahsedilen projenin Proje Numarası yıllara göre : YA010709 - 2019-; YA010709 - 2020, YA010709 - 2021; YA010709 - 2022; YA010709 - 2023'tür.

karşılaştığı vakalar (kaçak kazı çukurları, tahrip edilmiş sit alanları, ilgili müze/arkeolog/yerel aktörleri ile bilirkişilikler vb.) üzerine yaptığı değerlendirmeler bu çalışmanın temel verilerinin temin edildiği yerlerdir. Bu çalışma esnasında, bu konuyla ilgili olarak, yani defineci okültizmi ile ilgili olarak: iki muskacı, iki müze yetkilisi, definecilik yaparken yakalanıp yargılanmış dört kişi, definecilerin yoğun çalışma yaptığı alanlarda çobanlık yapan iki kişi ile, Avrupa'nın antik eser alıp satan müzayede evlerinde bilirkişilik yapmış bir kişi ile ve definecilik meselesi ile değil ama 'işaretler ile' amatör merakla ilgilendiğini söyleyen beş kişi ile görüşülmüştür.

Saha çalışması ve etnografik çalışmalara ek olarak, bu çalışmanın ikinci yöntemsel ayağı literatür ve medya taramasından elde edilen verilerin işlenmesidir. Bu tarama, Elmalı bölgesi okültizmi ile ilgili olacağı için, lokal okült öğeler tarihsel kaynaklar itibariyle literatürden; güncel kaynaklar ise Youtube'un define fenomeni Uğur Kulaç ve Facebook'un en çok takip edilen ve isimleri yaklaşık olarak "define işaretleri..." "çubukla define arama...", "define haritaları...", "antik sikke...", "dedektör..." vb. olan gruplar üzerinden takip edilecektir. Bu tarama/izleme 2022 yılında başlamış, makalenin yazıldığı dönemde, bu çalışmayı takip edecek başka çalışmalardan dolayı halen sürmektedir. Tercih edilen Youtube fenomeni ve Facebook sayfaları, hem dijital etkileşim düzeyleri, hem de gerçek hayatta, sahada karşımıza çıkma sıklıklarına göre belirlenmiştir.

Elmalı'da Okültizmin Senkretik Kaynakları

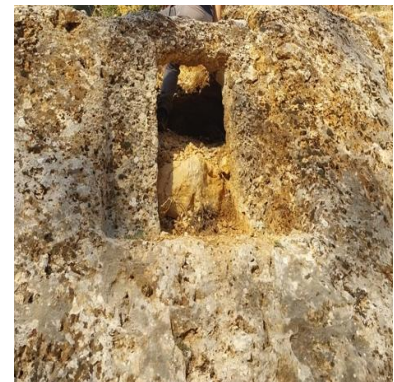
Yukarıda da vurgulandığı üzere, Elmalı ve muhiti pek çok ticari, dini, teolojik, anıtsal, tarihsel katmanı haizdir. Savaşlar, ticaret, istila gibi çok değişik sebeplerden ortaya çıkan bu katmanlaşma, tarihsel dönemlerin de birbirlerini neredeyse kesintisiz ve ardışık olarak takip etmesiyle iyice yoğunlaşmıştır. İşte bu yoğun tarihsel süreçlerden ortaya çıkan katmanlaşma, Elmalı'da defineci okültizmine şekil vermekte olan senkretizmin asıl nedenidir.



Resim 2: Elmalı kent meydanında önemli türbeleri gösteren yön tabelası.



Resim 3: Elmalı Tekkeköy'de bulunan Abdal Musa Türbesi ve türbeye hizmet etmiş önemli dervişlerin mezarları.



Resim 4: Elmalı Gölova köyünde (Avlan Gölü yakını) Likyalılardan kalma bir anıt mezar.

Bu senkretizmi besleyen, define ve tılsım konusunda ittifak eden iki temel hat belirleyebiliriz. Birincisi, antik dönemlerden kalma söylenceler, inanışlar ve fallik kültürlerdir. İkincisi, Orta-Asya menşeli Şamanizm ile bu antik inanışların İslamiyet aracılığıyla karşılaşmasından doğan, Alevi-Türkmen heterodoksisine ait söylencelerdir.

Özellikle 16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'nın Safevi devleti ile ciddi problemleri vardır ve pek çok sebepten dolayı, bu problemler Osmanlı Devleti'ni içeride zor duruma düşüren Celali İsyanlar (Akdağ, 2009) ve Alevi-Türkmen (Gündüz, 2021) isyanlarıyla birlikte ele alınır. Elmalı bölgesi, Osmanlı'nın bu sorunlar yumağının merkezlerinden birisidir, çünkü bölge hem Celali İsyanlara hem de Alevi-Türkmen isyanlarına aktif katılım sağlamıştır. Bundan dolayı, Elmalı, Osmanlı'da Ebu-Suud sonrası genel bir eğilim haline gelen Sünnileştirmenin (Önal, 2018) de merkezlerinden birisi haline gelmiştir. Başka türlü söylersek, devlet eliyle merkezden çevreye doğru ihraç edilen Sünnilik, Geç-Osmanlı/Erken-Cumhuriyet'te Elmalı bölgesinin giderek Osmanlı merkezi ideolojisinin yerel merkezlerinden birisine dönüşmesini sağlamış, bu durum genel olarak Melami tarikatların bölgede önemli bir güç olmasını sağlamıştır. Ki, hem İttihat Terakki hem Teşkilat-ı Mahsusa'nın önemli bir üyesi olan hem de Kuran-ı Kerim'i Mustafa Kemal'in talebiyle Sünni-Hanefi meşrebe göre Türkçeleştiren Elmalılı Hamdi Yazır'ın buradaki medreselerde yetişmiş olması bu savı pek çok bakımdan doğrular.



Resim 5: Elmalı Bayındır köyünde, antik dönemden kalma fallus kültü ve ritüel alanı. Bu alan günümüzde halen, Hıdrellez şenlikleri için kullanılmaktadır.



Resim 6: Elmalı Bayındır köyünde, antik fallus kayasının yakından görünümü.

Mağara senkretizmi

Yukarıda fotoğrafları görülen Bayındır Köyü'ndeki bu ritüel alanı, antik, şamanik ve güncel katmanların oluşturduğu senkretizmin orjinal bir kesitini verir. Zira, Elmalı Bayındır köyündeki bu fallik kült alanının hemen altında, pek çok antik ören yeri ve bir kilise kalıntısı mevcut olmakla birlikte bu alan günümüzde

halen Hidrellez şenlikleri için kullanılmaktadır. Ayrıca, bölgedeki bütün önemli Alevi-Bektaşî tekke-zayıveleri, antik höyüklerin üzerine inşa edilmiştir. Keza, Avlan Gölü kıyısına meskûn Gölova Köyü'ndeki bir yamaçta bulunan Likyalılardan kalma anıt mezar da halen yörenin çocuk kırklama ve kırkermiş ritüelleri için kutsal alan olarak kullanılmaya devam edilmektedir. Dolayısıyla, mekânın katmanları tarihsel olaylara göre kutsalın biçimlerini, temsilini değiştirse bile kutsalın mekânı ya da mekânın kutsallığı bir biçimde devam etmekte, bu senkretizm, bir şekilde inanışlar, mitoloji, söylenceler alanına da yansımaktadır.

Bu noktada biraz daha spesifik bir şekilde, Elmalı'daki defnecilik meselesinin okültizmine dönecek olursak, buradaki okültizmi oldukça senkretik bir şekilde inşa eden en önemli isimlerden birisinin Evliya Çelebi olduğunu görürüz. Evliya Çelebi seyahatnamesinin, Elmalı ile ilgili kısmında şunları söylemektedir:

Köprüden geçip bir çeyrek saatte Elmalı şehrinin bağ ve bahçeleri içinden geçtik.

Bu şehrin kuzeyindeki tepede görünür mağaralar vardır. Teke Beyi oğulları zamanında bu mağaranın yerinden (Almalı yeniden almali) diye ses iştilir. Hiç kimse yıllarca bu mezarı açmaz. Yakup Germiyan oğlunun İshak Fakif adlı bir hocası bu mezar dibinde bir erbain çıkarır. Kadir gecesini dere altın ve gümüş ırmak gibi akar. Teke Beyi oğluna öşrünü verip ve (Almalı) diye diye bütün Elmalı halkı Tekebay iken Elmalı Bay olup şehrin adı Elmalı kalır. Sonra İshak Fakih Anadolu halkının bay edip bin deve yükü para ile Kütahya ya gelir. Yakup Germiyana bu hazineyi verip bir cami bir medrese bir hamam yapıp Kütahya çarşısı içinde (Sak Fakih) derler. Hala Elmalı şehrinde o mağara meşhurdur. Bu şehir Teke Paşasının tahtıdır. Hassı 328.000'dir. Paşası sefer sırasında 400 adam ile sefere eşer. Alay Beyisi çeribaşısı vardır. 8 zeamet 392 tımarı vardır. Bu şehrin şeyhülislamı nakibi kethüda yeri yeniçeri serdarı yan ve eşrafı vardır. 150 akçe şerif kazadır. (Evliya Çelebi, 2011, s. 302)

Günümüz Elmalı'sında anlatılan defnecilik hikâyelerini genel başlıklarda tasnif etmek gerekirse bu başlıkların en başında mağaralar gelir. Mağaranın Evliya Çelebi metinlerinden günümüze ulaşan metaforik-mekânsal kullanımının ise Arap-İslâm merkezli⁶ olduğu söylenebilir, ki bütün semavi dinlerde özellikle İslamiyet'te mağara; hem peygamberin hicreti esnasında yaşanan örümcek mucizesi hem yedi uyurlar kıssası hem de Süleyman ve Belkıs kıssası gibi pek çok bakımdan önemli olayın mekânıdır. Mağarada define arama, mağaradan ses gelmesi, bu seslerle mücadele, sesin aslında ne söylemek istediğini doğru anlama ya da Evliya Çelebi'nin anlattığı şekliyle, "bir erbain çıkarıp", bunun şifresini bozma, sonra dereleri "altın ve gümüşe" dönüştürme defnecilik hikâyelerinde son derece önemlidir ve kadim dinlerin hem okült ezoteri ile hem de simyacılık ile önemli kesişim noktalarından birisidir.

⁶ Evliya Çelebi de, Kanuni ve Ebu-Suud sonrası yükselen Sünnî bürokrasinin önemli temsilcilerinden birisi olarak, Osmanlı topraklarını bu gözle gezer. Medrese ve dârülkurra gibi dinî eğitim veren yerlerde ve saray özel eğitim birimlerinden aldığı müktesebat ve donanımla Evliya Çelebi, hem bürokratik hem de dini pek çok görevi icra etmiştir. İyi yetişmiş bir alim olarak, bürokratik, muallimlik, imam-müezzinlik, aşırhânlık ve kârîlik gibi bir takım dini görevlerde de bulunmuş, ama seyahatnamesi ve gezileri dolayısıyla, seyyah olarak bilinmiştir. (Dankoff, 2021, s. 9-10).

İslâmiyet için biraz daha spesifik konuşmak gerekirse, define arama-bulma ve bununla cami-hamam yaptırmak hem maddi hem manevi olarak büyük bir prestij kaynağı ve bu yüzden oldukça eski bir tarihi vardır. Okasha El-Daly'nin Mısır ve hiyeroglifleri üzerine yapmış olduğu çalışmada: 9. yüzyılda İbn-i Tulun'un 4 ton civarında altın bularak, cami, hastane ve imarethaneler yaptırdığı, bu olaydan sonra defineciliğin toplumu kemiren bir tür vebaya dönüştüğü, bu yüzden bu alanı etmek için Emir-ül Matalibin (bu kurum Fatimilerde Nakib-ül Matalibin olarak loncaya dönüşür) ismiyle bir yöneticilik ihdas edildiğini anlatır (El-Daly, 2013, s. 52). Gene Okasha El-Daly'nin İbnü't-Tuveyr'den aktardığına göre, El Muntasır'ın sarayında 600 bin civarında kitap vardır ve bunlardan 18 bin tanesi, eski sanatlar denilen okült kitaplardır.⁷

Bu kitaplardan en bilinenlerinden olan Mağribi'nin *Şumus-ul Envar'ı*, Evliya Çelebi'nin yaşadığı dönemden yaklaşık 250 yıl kadar önce 1350'lerde yazılmış ve çok etraflıca okunup bilinir olmuştur. Dahası, *Şumus-ul Envar'ın* en bilinen bölümlerinden birisi olan, 7. Bölüm Hazinelei Açmak üzerinedir ve okunacak tılsımlı dua şu şekildedir: "Eyyühel melikül Tâvis talebtü minkes sırra fî inkilâbis suhûrive fetehil kühûfe ved deyûra ve küllü mâ talebtü. / Ey Kral Tavis! Senden kayaların devrilmesinin, mağaraların kapalı yerlerin sırrını isterim (Magribi, 1336-2005, s. 108).

Şumus'un içerisinde oldukça uzun bir mağarada saklı ve cinler tarafından korunan define hikâyesi vardır. Eğer defineci 47 gün boyunca cinlerin yaptığı değişik hilelere dayanabilirse ve doğru zamanda doğru tılsımlı duaları okuyabilirse, kayaları oynatabilecek ve mağarada gizli defineye ulaşabilecektir. Sekizinci bölüm ise Suların Çekilmesi üzerinedir (Magribi, 1336-2005, s. 121). Burada da normalde akarsu olarak görülen suların, cinlerin defineyi gizlemek için yaptıkları illüzyon oldukları anlatılır:

Ey Kardeş! Bilki; Eski Rum'lar tarafından, hazine ve defineleri korumak için yapılmış, definelerin üzerinde tılsımlı su olabilir, talip olan kişinin gözüne su görünebilir. Bazı ilim sahibi olan istekliler, hazinelere veya mağaralara yanlarında bulunan Azimetle açmak için girerler. Hazineyi veya mağarayı açık bulabilirler, ama mal (Hazine) su ile gizlenmiştir. Bu işe istekli olan kimse, ne kadar hazineye dalarsa dalsın ve ne kadar suyu kaldırırsa kaldırsın, hazine su ile gizlendiği için bu tılsımlı suyu ortadan kaldıramaz. (Magribi, 1336-2005, s. 121)

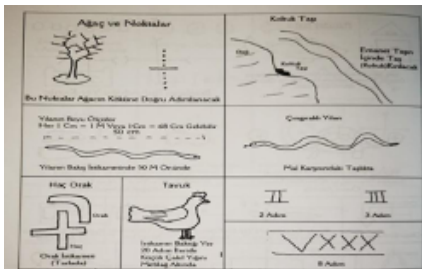
Tılsımlı suyun ortadan kaldırılması ise *Dehrüşiyeye Azimeti* denilen bir tılsımlı duanın okunması ve buna bağlı ritüellerin yapılması ile mümkün olabilmektedir.

⁷ Arap Ortaçağ'da, özellikle Mısır civarında, eski Mısır okültizminden etkilenen pek çok havas kitabı yazılmıştır. Bunlardan en bilinenleri ve Türkiye'de de hâlâ dolaşımda olanlar şöyledir: İbnil Hac Tilmisanil Magribi (Miladi 1336) *Şumus-ul Envar ve Kunuz-ul Esrar*. Ebul Kasim Necruzi Şah Simavi (Miladi, 1184), *Simya İlmi*. Muhammed İshak El-Nedim (Miladi, 990) *El Fihrist*. Ahmed Bin Ali el-Buni (1291) *Şemsü'l-maârif ve letâifü'l-avârif*. El-İdrisi (...) *Mefâtihul Kunûz Fî İlmur Rûhânî Define Vefk Tılsım Uygulamaları*.

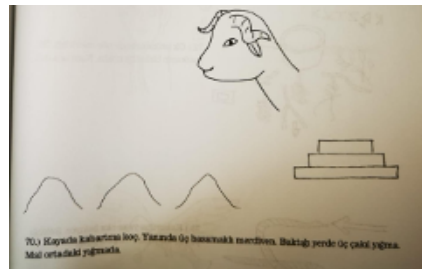
Şimdi tekrar Evliya Çelebi'nin anlattığı hikâyeye dönersek, hikayedeki iki önemli motif olan konuşan mağara ve altın-gümüşe dönüşen akarsuyun aslında, kökenleri çok eskilere dayanan ama 9-10. Arap dünyasında kodifiye edilmiş sonra giderek (Kenz-ül) Havas ilmi olarak müstakilleşen inanış biçiminin iki önemli motifidir. Evliya Çelebi'nin burada anlattığı hikâye, El-Daly'nin özellikle dokuzuncu ve onuncu yüzyıldan itibaren İslam dünyasında alabildiğine yaygınlaştı dediği ve tarihin en eski dönemlerinden kalma, simya-büyü-tılsım hikâyeleri ve formülleri ile iç içe geçmiş hikâyelerin bir özeti gibidir.

Günümüz definecilerinin sosyal medyada, gündelik hayatta, kahvehanelerde anlattıkları hikâyelerin, özellikle Elmalı ile ilgili olanlarda, mağara ve içindeki defineler, defneyi koruyan cinler, definecileri koruyan acaüb-ül mahlukat en temel motiflerdir. Hatta kimi defineci hikâyelerinde, bu doğüstü varlıkların, mağaralardaki define çalışmaları esnasında birdenbire devriye minibüsü, askerleri, sirenleri ve tepe lâmbasıyla tam tekmil bir jandarma devriyesi şeklinde görüldüğü ama korkmadan yanlarında durabilirseniz, aslında bunların şeffaf ışıklı su gibi akıp gittikleri anlatılır.

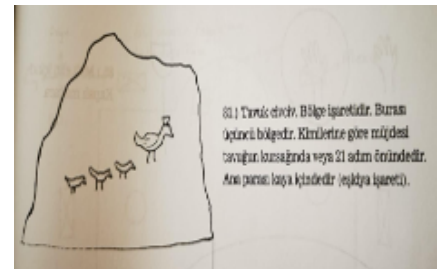
Definecilik hikâyelerinin bölgede, bilhassa mağara metaforu üzerinden, bu anlatı kalıplarıyla dolaşıma girmesi elbette Elmalı bölgesinin bir mağaralar, kayaköyler ve kaya mezarları memleketi olmasıyla ilgisi bulunur. Fakat bununla birlikte, Evliya Çelebi'nin de buralardan geçtiği dönemlerde, buralarda meskûn olmaya başlamış olan, Sünni-İslam tekkelerinin külliyyâtında, kuvvetle muhtemel bulunan havas kitaplarının, bölgedeki defineci okültizmini bu mecradan beslemiş olması, gene Evliya Çelebi'nin Elmalı-mağara anlatısına bakarak, muhtemel görünüyor.



Resim 7: Kulaç, 2003: 359



Resim 8: Kulaç, 2003: 342



Resim 9: Kulaç, 2003: 355

Animist senkretizm

Öte yandan, Elmalı'nın tarihinde önemli bir yer tutan Alevi-Bektaşî dergâhları da son derece önemlidir. Yaptığımız yüzey araştırmalarında karşılaştığımız kadarıyla, Alevi-Bektaşî söylenceleri ile doğrudan ilgili bir definecilik anlatısı yok, fakat Alevi mitolojisi içerisindeki, Şamanist-animist yönlerin, özellikle hayvan

motiflerinin (ceylan, aslan, kaplan, horoz) gibi imgelerin, definecilerin en fazla zorlandıkları konu olan, antik işaretleri yorumlamada onlara esin verdiğini söylemek yanlış olmaz.

Dolayısıyla, bölgede karşılaştığımız definecilik hikâyelerinin en önemli ikinci kaynağı, Orta-Asya Şamanizmi ile antik Anadolu mitolojilerinin karşılaşmasından doğan, Alevi senkretizmidir, denilebilir. Arap – İslam referanslarıyla dolu olan mağara imgesi (Ersöz, 1991; Günel, 1998), burada yerini Şamanist animizmin içindeki öğelerin, folklorik biçimlerde defineci okültizminin ezoterizminin beslenmesine bırakır. Ki, özellikle hayvan motiflerinin yorumlanmasına dayanan defineci semiyografisi ve ikonografisinin hikâyelerindeki animist ton içerisinde Alevi-Türkmen heterodoksisi kendisini hissettirir.

Zira, başta da söylediğimiz üzere, bölgede Alevi isyanları sonrası Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Sünnileşmesinin ağır hamleleri görülse de diğer bir katman, bölge Türkmenlerinin tarihsel olarak Alevi tekkelerine bağlılıklarıdır. Bu bağlar, yüzlerce hikâye ile hala dolaşımdadır ve oldukça güçlüdür. Bir av esnasında ceylana dönüşmüş halde dağlarda gezen Abdal Musa'yı ceylan⁸ sanıp yaralayan ve sonra yaptığı hatayı anlayıp, Abdal Musa'ya intisab eden Alanya Beyi oğlu Gaybî'nin Kaygusuz Abdal'a dönüşme kıssası, bu hikâyelerin en bilinenlerinden birisidir.

İnsan kılığında gezen hayvanlar, hayvan kılığında gezen insanlar, vakitsiz zamanda, yersiz biçimlerde ortaya çıkan hayvanlar, anakronik silüetler, geceleri beliren evliya-meczip imgeleri, Orta-Asya'dan Balkanlar'a ve Anadolu'ya dağılan animist inanışların tümünde olduğu gibi, Alevi-Türkmen heterodoksisinde de oldukça yoğun bir şekilde temsil edilen figürler ve anlatılardır.

Bu animist öğelere, belirli anlatı kalıpları içerisinde, defineci spiritüelizmi içerisinde de sıkça rastlanır. Bu öğelerin en sık rastlanılanı ise, uygunsuz zamanlarda ortaya çıkan hayvanlardır: Gece görünen yılanlar, gece birdenbire ortaya çıkan şövalye koşumlu atlar, gece civcivleriyle birlikte gezen tavuklar vb. Özellikle tavuk (civcivli tavuk), yılan, kuş, topal ayı, koç, defineci semiyografisi içerisinde en fazla aranan efsanevi define işaretleridir, denilebilir. Bunların birden bire özellikle geceleri ortaya çıkmaları, ortaya çıkarak definecileri korkutup ürpertmeleri, defineye yaklaşmanın delâleti olarak yorumlanır.

Bu hayvanların en bilindik örneği, gece civcivleriyle (yerel halk buna "cibili tavuk" der) birlikte gezen tavuklar, bir diğeri ise yılanlardır. Bütün antik animist/paganist inanışlarda olduğu gibi, şamanizmde de yılan en merkezi hayvanlardan birisidir. Durbilmez ve Tekin'e göre (2020) yılan, Orta-Asya Şamanlığından beri son derece önemli bir hayvandır, kendisi yeraltı tanrıları ile ilişkilidir ve kökleri tanrılar katında olan dünyanın direği de denilen hayat ağacının koruyucusudur. Bir bakıma, güç ve zenginliğin akışkanlığını, gelip geçiciliğini temsil eder, ki halen definecilik üzerine yapılmış en önemli film olan *Umut* (Gören ve Güney, 1970)

⁸ Boratav, ceylanlar ve geyiklerin Anadolu'daki bir diğer isminin merkeb-ül evliya (Boratav, 1984, s. 58 olduğunu söyler.

filminde de bütün defineci spiritüelizmi yılana indirgenmektedir. Tavuk ve civcivler ise defineci hikâyelerinin en temel motiflerinden birisi olan, “definecilik kazma değil, iman-itikat sınavıdır” anlayışının en önemli temsillerinden birisidir.

Antik dünyada, stilize bir şekilde sütun başlığı olarak da kullanılan (İon sütun başlığı) koç başı figürü, kayalarda kabartma ya da rölyef olarak en fazla aranan ve define ile ilişkilendirilen motiflerden birisidir. Koç başı işaretinin define ile böylesine ilişkili olmasının sebebi, gene muhtemelen Alevi-Türkmen arketiplerin koç figürünü artiküle ediyor olması olabilir. Hz. İbrahim’e kurbanlık koç indirilmesine benzer kıssalara, semavi dinlerde ve Anadolu mitolojisinin unsurları içerisinde sıkça karşılaşılr. Bu kurban olarak kutsallık meselesinin ötesinde, Pertev Naili Boratav’a göre, koç-koyun Türkmenler arasında ayrı bir kutsallığa sahiptir ve onların boynuzlarının aslında zümrüt, gümüş gibi kıymetli madenlerden yapıldığına dair pek çok hikâye vardır (Boratav, 1958, s. 8). Keza Güller’e göre de “Koç boynuzu, Türklerce kuvvet ve kudret misali olmuş onu yaşam tarzında kullanmıştır, bugün Anadolu’da yaşayan yörüklerin çoğu, koç boynuzunu, çadır direklerinde veya çadır kapısının yanında koruyucu tılsım olarak hala kullanmaktadır.” (Güller, 1995, s. 160)

Dolayısıyla, definecilik Elmalı bölgesinde okült bilgi ve ritüeller aracılığı ile sürdürülen bir faaliyettir. Bu okült bilgi ise tarihsel süreçte, senkretik olarak inşa edilmiştir. Elmalı bölgesinin İslam’ın hem Sünni yorumunun hem de Alevi Türkmen heterodoksisinin merkezi olması dolayısıyla, buradaki antik kalıntılarla ve antik söylencelerle karşılaşma ve define okültizmi ile ilişkilene de bu iki temel tarihsel referans aracılığıyla gerçekleşmektedir. Mağaralar üzerinden ilerleyen define okültizminde İslam’a antik Mısır üzerinden geçmiş olan havas söylencelerinin izlerini; hayvan animizmi üzerinden ilerleyen define okültizminde ise Orta Asya Şamanizminin Anadolu Türkmenliğine dönüşmesindeki heterodoks öğelerin izlerini bulmak mümkündür.

Tamamlayıcı Bir Unsur Olarak Okült

Bronislaw Malinowski, çığır açıcı eseri *Büyük Bilim ve Din* isimli çalışmasında, Trobriand adasında yaşayan yerlilerinin günlük hayatlarında, büyü, bilim ve din arasındaki ilişkilere odaklanır. Kitabın ilk cümlesi, aynı zamanda onun temel önermesidir: “*Ne kadar ilkel olursa olsun dinsiz ve büyüsüz hiçbir insan topluluğu yoktur. Ayrıca hemen eklenmelidir ki, bu eksiklik sık sık onlara atfedilmiş olsa da, ne bilimsel tutumdan ne de bilimden yoksun herhangi bir vahşi ırk yoktur*” (Malinowski, 2022, s. 19).

Malinowski’ye göre yerlinin gündelik hayatı tümüyle bilimsel bilgi üzerinden ilerler, büyü bir tür kolaylaştırıcıdır, din ise bilim ve büyüün çözemediği daha büyük meseleler karşısında bir boyun eğme ve yakarıştır. Yine de her şeye rağmen, bunlar müstakil alanlardır, birlikte, eşzamanlı yapılsalar da özellikle büyü ve din, gündelik bilimsel faaliyetin yerini tutamaz, büyü ve din tamamlayıcı, ihtiyat kuvvetlerdir.

“... Lider ve sihirbaz işi yönlendirir... Ancak bu iki rol asla örtüşmez ve birbirine karışmaz: her zaman açıktırlar ve herhangi bir yerli, adamın büyücü olarak mı yoksa bahçe işlerinde lider olarak mı davrandığını tereddüt etmeden size bildirecektir... Bu nedenle, tekne yapımında malzeme, teknoloji ve belirli stabilite ve hidrodinamik ilkeler hakkındaki deneysel bilgi, büyü ile birlikte ve yakın ilişki içinde işlev görür, ancak hiçbirini diğerine müdahalede bulunmaz” (Malinowski, 2022, s. 32).

Definencilik faaliyeti içinde bulunanlar için de benzer bir tutum olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin definecilerin başvuru kitabı olan *İşaretlerin Sırrı* (2003a) *Define Tılsımlarının Çözümleri* (2003b), *Altının Tılsımı* (2002) gibi kitapların yazarı olan Uğur Kulaç aynı zamanda Türkiye'nin en büyük dedektör firması olan Uğur Elektronik'in de sahibidir. *İşaretlerin Sırrı*'na yazdığı giriş niteliğindeki “Arkeoloji Nedir” bölümünde şöyle söyler: “Hans George Gadamer'in hayatı boyunca cevap aradığı ‘bir metni anlamak ne demektir’ sorusunu, biz ‘bir arkeolojik metni anlamak ne demektir?’ şeklinde tekrar sorabiliriz.” (Kulaç, 2003a, s. 7). Bu girişi takiben, Kulaç, Anadolu medeniyetlerini, onların iz bırakan eserlerini, sikkelerini, yönetim sistemlerini ve Türkiye'nin sit alanlarını temel düzeyde anlatır. Kulaç'ın kitabının son bölümü çözülebilen ve çözülemeyen olarak ikiye ayırdığı arazi işaretlerinin ikonografisinin define ile ilişkili olacak şekilde semiyografik okumasıdır. Kitabın arka kapağında başlayan yüzü ise bir başka kapaktır ve İslâmi geleneğe uygun bir şekilde, sağdan-sola okunuyormuşçasına tasarlanmıştır ve muska, büyü, tılsım gibi defineci okültizmini besleyen konular ele alınmıştır.

Türkiye'nin her yerinde olduğu gibi, Elmalı'da da bu defineci best-sellerın elden ele gezdiğini tahmin etmek güç değil. Burada ilginç olan, tümüyle okült bir takım düzlemlerde ele alınan definencilik faaliyetinin hem *bilimsel* hem de *dinsel* düzlemlerde ele alınmış olmasıdır. Malinowski'nin Trobriand yerlilerinde olduğu gibi, bilimsel bilgi ve büyücü okült bilgi birbirine karışmamaktadır. Zaten definecilerin etrafında sosyal tipoloji olarak, bir çoban (yer gösterici), tutunamayan bir arkeolog/sanat tarihçi, lokal cinci-muskacı mutlaka olur. Defineci bir tür orkestra şefi gibi, yeri geldikçe bunları devreye sokar ve arazide yapılacak kazı faaliyetini sürdürür.

Bununla birlikte, Elmalı bölgesinin bütün büyük define vurgunları *bilimsel* çalışmalar sonucunda gerçekleşmiştir. Örneğin Bayındır Köyü'nde bulunan define, bir radyo tamircisinin el yapımı dedektörünü arkadaşlarıyla denemeye çıkmasının sonucudur. Podolia definesi için de benzer bir durum geçerlidir. Hatta her defineci bulduğu bütün sikke ve metalleri genelde dedektör yardımı ile bulur. Daha da önemlisi, bu alanda hayalperestlik ve bilimsellik arasındaki farka vurgu yapmak üzere yakın zamanda defineciler *toncu* ve *tektekçi* olarak iki kategoriye ayrılmışlardır. *Toncular* tahmin edileceği üzere, mağaralar, kuyular dolusu kilolarca, tonlarca altın arayanlar; *tektekçiler* ise dedektör yardımı ile en fazla 15-20 santim yüzey toprağını aktararak sikke benzeri metalleri bulmaya çalışanlardır.

Dolayısıyla, defnecilik tıpkı Trobriand yerlilerinin bahçecilik ya da balıkçılık faaliyetlerine benzer bir şekilde aslında *bilimsel* bir faaliyettir. Fakat gene de Trobriandlıların manalarının koruyuculuk ve bereket işlevlerine benzer bir şekilde, defneci okültizmindeki, cinler, periler ve diğer metafizik öğelerin çok temel bir işlevi vardır. Bunlardan en önemlisi, arkeoloji ile defnecilik, folklor ile semiyografi/ikonografi arasında konumlanmış olan söylenceler ve işaretlerin arasındaki büyük boşluğu doldurmaktır. Uğur Kulaç'ın arkeolojik bilgi, okült bilgi ve dedektör sinyaller arasındaki boşluğa Gadamer hermenötiğini boca etmesinin sebebi de tam olarak budur.



Resim 10: Elmalı Mursallar-Semahöyük, anakayaya oyulmuş bir kaya mezarı.



Resim 11: Resim 9'daki kaya mezarının içeriden görünüşü. Defneciler, mezarın içine girmiş olmalarına rağmen, anakayanın içinde de define aramışlar.



Resim 12: Resim 10'daki kaya mezarının içeriden görünüşü. Defneciler, mezarın içine girmiş olmalarına rağmen, anakayanın içinde de define aramışlar.

İlk bakışta bir araya gelmesi mümkün olmayan rasyonel düşünce ile metafizik söylencelerin, okült hermenötiği ile birbirine lehimlenmesine benzer bir şekilde, son derece irrasyonel bir faaliyet olan defnecilik, metafizik güçler aracılığı ile rasyonalize edilir. İşaretlerin anlaşılmağı ve söylencelerin belirsizliği arasındaki aşılması imkânsız görünen irrasyonel boşluk da bu şekilde doldurulur.

Antik işaretleri anlamının bir biçimi olarak, defnecilerin oldukça folklorik ve eklektik bir şekilde inşa ettikleri okült hermenötiğe ek olarak, okültizmin ikinci tamamlayıcı işlevi defneciliğin sürdürülebilirliğine ilişkindir. Defnecilik, başarısızlık garantili bir uğraş, meslek hatta yer yer bağımlılıktır. Dünyada defneci kadar emek yoğun çalışıp, bunun karşılığını alamayan bir başka varoluş biçimi herhalde yoktur. Dolayısıyla, bu metafizik hikâyelerin sürekli dolaşımında kalması, insanlığın başından beri insanın açıklayamadığı boşlukları teolojik hikmetlerle doldurmasına benzer bir işlev görür. Defneci yalnızca şifrelenmiş işaretlerle, kayalarla, toprakla mücadele etmekle kalmaz, tılsımlar, büyüler ve diğer tüm defneci okültizminden beslenen ritüellerle birlikte

doğüstü varlıklara karşı da mücadele eder. Bu konudaki en bilindik hikâyeler, Evliya Çelebi'nin anlatısında da rastladığımız, havas kitaplarında anlatılan, aslında, suların su, kayaların kaya olmadığına ilişkin kıssalardır. Ayrıca, illüzyonların dışında, defineyi koruduğuna inanılan doğüstü varlıkların, defineyi fiziksel olarak yerleştirilmesi imkânsız, ana kayaların içine taşması en fazla karşılaşılan hikâyelerden birisidir. Bu yüzden, antik kalıntıların olduğu yekpare anakayalar (hatta kimi zaman, antik bir işaret olmaksızın) sürekli olarak tahrip edilir.

Bölgedeki kaya mezarları, lahit mezar kapakları, mezar stelleri, kaya mezarları ve antik levhalardan tahrip edilmemiş olan yok gibidir. Bu tahribin bir kısmı vandalizmle ilgilidir, fakat azımsanamayacak önemli bir kısmı da defineci okültizmi içerisindeki inanışlarla ilgilidir. Bilhassa, bölgedeki aslanbaşı lahit kapaklarının neredeyse tamamında, aslanların gözlerinin oyulmuş olması, büyücül varlıkların gözlerinin arkasına pırlanta yerleştirdiğine duyulan inanç ve buna ilişkin söylentilerle ilgilidir.

Dolayısıyla, definecilikte başarı bir tür piyango gibidir, garanti olan başarısızlıktır. Bundan dolayı, anlatılan okült hikâyeler tılsım ile ilgili gibi görünse de aslında, define etiğini oluşturacak, defineciyi kazıda tutacak, definecinin moralini yüksek tutacak hikâyelerdir. Bu bakımdan, defineci okültizmi Weberyen (Weber, 2001) manada konuşursak, defineciliğin protestan etiğidir diyebiliriz. Zira, definecilik yapan insanlar, 'sivil' hayatlarında pek de çalışkan olmayan, kolay yoldan para kazanma peşinde koşan insanlardır. Definecilik gibi oldukça meşakkatli, tehlikeli ve çileli bir çalışma sürecinin içerisinde, morali ve fiziği yüksek tutmak için gerçek bir moral yapılanmasına ihtiyaç vardır. İşte burada, protestan dünyevileşmenin bir parçası olarak, çalışmanın ibadet haline getirilmesi nasıl endüstriyel insanın yaratılmasında büyük bir katkı sağlamışsa, defineci okültizmi de defineci gayretkeşliğini pekiştiren bir işleve sahiptir.

Fakat buradaki çalışmayı inşa eden şey, protestan ve endüstriyel bir rasyonalite değildir. Dilthey'in (1998) de dediği gibi, insanda sürekli rasyonalite aramak doğa bilimlerinin toplum bilimlere aktarılmasından doğan optik bir yanılmadır. Dilthey'e göre (1998) insan, doğa bilimleri ya da sosyal bilimler aracılığıyla değil, bizzat manevi ilimler aracılığıyla ele alınmalıdır. Dilthey'in bu önerisi elbette tümünden kabul edilebilir değildir, fakat Sabri Ülgener'in (1991) "ortaçağlaşma" diye bahsettiği kapanmaya yakın bir sosyal tipe dönüşmüş olan definecinin davranışları, rasyonalite üzerinden değil, onun manevi dünyası üzerinden daha anlaşılır olabilir.

Burada maneviyat ya da etik kod olarak tanımlanan şey, Karataş'ın (2021) jargon, davranışlar, dayanışma üzerinden anlattığı birbirine sadık arkadaşlar grubunun okültizm aracılığıyla sürdürülebilir kılınan maneviyatıdır.

Okült Monopolisi ve Elmalı'daki Yansımaları

Comarrof ve Comarrof (2021), Afrika üzerine yapmış oldukları çalışmalarda, Afrika'da yeniden dirilen cadılık kültürleri ve zombi söylentilerini ele alırlar ve bu kültürlerin yeniden dirilmesini, neo-liberal bir sürecin parçası olarak değerlendirirler. Comarrof ve Comarrof'un (2021) çalışmalarını takip eden McNally'ye (2016) göre, neoliberal iktisadi sistem özellikle sömürgelerde insanlara zombilik dışında bir varoluş şansı tanımamaktadır ve bundan dolayı, kolektif bilinç dışındaki koloni hikâyeleri yeniden dirilmektedir.

Elmalı bölgesinde ve etnografik araştırma yaptığımız diğer yerlerde karşılaştığımız en temel meselelerden birisi de benzer bir durum oldu; zira, definecilikle ilgili dolaşımda olan hikâyeler, kendi alanında monopoli olmaya çalışan ve bu monopoliyi hem bilimsel hem de teolojik alanda elinde tutmaya çalışan insanların gündemde tuttuğu hikâyeler oluyor. İnternet siteleri, sosyal medya hesapları ve Youtube faaliyetleri aracılığıyla konsolide edilmeye çalışılan bu monopoli faaliyeti, en temelde epistemolojik bir düzlem oluşturma çabasıdır. Başka türlü söylersek, defineciliğe ilişkin okült bilgiye sahip olduğu düşünülen insanlar, bildiklerini anlatarak, bilinmez/ezoterik tarafı daha da derinleştirmektedir.

Bu konuda en bilindik isimlerden olan Uğur Kulaç'ın, Youtube'da 75 bin civarında takipçisi bulunmaktadır. Ürettiği dedektör ve pointer gibi makinaları test ettiği Youtube yayınları, yine definecilik, tılsım, işaretler gibi konularda yapmış olduğu yayınlar 20 bin ila 200 bin arasında izlenmektedir. 2000'lerden beri popüler olan Kulaç'ın, 2002'de *Sabah* gazetesine manşet olmuşluğu ve 2012'de TRT'de Pelin Çift'in (2019) sunduğu programa çıkıp, defineciliği savunmuşluğu da bulunur. Ayrıca bu program, defineciler için kült bir program olarak 400 bine yakın izlenmiş durumdadır.

Uğur Kulaç'ın (2016, 2020) çalışmalarına bakarsak onun kamusal alanda yaydığı bilginin temelde birkaç amaca hizmet ettiğini görürüz. Birincisi, bir gerçeklik olarak define ve definecilik meselesinin sürekli olarak gündemde tutulup büyütülmesi, ikincisi defineciliğin yalnızca bilimsel bir faaliyet olmadığı bunun karanlık bir tarafının olduğunun vurgulanması, üçüncüsü defineciliğin yalnızca karanlık bir faaliyet olmadığı, bunun bilimsel bir yönü olduğunun vurgulanması, dördüncüsü bu bilimsel ve okült bilginin yüzeysel değil aşkın bir bilgi olduğu ve bunun ancak, ehil, kâmil insanlar tarafından kullanılabileceği ve son olarak okült bilginin yalnızca İslam'la sınırlı olmadığı, bunun da ötesinde kimi zaman Yahudilik, kimi zaman Hristiyanlık kimi zaman da Paganlıkla ilgili bir takım tılsım ve büyüleri de bilmek gerektiğinin vurgulanmasıdır.

Dolayısıyla, Kulaç kamusal alandaki yayınlarında bilgi ve yöntem anlatmaktan ziyade, demo bilgiler aracılığıyla, aslında nüfuz alanını bütün Türkiye'ye ve Türkiye'nin sınırlarının dışına taşımaya çalışmaktadır. Böylelikle, hem ürettiği dedektörler için doğal pazar oluşturmakta, hem de sahada çalışan definecileri (bu

arada, defneciliğin yasal yapılmasına ilişkin sürekli anons yapar) asıl püf noktalarını söylemediği bilgilere başvurulmak üzere, kendisinin doğal zemin etütçüleri haline getirmeye çalışır.

Uğur Kulaç'ın yaptığı programları diğer defnecilerden ayıran önemli bir nokta, kendisinin Anadolu'nun tarihsel gerilimlerini bilmesi ve buraları vurgulamasından gelmektedir. Türkiye'nin Ermeni meselesi, Anadolu'da yaşanmış olan kadim dinler, Anadolu'da İslamiyet'ten önce yaygın bir şekilde Hristiyanlık ve pagan inanışların yaşanmış olduğu gerçeği Kulaç'ın (2019) defneci okültizmini daha da ezoterik kılmak için başvurduğu tarihsel referans noktaları arasında bulunur.

Kulaç'ın (2016, 2019, 2020) tılsım üzerine yapmış olduğu tüm programlarda sürekli olarak vurguladığı meselelerden birisi, cinci hocaların hiçbir işe yaramayacağı çünkü bu tılsımların İslâmiyet öncesi Hristiyanlık, Yahudilik ve başka kadim inanışlar tarafından yapıldığıdır. Dahası, bu tılsımların bir kan ritüeli ile şifrelendiği/mühürlendiği ve kimi zaman burada kanı dökülenin herhangi bir hayvan olabilirken, bazen kadim zamanlarda bu şifreleme işleminin kafası kesilmiş insanların kanıyla yapıldığı ve şifrenin ancak aynı türde bir canlının kafasının kesilmesi ile açılabileceğini de belirtir. Kulaç'ın bahsettiği bu ritüel, sosyal medyada değişik varyasyonlarla çokça anlatılan defneci kıssalarından birisidir. Özellikle Mersin'deki gizemlerle dolu kazıdan sonra, uzaylıları ve başka boyutları da konuya dahil eden İslâm ötesi ve öncesi bir defneci okültizmi janrası ortaya çıkmıştır. Böylelikle, örneğin *Umut* (Gören ve Güney, 1970) ya da *Salak Milyoner* (Eğilmez, 1974a), *Köyden İndim Şehire* (Eğilmez, 1974b) gibi Yeşilçam komedi filmlerinde gördüğümüz define, cinci hoca, tılsım etrafında dönen anlatı ve inanışlar tümüyle eskimiş görünmektedir. Define piyasasında, maddi ve manevi monopol olmaya çalışan kişiler, kadim dinlerin okült öğeleri ile post-truth çağının komplo teorisyenliğini her geçen gün daha çok birbirlerine katıştırmakta ve okült ezoteri derinleşmektedir. Tehcirle gönderilmiş Ermeniler, Vatikan, Uzaylılar, başka bir boyuta açılan kapı, İsrail devleti, kabala, (Hayalhanem, 2023) derin devlet (Soykan, 2022), artık aynı kazı alanında, aynı define hikâyesinde buluşabilmektedir.

Elmalı'da yapılan yüzey araştırmalarında, mesele henüz bu kadar ezoterikleşmemiş olmakla birlikte, takip ettiğimiz Facebook sayfalarının defneci literatüründe dolaşıma girmiş olan pek çok öge ile burada da karşılaşıldı. Bunlardan ilki, Mursallar Köyü'nde, bir şahıs tarafından devletten yasal izni alınarak yürütülen bir define kazısına, Müslüman bir 'hoca' getirilmesinin ardından, muhtemelen İzmir civarında meskûn bir Hristiyan din adamının da getirilmiş olması. İkincisi de Kulaç'ın eski kadim büyüler arasında saydığı, kan ile mühürleme ritüelinin gene kanla bozulmasına ilişkin deneyimleri andıran, tavuk-horozlu define arama çalışmalarının, Elmalı'nın Gökpınar Köyü'nde, aynı zamanda tümülüs tarzı bir mezar yeri olan ve günümüzde *Arabın Mezarı* olarak bilinen yerde, mütemadiyen sergileniyor olmasıdır. Bu ritüellere ek olarak, sosyal medyada en fazla karşılaştığımız 'çubuk ile boşluk bulma' yöntemiyle, mezar, tümülüs ve antik evlerin oda boşluğunu bulma, bu çalışma esnasında karşımıza çıkan pratiklerden birisi oldu.

Sosyal medya ve Facebook sayfaları marifetiyle, defineci okültizminin yöntem ve konuları çeşitlenerek büyüyor. Örneğin, buluntuların tarihlendirilmesi ve kıymetlendirilmesi, bu sayfaların en eski aktivitelerinden birisi, forumlarda, buluntunun bulunduğu yer ve üzerindeki resim ve işaretler aracılığıyla kıymet takdiri yapılması oldukça yaygın bir başlık. Öte yandan, yine bu Facebook sayfaları yakın zamanda, göktaş tespit etme, bununla ilgili kıymet takdiri yapma, göktaş arama gibi konularda da kozmik bir okültizm janrası geliştirmeye başlamışlardır.

Sonuç

Definecilerin yapmış oldukları tüm bu faaliyetlerin sonunda, yalnızca arkeolojik ören yerleri ve kültürel doku tahrip ve talan edilmekle kalmıyor. Kaçak define kazılarında pek çok ölümlü-yaralanmalı kaza gerçekleşmekte ya da kazı esnasında defineciler arasında çıkan kavgada ölenler yaralananlar olabilmektedir. Örneğin, Elmalı'da 2017 yılında bir evin bahçesinde yapılan kaçak kazıda kazılan çukurun göçmesi sonucu iki kişi yaşamını yitirirken, bir kişi de yaralı olarak kurtarıldı. Dolayısıyla, definecilik yalnızca kültürel değil, sosyal boyutları da olan, oldukça komplike bir konudur. Bu bakımdan definecilik meselesi, kolluk, adliye, müzeler ve üniversitelerin arkeoloji bölümlerine havale edilerek içinden çıkılabilecek bir konu değildir. Elbette bu kurumlar ve yapmış oldukları çalışmalar önemli olmakla birlikte, kültür ve tabiat varlıklarını korumaya çalışanlar da, en azından defineciler kadar *inter-disipliner* olmak durumundadırlar.

Bu anlamda, defineciliğin sosyolojik arka plânı, hangi tarihsel ve sosyal süreçlerle inşa edildiği, hangi grupların hangi motivasyonlarla defineciliğe yöneldiğinin belirlenmesi oldukça önemli görünmektedir. Bu bağlamda, Elmalı Yüzey Araştırmaları boyunca, defineciliği sosyal ve tarihsel olarak inşa eden pek çok etmenle karşılaşmıştır.

Bu çalışmada ele alınmaya çalışılan, Elmalı bölgesinin Alevi-Türkmen heterodoksisi ve Sünni-İslam merkezleşmesinin, bölgenin antik kaynakları ile karşılaşmasının senkretik inşası, bölgede dolaşımda olan definecilik anlatılarının en önemli kaynağıdır. Dahası Bayındır Köyü girişindeki tak örneğinde olduğu gibi, definecilik burada bir tür coğrafi-kültürel işarete dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla, Elmalı bölgesinde definecilik, bölgenin tarihsel süreçleri sonucunda inşa edilmiş okült senkretizmin lokal folklorik-kültürel öğelerle sürekli artiküle edilmesinden doğan bir mantalite meselesidir.

Elmalı bölgesinde bu artikülasyonun temelde iki kaynağı vardır, birincisi Evliya Çelebi seyahatnamesinde de aktarıldığı gibi, İslam'ın Sünni yorumunun mağara ezoterizmi ile beslenmesinden doğan, dağ, nehir ve ağaç gibi doğal parçaların okült ritüellerin ve söylencelerin parçası haline getirilmesidir. Bölgedeki okültizmi besleyen bu ezoterik faaliyetler, bir yandan bugünün definecilik pratiklerine ilişkin izler taşıırken diğer yandan

da, Anadolu Sünnileşmesine ilişkin kimi fragmanları da bünyesinde taşır. İkinci kaynak ise, bölgede hâlâ yoğun olarak varlığını sürdüren Alevi-Türkmen senkretizminden beslenen kültürel örüntülerdir.

Tüm bu örüntüler aracılığı ile inşa edilen defineci okültizmi, bir yandan emek-yoğun arayışın sürdürülebilir kılınmasını sağlayan etik bir kod olarak çalışırken, diğer yandan da, bu sürdürülebilirliği bir tür erkeklik sadakatının ontolojisine dönüştürmede tamamlayıcı bir epistemolojik katman olarak iş görür.

Okültizmi inşa eden, defineci anlatılarına müdahil olan, yalnızca lokal senkretik ve eklektik fragmanlar değildir. Yanı sıra, defineciliği daha da ezoterik hale getirerek lokal defineci ağlarını ve definecilik endüstrisini kontrol altına almaya çalışan, dedektör satıcıları, Youtuberlar ve her türden okült bilgiyi dolaşıma sokan Facebook-sosyal medya grupları ve ağları değişik aktörlerin bu alana müdahaleleri bu meseleyi daha katmanlı, çeşitli ve karmaşık hale getirmektedir.

Tüm bu bilgiler ışığında, kültür ve tabiat varlıklarının korunmasının bir yolu da defineci mantalitesini ve bu mantalitenin motivasyonlarını iyi bir şekilde analiz etmek ve bunları mümkünse, dolaşımdaki gündelik hayat bilgisinin dışına çıkarmaya çalışmak olabilir.

Kaynakça

- Acar, Ö. (19 Mart 2021) Dünyada define avı dalgası. *Cumhuriyet Gazetesi*.
<https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/ozgen-acar/dunyada-define-avi-dalgasi-1821610>
- Akdağ, M. (2009). *Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası - Celâli isyanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Akiş, F. A. (9 Mart 2022). Bir define avcısı anlatıyor: Tüm yönleriyle tarihi eser kaçakçılığı. *Medyascope*.
<https://medyascope.tv/2022/03/09/bir-define-avcisi-anlatiyor-devletcilik-definecilik-kacakcilik/>
- Ataman, N. (Yapımcı) ve Eğilmez, E. (Yönetmen) (1974a). *Salak Milyoner* (Sinema Filmi).
- Ataman, N. (Yapımcı) ve Eğilmez, E. (Yönetmen) (1974b). *Köyden İndim Şehire* (Sinema Filmi).
- Bakı, Ö. (2021) Eser kaçakçılığına basının yaklaşımı: Cumhuriyet ve Milliyet gazetesi örnekleri (1950-2006) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/ET002519.pdf>
- Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Comarrof, J., Comarrof, J.L. (2001). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham: Duke University Press.
- Çift, P. (2019). Define ve definecilikle ilgili Türkiye’de ilk tv programı. *Pelin Çift ile Öteki Gündem*.
<https://www.youtube.com/watch?v=uvwXA1i0aRM>

- Çiftçi, H. A. (2017). Çeşitli kültürlerdeki okült inanç ve uygulamaların Türk-İslam kültürüne yansımaları üzerine bir inceleme. *İslam medeniyeti araştırmaları dergisi* 2-2, 195-219 .
- Dankoff, R. (2021). *Seyyah-ı alem evliya çelebi'nin dünyaya bakışı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dell, C. (2016). *Okült, cadılık ve büyü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dilthey, W. (1998). *Introduction to the Human Sciences*. Detroit: Wayne State University Press.
- Doğan, Y. (2019) Antik veriler ışığında Milyas ve Kabalia bölgelerinin tarihi coğrafyası, idari, sosyokültürel ve dini yapısı. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=akkLIJ_d4d96WV9EfahZw&no=ZeOw4z3TmhiTMiV LuRx1xw
- Durbilmez, B. ve Tekin, F. (2020). Kazan-Tatar Türklerinin halk anlatılarında 'yılan', 'ejderha' ve 'Yuha'. *Türk dünyası araştırmaları* 124, 307-326.
- El-Daly, O. (2013). *Kayıp binyıl: İslam dünyasında hiyeroglifler ve eski Mısır*. İstanbul: İthaki.
- Ersöz, İ. (1991). Ashâb-ı Kehf. *TDV İslâm araştırmaları merkezi*, 3, 465-467.
- Evliya Çelebi (2011). *Evliya Çelebi seyahatnamesi* 9. Kitap, Cilt 1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Keskiner, A. ve Alkan, C. (Yapımcı) Gören, Ş., Güney, Y. (Yönetmen) (1970). *Umut* (Sinema Filmi)
- Güller, K. (1995). Şamanizm ve animizm'in Anadolu Türk kültürüne yaptığı bazı etkiler üzerine düşünceler. *Öneri*, C.1, 159-162.
- Gündüz, T. (2021). *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Günel, F. (1998). Hira. *TDV İslâm araştırmaları merkezi*, 18, 121-122.
- Hayalhanem. (2023). Esrarengiz Tarsus kazısı gerçekleri, hangi peygamber kabri ortaya çıktı?
<https://www.youtube.com/watch?v=K9XfbL41k8A>
- İbnil Hac Tilmisanil Magribi (1336-2005). *Şumus-ul envar ve kunuz-ul esrar*. İstanbul: Aysa Yayınları.
- Karataş, H. (2021) *Defineci folkloru, azıcık suçlu*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Kaşoturacak, G. (2009) Dergaḥ-ı Abdal Musa: a heterodox dervish tekke between the state and the people. (Yayınlanmamış MA Tezi)
https://acikbilim.yok.gov.tr/bitstream/handle/20.500.12812/38416/yokAcikBilim_347727.pdf?sequence=-1&isAllowed=y
- Kulaç, U. (2002). *Altının tılsımı*. İstanbul: Uğur Elektronik Yayınları.
- Kulaç, U. (2003a). *İşaretlerin sırrı*. İstanbul: Uğur Elektronik Yayınları.
- Kulaç, U. (2003b). *Define tılsımlarının çözümleri*. İstanbul: Uğur Elektronik Yayınları.

- Kulaç, U. (2016). Define Tılsımlar: Uğur Kulaç ile dedektör ve define Sohbetleri
<https://www.youtube.com/watch?v=UkmuEzQ7h7k>
- Kulaç, U. (2019) Define işaretleri anlam ve çözümleri, kiliselerde define olur mu?
<https://www.youtube.com/watch?v=v3WV3SXOn8M>
- Kulaç, U. (2020) Arkeologlar neden çarpılmaz, definede sihir ve tılsım, inanmayanlara ne olur?
https://www.youtube.com/results?search_query=uğur+kulaç+tılsım
- Malinowski, B. (2022). *Büyü, bilim ve din ve diğer makaleler*. Eskişehir: Dorlion.
- McNally, D. (2016). *Piyasanın ucubeleri: zombiler, vampirler ve küresel kapitalizm*. İstanbul: Dipnot.
- Önal, R. (2018). Osmanlı coğrafyasında Sünnî düşüncenin resmî ideoloji olarak benimsenmesi üzerine sosyo-jeopo-teolojik analizler. *Şarkiyat ilmi araştırmalar dergisi*, Cilt:10 Sayı:4 (22), 1258-1275.
- Özarıslan, O. (2014). Defineciliğin yarattığı tahribatın kültürel boyutları. 1. teke yöresi sempozyumu (04/03/2015 - 06/03/2015 -Burdur) Bildiriler kitabı, C.II, 1353-1358.
- Pulhan, G. (Ed.) (2001). *Cogito 28: Arkeoloji, bir bilimin katmanları*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Soykan, T. (2022). Gizemli Kazının Altından Neler Çıktı? Baronlar, polisler, cinayet. HalkTV.
https://www.youtube.com/watch?v=ceCXDes_2HA
- Ulgener, S. F. (1991). *İktisadi çözümlenin ahlak ve zihniyet dünyası*. İstanbul: Der.
- Weber, M. (2001). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. London: Routledge.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Elmalılı Muhammed Hamdi. TDV *İslam Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/elmalili-muhammed-hamdi>
- Yılmaz, D. H. (2022). 2863 Sayılı kanun'un 25. maddesinin uygulanmasında ortaya çıkan sorunlar ve çözüm önerilerinin değerlendirilmesi. *Amisos* 7, (224-242).

2023, 10(2): 405-427

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.405-427>

Makaleler (Tema)

DİJİTAL SPİRİTÜELLİK DENEYİMİ OLARAK ASTROLOJİ: CO – STAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

Eylül Ersoy¹

Öz

Astroloji tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de oldukça popülerdir. İnsanlar astrolojiyle merak, eğlence, sohbet gibi nedenlerle ilgilenebildiği gibi, belirsizliklerden, korkudan kaçınma ve iyi hissetme ihtiyacından dolayı da ilgilenebilmektedir. Bireylerin spiritüelliğe olan ilgilerine yönelik çeşitli araştırmaların aksine, dijital spiritüel uygulamaların deneyimlenme biçimlerine yönelik yapılan araştırmalar kısıtlıdır. Dijital çağ ile spiritüel eğilimler de kendine yeni bir form oluşturmaya ve dijitalleşmeye başlamıştır. Bu makale, spiritüel eğilimlerden biri olan astrolojinin dijitalleşmesine ve bu bağlamda astroloji mobil uygulamalarının deneyimlenme biçimlerine odaklanmaktadır. Çalışma, bir astroloji uygulaması olan Co-Star'ı kullanan, 25-35 yaş arası beş kişi ile yapılan mülâkatların analizini sunmaktadır. Araştırma bulguları, iletişim, kaygı ve belirsizlikle mücadele, iyi hissetme hali ve pragmatik kullanım biçimleri başlıkları çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: spiritüellik, astroloji, Co- Star, dijital spiritüellik, mobil uygulamalar

¹ Eylül Ersoy, Doktora öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, eylulersoy@gmail.com, ORCID: 0009-0009-2337-7541

ASTROLOGY AS A DIGITAL SPIRITUALITY EXPERIENCE: A REVIEW ON CO-STAR

Abstract

Astrology is as prevalent today as it has been throughout history. People may be interested in astrology for reasons such as curiosity, entertainment, conversation, well-being, and overcoming uncertainties and fear. In contrast to various studies on individuals' interest in spirituality, research on how digital spiritual practices are experienced is limited. In the digital age, spiritual tendencies have also started to construct a new form and become digitalised. This article focuses on the digitalisation of astrology, one of the spiritual tendencies, and how astrology mobile applications are experienced in this context. The paper analyses interviews with five users, aged 25-35, who are users of Co-Star, an astrology mobile application. The research findings are analysed under communication, combating anxiety and uncertainty, well-being and pragmatic uses.

Keywords: spirituality, astrology, Co-star, digital spirituality, mobile applications

Giriş

Tarih boyunca insanlar belirsizliklerden kurtulmak, geleceği öngörme isteği gibi sebeplerle spiritüel eğilimlere sahip olmuşlardır. Bu eğilimlerden biri olan astroloji, gezegen ve yıldızların hareketleriyle hem bireyin kişilik özellikleri ve kaderi hakkında hem de gelecekte olabilecekler hakkında öngörü yapabildiğini iddia eden bir pratiktir. Astrolojinin, insanların doğanın üstünlüğü karşısında kontrol sahibi hissetmesine olanak sağlamasından, belirsizliklere karşı hazırlıklı olma hissi vermesinden dolayı, tarih boyunca olduğu gibi, günümüzde de popülerliğini koruması şaşırtıcı değildir. Ancak astrolojiye olan ilginin sebebi sadece kontrol hissiyle alakalı görünmemektedir. Astroloji, kaygı ve belirsizlikleri giderme, kontrol ve rahatlık hissettirme gibi nedenlerle tercih edildiği gibi sadece merak, eğlence, sosyalleşme gibi sebeplerle de kullanılabilir. Bunun yanında spiritüel pratikler insanların ilgisiyle beraber metalaşmakta ve bir kültür endüstrisi ürünü olarak da pazarlanmaktadır. Öyle ki astrolojinin günümüzdeki formuna kavuşması, büyük ölçüde bir kültür endüstrisi ürünü olarak pazarlanmasıyla paralel görünmektedir.

1930'lu yıllarla beraber gazete köşelerinde yayınlanmaya başlamasıyla birlikte astroloji, geleneksel formundan sıyrılarak popüler kültürün bir parçası haline gelmiştir. Kitle iletişim araçlarıyla popülerleşen

astroloji, günümüzde de hem geleneksel hem yeni medya araçlarıyla popülerliğini arttırmaya devam etmektedir (Pınarbaşı, 2020, s. 170). Öyle ki astroloji günümüzde spiritüel bir pratik olmanın yanında maddi kaygıları bulunan bir endüstri haline gelmiştir.

Televizyon, sinema, gazete, dergi, müzik, astroloji gibi alanlar modern dünyada kapitalist sistemin birbirleriyle bağlantılı bileşenlerini oluşturmaktadır (Adorno ve Horkheimer, 2020, s.47). Bu yapı Adorno'ya göre, iktidar tarafından oluşturulmaktadır ve sahte araçsal bir kültür endüstrisidir. Bu bağlamda kültür endüstrisi, kültürü bir meta olarak görmekte ve modern kapitalist sistemin bel kemiğini oluşturmaktadır (Bernstein, 2020, s.19). Adorno'ya göre bu kavramdaki endüstri, üretimi değil standartlaşmanın, dağıtımın ve tanıtımın rasyonelleştirildiğine vurgu yapmaktadır. Yani, metaların sosyolojik bağlamıyla toplumdaki işleyişi üzerine odaklanmaktadır (Adorno, 2020, s.112). Bu doğrultuda geç kapitalist toplumlarda kültürün, insanların manevi ihtiyaçlarını karşılamaktan çok, bir meta haline geldiği söylenebilir. Böylelikle endüstrinin esareti altına giren kültür, sermayenin gölgesi altına girmiştir (Adorno, 2020, s.111). Dolayısıyla kültür, endüstrileşerek bireylerin boş zamanlarına hükmetmeye başlamakta ve insanların rıza göstermelerini sağlamaktadır. Adorno (2020, s.111)'ya göre astroloji de bu endüstrinin bir parçasıdır. Astroloji, geç kapitalist toplumlarda seri üretimle birlikte artış yaşamış, bireylerin davranışlarını şekillendirmeyi seçebilecekleri bir konuma gelmiştir.

Genel anlamda bakıldığında astroloji gibi kültür ürünleri, kültür endüstrisinin toplum üzerindeki işlevini arttırmak için araçlardır. Özellikle astroloji, belirsizliklerle dolu dünya içinde bireylerde kontrol edebilme duygusunu yaratır. Literatürdeki psikolojik araştırmalarda (Lindeman, 1998) belirtildiği üzere, astroloji kişilerin kendilerini tanımalarına, farkındalıklar yaşamalarına, kaygılarını hafifletmelerine yardımcı olabilir. Ancak astrolojiyi mutlak bir gerçeklik gibi, bilim gibi, kutsal bir inanç gibi algılamak, kişilerin kendi hayatları üzerinde kontrol sağlamak yerine tam da kültür endüstrisinin hedefine uygun bir biçimde belirli kalıplara uygun yaşamalarına sebebiyet verebilir.

Her ne kadar astroloji bir kültür endüstrisi ürünü olmaya devam etse de yeni iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve astrolojinin dijitalleşmesi kişilerin astrolojiyi deneyimleme biçimlerinde de farklılıklar yaratmaya başlamıştır. Dijitalleşme döneminden önce astrologların yazılarını gazetelerde yayınlaması, çoğunlukla adlarının yerine mahlas kullanmaları ve bu yayınların yapıldığı gazetelerin, belirli kurallar çerçevesinde içerikleri yayınladığı düşünüldüğünde, astroloji içeriklerinin bireylere kültür endüstrisi hedeflerine yönelik dayatmalarda bulunma durumu daha yaygın görünüyordu. Dijitalleşmeyle birlikte insanlar astroloji içeriklerine pek çok farklı kanaldan ve çoğunlukla ücretsiz olarak ulaşmaya başladı. Bunun yanında kişiler, günümüzde oldukça geniş bir içerik seçeneğiyle karşı karşıya kaldılar. İlk başta oldukça özgür ve kapsayıcı görünen bu seçenek fazlalığı zamanla kişileri, endüstrinin daimî müşterileri haline getirmeye başladı. Ayrıca yeni iletişim ortamlarının etkileşimli yapısı, tüketicinin aynı zamanda üretici olmasına olanak sağlaması, kişilerin hareketlerine göre şekillenen algoritmalarla birlikte bireyler, astroloji ile daha fazla iç içe olmaya başladı.

Bireyselleşmesi piyasa dengeleri için şart olan neoliberal özneye, bu süreçte karşılaştığı belirsizliklerle, yine kendi başına baş etmesi için, diğer spiritüel arayışların sunduğu vaadi astroloji de sunabilmektedir. Astroloji de diğer arayışlar gibi kişinin kendi üzerine düşen tüm sorumlulukları halledebileceğine, kişiyi en yüksek potansiyeline ulaştıracağı vaadine inandırarak, meraklılarını bu endüstrinin içine çekmektedir. Co-Star gibi uygulamalar da kişilerin bu isteklerini dijital pazar içinde değerlendirmektedir.

Astrolojiye ilişkin literatürdeki araştırmaların daha çok Adorno'nun analizlerinden yararlandığı ve astroloji köşelerini inceledikleri görülmektedir (Atamtürk, 2003; Düztepe 2005; Rigel ve Dursun, 2015; Demirci, 2022). Bu çalışma Adorno'nun analizinden yararlanmaktadır, ancak onun çalışmasındaki gibi gazete köşelerini araştırmamakta, dijital uygulama içeriklerine odaklanmaktadır. Yine Adorno'nun astrolojinin bir kültür endüstrisi olduğu fikrini desteklemekle birlikte, kültür endüstrisi oluşuna dair bir içerik analizi (Pınarbaşı, 2020) sunmamaktadır. Bir diğer taraftan astrolojiyi bir kimlik yaratım süreci olarak gören (Yetkin, 2016) ve astrolojinin sosyo-psikolojik analizini yapan (Yapıcı,2018) çalışmalardan yararlanmakla birlikte sadece bireyleri astrolojiye yönelten nedenleri araştırmakla sınırlı kalmamaktadır. Spiritüel eğilimlerden sayılabilecek kahve falının dijitalleşmesine yönelik deneyimlenme biçimlerini araştıran çalışmalarla (Eroğlu, 2019) benzer biçimde bu çalışma da spiritüel bir mobil uygulamanın deneyimlenme biçimine odaklanmaktadır. Ancak odak noktasını astroloji oluşturmaktadır.

Literatürdeki diğer çalışmalarla benzer bir şekilde bu çalışmada da akışkan toplumun belirsizliklerinin ve kaosunun bireyleri astrolojiye yönlendirmiş olabileceği fikri hakimdir. Araştırma, astrolojinin bir kültür endüstrisi haline geldiğinin de kabulünü içermektedir. Ancak kişilerin astrolojiye yönlendikten sonra, ona nasıl anlamlar yükledikleri ve onu gündelik hayatlarındaki deneyimleme şekillerine ek olarak astrolojin dijital ortamlardaki deneyimlenme biçimini anlamayı hedeflemektedir. Dolayısıyla, astrolojinin dijitalleşmesi ile bireylerin dijital ortamlarda astroloji ile ne yaptıklarını merak eden bir çalışmadır. Astrolojinin gittikçe yaygın kullanılmasının ve zaman zaman bilimin açıklamalarının önüne geçmesinin yaratabileceği problemler düşünüldüğünde, bu kişilerin astrolojiye olan ilgilerini değersizleştirerek veya eleştirerek onları daha savunmacı bir noktaya yönlendirmektense, kişilerin deneyimlerinin anlamlandırmanın olası problemlerin çözümünde de yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın temel sorusu, 'bireyler, astroloji mobil uygulamalarını (Co-Star örneği) nasıl deneyimlemektedirler?' olarak belirlenmiştir².

Bu makalede Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Doktora programında hazırlanmakta olan "Akışkan Modern Toplumda Belirsizliklerle Baş Etmek: Astroloji Etrafında Gelişen İletişim Süreçleri" başlıklı tez çalışması için yapılan ön görüşmeler kullanılmıştır. Dolayısıyla görüşmelerden elde

² Çalışma astrolojinin mobil uygulamalardaki deneyimlenme biçimlerini incelemektedir. Bu bağlamda Co-star uygulamasının seçilme nedeni, hem bir araştırmacı olarak kendi deneyimim olan bir uygulama olması hem de görüşme öncesi ön bilgi toplamak amacıyla yapılan, astroloji deneyimlerine yönelik sorulara cevap veren katılımcılarda Co-Star uygulaması kullanımının yaygın olmasıdır. Bu doğrultuda makale Co-Star deneyimine odaklanmaktadır. Ancak yapılan tez çalışmasında katılımcıların başka mobil uygulamaları kullanması durumunda, elde edilen veriler de göz ardı edilmeyecektir.

edilen bulgular, katılımcıların ifadelerini içermektedir. Yapılan ön çalışmanın amacı, soru setinin sahada çalışıp çalışmadığını görmek ve sahayı araştırma öncesi tanımaktır. Ön çalışma bulgularında beklenen cevaplar alındığı gibi, farklı perspektiflere ışık tutan sonuçlara da ulaşılmıştır. Dört kadın ve bir erkekten oluşan beş kişi³ ile yarı yapılandırılmış görüşmeler makalede analiz edilmektedir. Örneklem için kartopu tekniğiyle ulaşılan katılımcılardan makale için seçilen kişiler, 25-35 yaş aralığında, orta-üst gelir seviyesine mensup, beyaz yakalı, kendini seküler ve çoğunlukla (dört kişi) deist olarak tanımlayan bireylerdir. Makalede görüşmeleri analiz edilen katılımcıların tümü Co-Star mobil uygulamasını aktif olarak kullanmaktadır.

| | Cinsiyet | Yaş | Meslek |
|------------------|----------|-----|----------|
| Katılımcı 1 (K1) | Kadın | 26 | Avukat |
| Katılımcı 2 (K2) | Kadın | 25 | Avukat |
| Katılımcı 3 (K3) | Kadın | 30 | Reklamcı |
| Katılımcı 4 (K4) | Kadın | 34 | Biyolog |
| Katılımcı 5 (K5) | Erkek | 28 | İç Mimar |

Tablo 1: Katılımcı Bilgileri

Çalışma temel olarak, bireylerin astroloji uygulamalarını nasıl deneyimlediklerini anlamayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, bireylerin hangi durumlarda astroloji mobil uygulamalarına başvurdukları, hangi amaçlarla kullandıkları, bu uygulamalar aracılığıyla gelişen iletişim süreçlerine dair görüşlerini keşfetmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla çalışma, etnografik alan araştırması olarak tasarlanmıştır. Etnografik araştırmalar niteliksel yöntemlerin bir arada kullanıldığı kapsayıcı bir desendir (Kartarı, 2017, s.217). Etno (insan) ve grafi (betimleme) kelimelerinden ortaya çıkan etnografi, ortak kültüre sahip toplumların deneyimlerini, davranışlarını, inançlarını, inşa ettikleri kodları ve anlamları anlamaya çalışan ve bunun sonucunda kapsayıcı bir görünüm sunan araştırma desenidir (Creswell, 2018, s.96). Başka bir deyişle etnografi bir kültürü tüm katmanlarıyla öğrenme sürecidir (Can, 2017, s.135).

Araştırmanın etnografik alan araştırması olarak plânlanmasının temel nedeni, araştırmacı olarak astrolojiye yönelik deneyimlerimi sahada gözlemleyerek, araştırma sorularına cevap bulma niyetimdir. Araştırmacı ve araştırma nesnesi arasında hiyerarşi bulunmaması nedeniyle, etnografik alan araştırmasının bu çalışma için uygun olduğu düşünülmektedir. Bunun yanında etnografik yöntemin incelediği bireylerle, doğrudan temas kurmasının ve diyalojik süreçlerin önemli olduğu (Nahya ve Harmanşah, 2018, s.27) düşünüldüğünde,

³ Bu makale hazırlanmakta olan doktora tezindeki temalardan yalnızca üçünü içermektedir. Bu nedenle yapılan pek çok görüşme içinden, makale için seçilen temaların görünür olduğu, katılımcıların yanıtları dahil edilmiştir. Tez çalışmasında farklı temalar (toplumsal cinsiyet, ait olma ihtiyacı, inanç boşluğu vb.) da bulunmakta olup, bu makalenin kapsamına dahil edilmemiştir. Dolayısıyla makale, daha derin bir analizin özeti niteliğini taşımaktadır.

astrolojiyi gündelik hayatında bir eğlence aracı olarak kullanmış bir araştırmacının, ilgili kişilerle hem terminolojik gereklilikler hem de farklı anlamları yakalayabilme konusunda avantaj olduğu düşünülmektedir. Araştırmacı perspektifinin, deneyimlerinin saha çıktılarıyla harmanlanması neticesinde daha “samimi” yanıtlara ve gerçekçi sonuçlara ulaşılabileceği düşünülmektedir.

Tasarlanan etnografik araştırmada veri toplamak için kullanılan teknik, derinlemesine mülakat olarak belirlenmiştir. Nitel araştırmaların en güçlü tekniklerinden biri olan derinlemesine mülakat tekniğiyle katılımcıların kendi ifadeleriyle deneyimlerinin detaylı bir biçimde anlaşılması amaçlanmaktadır (McCracken, 1988, s. 9). Bu bağlamda yarı yapılandırılmış yaklaşık on beş soru ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Sorular kişilerin astrolojiye olan ilgilerini anlamaya çalışmakla beraber, astrolojiyi dijital ortamda ve mobil uygulamada (Co-Star) nasıl deneyimlediklerine odaklanmıştır. Bu doğrultuda katılımcılara yönlendirilen soru setinde ilk beş soru katılımcıların astrolojiyi nasıl anlamlandırdıklarını ve astrolojiyi gündelik hayatlarına nasıl dahil ettiklerini anlamayı amaçlamıştır. Beşinci, altıncı ve yedinci sorular ise araştırmacının incelediği Co-Star mobil uygulamasının bileşenlerine yönelik sorulardan oluşmaktadır. Bu sorular katılımcıların uygulamanın tasarım, dil ve algoritmasına dair görüşlerini anlama amacı taşımaktadır. Sekizinci sorudan itibaren sorular, katılımcıların Co-Star’ı gündelik hayatlarında nasıl kullandıklarını, deneyimlerini ve atfettikleri anlamları anlamaya çalışmaktadır. Soru setinin dışında, araştırma için önemli noktalara temas eden katılımcı yorumları da alt sorularla açılarak araştırmaya dahil edilmiştir. Bu noktada katılımcıların zaman zaman Co-Star mobil uygulaması bağlamından koparak genel astroloji ilgisine yönelik cevaplar verdiği görülmüş, bu cevapların makaleye katkı sunacağı düşünülmüş ve bu cevaplar da analize dahil edilmiştir.

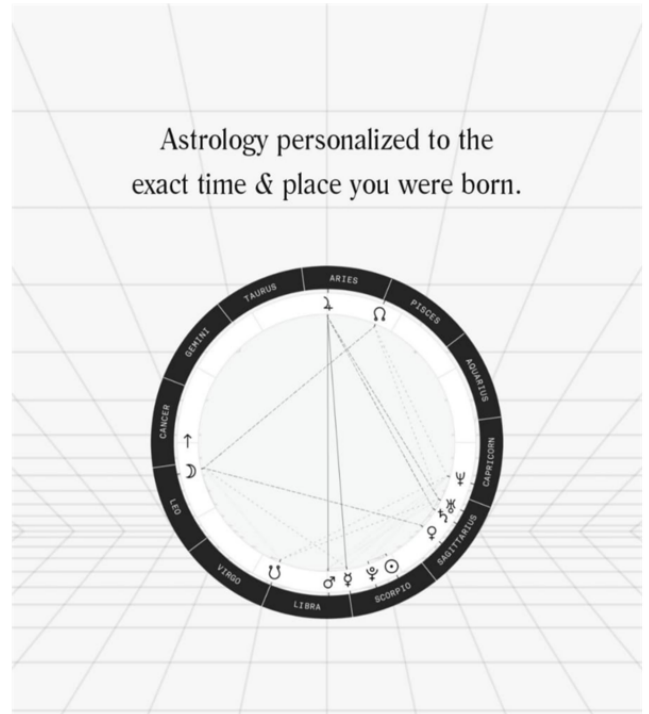
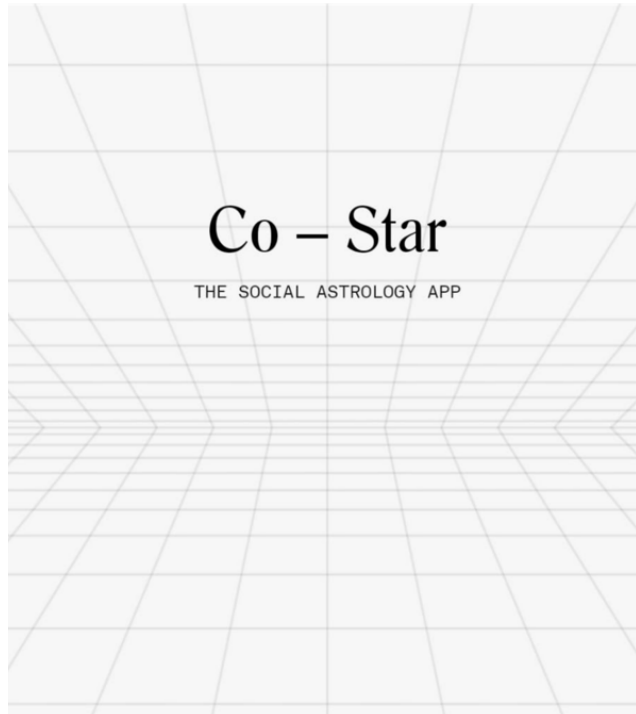
Katılımcılarla yapılan derinlemesine mülakatlar deşifre edilerek, yanıt ve yorumları belirli temalar altında toplanmıştır. Bu temalar katılımcıların büyük çoğunluğunda benzer olarak ortaya çıkan ifadelerle belirlenmiştir. Bu doğrultuda katılımcıların gündelik hayatta yaşadıkları belirsizliklere karşı astrolojiyi kullandıkları ve bunu Co-Star mobil uygulaması aracılığıyla da ulaşılabilir kıldıkları görülmektedir. Bu nedenle araştırma bulgularının analizinde kullanılan ilk tema “kaygı ve belirsizliklerden spiritüel bir kaçış” olarak belirlenmiştir. Katılımcıların yanıtlarında karşılaşılan en yaygın ikinci ifade kendilerini iyi hissetmek için astrolojiye başvurdukları ve Co-Star kullandıklarıdır. Bunun yanında katılımcıların “iyi olma” hali için mobil uygulamaları kullanma biçimlerinde oldukça pragmatik bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Katılımcıların konuşmalarında seçici olarak kendilerine iyi gelecek yorumları okumayı tercih ettikleri, olumsuz olabilecek yorumları göz ardı ettikleri belirgin biçimde görülmektedir. Bu nedenle analizin ikinci teması “iyi hissetme hali ve pragmatik kullanım biçimleri” olarak belirlenmiştir. Üçüncü ve son tema “yıldızlar aracılığıyla iletişim” olarak belirlenmiştir. Araştırmaya başlamadan önce astrolojinin iletişim amacıyla kullanımının görünür olacağı düşünülmüş ancak bu amacın örtük ifadelerle söyleneceği tahmin edilmiştir. Ancak katılımcıların

yanıtları beklendiği gibi örtük değildir. Aksine astrolojiyi bir iletişim aracı olarak gördüklerini açık bir biçimde sıklıkla ifade etmektedirler.

Dijital Spiritüellik Deneyimi Olarak Co-Star

Uygulama hakkında

Co-Star, Banu Güler tarafından 2017’de New York merkezli kurulmuş hem Google Play hem de Apple Store’dan ücretsiz olarak indirilebilen, kişiselleştirilmiş bir astroloji mobil uygulamasıdır.



Şekil 1: Co-Star Giriş Sayfası

Tüm uygulama platformlarında 5 milyondan fazla indirilmeye sahip olup genellikle olumlu değerlendirmeler aldığı görülmektedir.⁴ Uygulamanın yapısının ve nasıl işlediğinin anlatıldığı internet sitesinde⁵ özellikle gökyüzüne dair içeriklerin NASA’dan temin edildiği bilgisi yer almaktadır. Çalışan astrologların yorumları ve NASA verilerinin yapay zekâ dolayısıyla kişilere aktarılmasını sağlayan bir uygulama olduklarının altını çizmektedirler. Sitede ‘Team (Ekip)’ bölümünde detaylı bir biçimde çalışanlar ve mobil uygulamayla özdeşleşmiş olarak tüm çalışanların güneş, ay ve yükselen burçları bulunmaktadır.

⁴ Co- Star, Google Play değerlendirmelerinde, 79,879 değerlendirmeyle, 5 üzerinden 4.7’lik beğeni almıştır.

Bkz. <https://www.similarweb.com/tr/app/google-play/com.costarastrology/statistics/> Erişim Tarihi: 27.07.2023.

Apple Store değerlendirmelerinde ise, 181,896 değerlendirmeyle, 5 üzerinden 4.8’lik beğeni almıştır.

Bkz. <https://apps.apple.com/us/app/co-star-personalized-astrology/id1264782561?see-all=reviews> Erişim Tarihi:27.07.2023.

⁵ <https://www.costarastrology.com/>

Uygulamanın 'About (Hakkında)' bölümünde bu makalenin de değindiği, astrolojiye yüklenen anlamların net bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Şekil 2'de görüldüğü üzere, mobil uygulama hakkında "Astroloji binlerce yıldır insanların düşünmesine ve bağlantı kurmasına yardımcı oluyor", "gerçeklik bizim kaydırabildiğimizden (*scroll*) daha hızlı çözülüyor", "Co – Star evrenin şifresini çözmenin anahtarıdır", "astroloji bir çıkıştır" gibi bireylere çıkış yolunu, evrenin sırlarını verdiğini ima eden cümlelere yer verilmektedir.



Şekil 2: Co -Star Hakkında Sayfası

Co-Star mobil uygulamasının içeriğine bakıldığında tasarım olarak, pek çok üst segment markada olduğu gibi ince karakterli fontların, çağdaş sanatsal ve mitolojik öğelerin kullanıldığı minimal bir arayüz tasarımı dikkat çekmektedir. Co-Star mobil uygulamasının genelinde sadece siyah, beyaz, gri ve krem renkler kullanılmaktadır. Uygulama dili olarak, İngilizce dışında bir seçenek sunulmamaktadır.

Uygulama ücretsiz olarak indirilmekte ve kişinin astroloji haritası, arkadaşlarıyla birbirlerini takip etmesi, günlük ve dönemlik özet analizler ücretsiz olarak sunulmaktadır. Bunun yanında kişi astrolojik haritası ile ilgili detaylı bilgiye ulaşmak istediğinde aylık 82,99 tl üzerinden Premium pakete üye olabilmektedir. Uygulamanın internet sitesinde ücretlendirme ile ilgili, "Co-Star ücretsiz bir model üzerinde çalışır. Gelirin %100'ü manuel olarak arkadaş ekleme, gelişmiş grafik okuma ve uygulama içi satın alımlarla sağlanmaktadır⁶" ifadesine yer verilmektedir.

⁶ <https://www.costarastrology.com/faq> Erişim Tarihi 20 Kasım 2023

| UPDATES | | ● CHART | SETTINGS | |
|-----------------------|-------------|-------------|----------|----|
| S I G N S | Sagittarius | ♈ ASCENDANT | | |
| | Capricorn | ♄ URANUS | | |
| | | ♆ NEPTUNE | | 1 |
| | Aquarius | ♄ SATURN | | 2 |
| | Taurus | ♌ MOON | | 4 |
| | Leo | ♀ VENUS | | 8 |
| | Virgo | ☉ SUN | | |
| | | ☿ MERCURY | | 9 |
| | Libra | ♂ MARS | | |
| | | ♃ JUPITER | | 10 |
| | Scorpio | ♇ PLUTO | | 11 |

| UPDATES | | ● CHART | SETTINGS | |
|---|-----|---------|----------|-----|
| ÇAR | PER | TODAY | CMT | PZR |
| 13 | 14 | 15 | 16 | 17 |
| POWER | | | | |
| Self | | | | |
| For you, deep transformation requires going deeper. This is a good time to tap into this part of you right now, as you really dislike superficial interactions. The human experience is supposed to be emotional. To refuse your feelings is to refuse your own humanity. | | | | |
| DETAILS → | | | | |
| Social Life | | | | |
| You sometimes disconnect from people who get too close without being invited. You can tie this to your Uranus in Capricorn. It might help you to dismantle the metaphorical walls that stand in the way of true intimacy. | | | | |
| DETAILS → | | | | |
| Sex & Love | | | | |
| Your heart is on fire. During this time, try to enjoy beginnings and endings. Spend a moment concentrating on what you do have. | | | | |
| DETAILS → | | | | |

Şekil 3: Co-Star Kişisel Harita ve Yorum Sayfası

Bu bağlamda da mobil uygulama, hedef kitlesini İngilizce bilen kullanıcılar olarak belirlemiştir. Bu da uygulamanın gerek arayüz tasarımı gerek dil açısından hedef kitlesini eğitilmiş, dil bilen kişiler olarak konumlandığı yönünde yorumlanabilir. Yapılan çalışma sonucunda da, bu çalışmanın katılımcılarının arayüz tasarımından hoşlandıkları, kendilerine uygun buldukları anlaşılmaktadır. Örneğin Katılımcı 2 şunları söylemektedir:

K2: *Tasarımı çok sade ve şık. Bu da beni çekiyor Co-Star'a. Diğer uygulamalar abuk sabuk renkli, reklamlı... İnsan sadece bakarken bile bun alıyor. Co-Star kaliteli olduğunu hissettiriyor. E insan kendine daha uygun olduğunu da düşünüyor o zaman. Ben astrolojiye inanıyorum ama Co-Star dışında hiç bu tarz bir uygulama kullanmıyorum mesela. Yapan iyi yapmış tasarımını.*

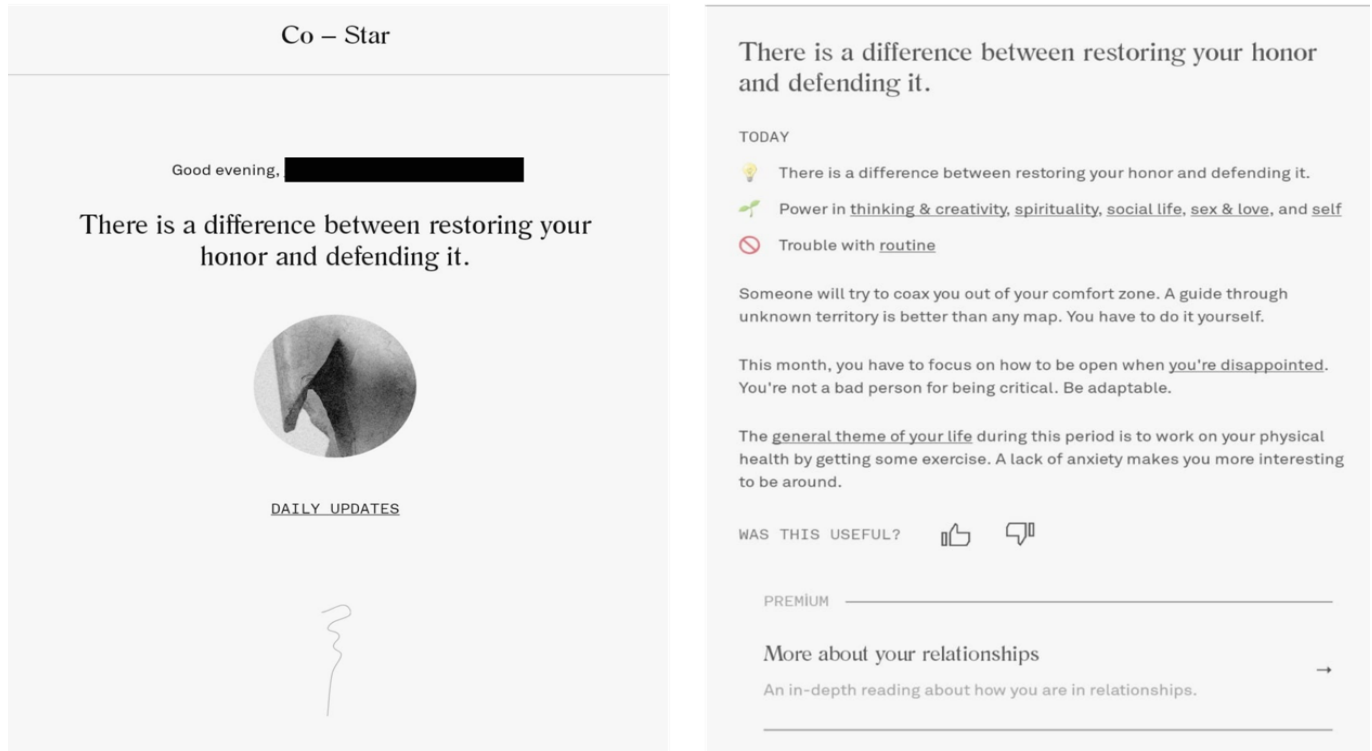
Benzer şekilde Katılımcı 1 ve Katılımcı 4 de uygulamanın tasarımını beğendiklerini ve İngilizce olmasının da kendilerine avantaj sağladığını düşünmektedir.

K1: *Estetik olarak beğeniyorum. İngilizce olması da benim için problem değil. Hatta belki daha iyi. Çünkü Türkçe olduğu zaman çevirilerde hata oluyor bence. Dikkat ettiysen çeviri olan Türkçe astroloji içeriklerinin anlaşılması zor oluyor. İngilizce bilmeyen için sıkıntı olabilir tabii. Ama benim için sıkıntı değil. Türkçe dil seçeneği olsa da İngilizce kullanırım.*

K4: Ben çok beğeniyorum Co-Star'ın tasarımını. Bazı çizgiler falan gerçekten çizilmiş gibi. Hiç gereksiz bir şey yok uygulamada. Her şey yerli yerinde. Yazı tipi bana çok hitap ediyor. Profil fotoğrafı olarak verdiği fotoğraflar da çok güzel. Üst sınıf bir uygulama olduğu görüntüsünden bile belli bence. İngilizce olması konusunda ben çok mutluyum. Tüm eğitimimi İngilizce aldım. Benim için Türkçe bir şeyler okumak daha zor. Bunu şımarıklık olarak söylemiyorum. Haberleri falan da İngilizce okuyorum ben çoğu zaman. Gün içinde ya da işte de İngilizce hayatımda daha çok olduğu için, bana daha kullanışlı geliyor açıkçası. Ama Türk biri tarafından yapıldığını senden öğreniyorum. Çok şaşırdım. Türkçe seçeneği olmaması da garip geldi şimdi.

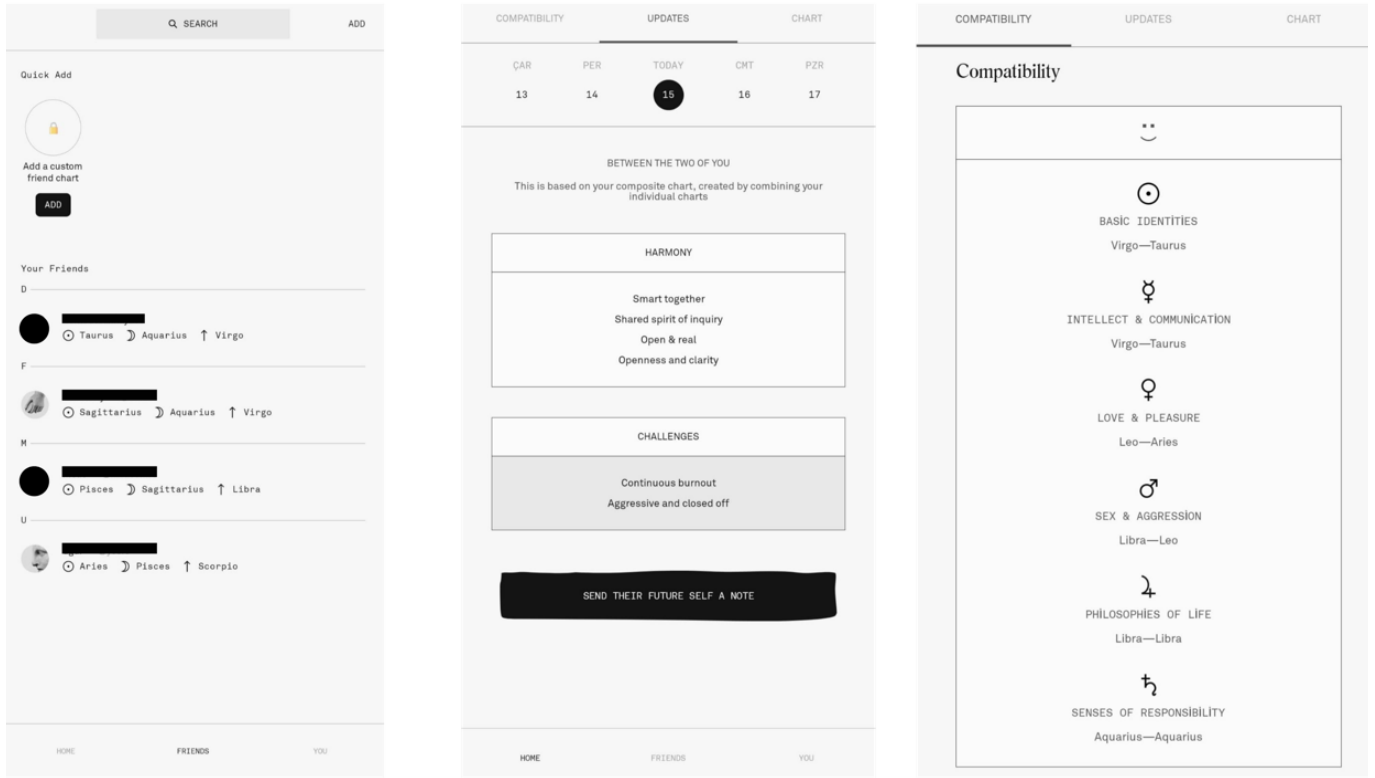
Co-Star mobil uygulaması, hem kişilere kişisel astroloji bilgilerini vermekte hem de onlara günlük veya dönemlik yorumlarda bulunan bir uygulamadır.

Tüm bu analizleri kişilerin doğum tarihi, saati ve yeri üzerinden oluşturulan görsel "doğum haritaları" üzerinden müşterilerine sunmaktadır. Bu bağlamda kişinin gün içindeki ruh haline, yapıp yapmaması gereken durumlara, dönemlik olarak onu neyin beklediğine ve ne şekilde bunları yönetebileceğine yönelik yönlendirmelerde bulunmaktadır.



Şekil 4: Co-Star Günlük Bildirim ve Bilgilendirme Sayfası

Bunun yanında uygulama kişilerin arkadaşlarını eklemesine, onların astrolojik özelliklerini görmelerine ve uyumluluklarını test etmelerine olanak sağlamaktadır.



Şekil 5: Co-Star Arkadaş Ekleme, Arkadaş Bilgileri ve Uyumluluk Sayfaları

Co-Star kullanmayan ancak kişinin kendi telefonunda kayıtlı olan kişileri davet etmesine de olanak sunmaktadır. Yine kişilerin uyum ve uyumsuzlukları üzerinden öneriler sunmaktadır.

Kayıgı ve Belirsizliklerden Spiritüel Bir Kaçış: Yıldızlara Sığınmak

Akışkan modern toplumun⁷ doğasıyla beraber, gerek artan krizler, afetler, salgın hastalıklar gerekse korku iklimini devam ettiren haberler, söylemler insanların bir kurtarıcı bulma ihtiyacı içine girmelerine sebep olabilmektedir. Bu anlamda astroloji, bilime yakın bir terminoloji kullanarak, özellikle eğitilmiş, seküler kesimlerde daha fazla yaygınlaşmaya başlamıştır. Her ne kadar astrolojiyle ilgilenenler için, özellikle sosyal medya içerikleriyle birlikte, bir gelir durumu veya sınıfsal kesim ayrımı yapılamasa da astrologlar ve astroloji ile ilgili materyallerin ücretleri göz önüne alındığında, orta- üst sınıfın ilgilerini eyleme daha fazla dönüştürdüklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun yanında Co-Star uygulaması temel özelliklerin tümünü ücretsiz olarak kullanıcıya sunmakta, sadece ayrıntılı analiz isteyen kullanıcılardan ücret talep etmektedir. Bu durum uygulamanın indirilmesi ve kullanılmasında da belirleyici faktörlerden biri olarak göze çarpmaktadır.

⁷ Akışkan modern toplum Zygmunt Bauman'ın günümüz toplumunu tanımlamak için kullandığı kavramdır. Ona göre her şeyin değiştiği, insanların davranışlarının sabit olmasına olanak vermeyen, kalıcı olanın tamamen ortadan kalktığı ve rutin oluşturmanın neredeyse olanaksız hale geldiği belirsizliklerden beslenen toplum akışkan modern toplumdur (Bauman, 2018, s.7).

K3: *Astroloji pahalı bir hobi. Bu hobinin içinde arayışlar var. Arayış kişinin kendisiyle olunca da paradan kaçınıyorsun. Yani ben bu tarz benimle ilgili şeylerde verdiğim paraya acımıyorum. Ama şu insanlar da var: terapi pahalı deyip gitmezler, ilaç kullan desen kullanmazlar, ama astroloğa daha fazla para verir, o tılsımlı bir şey iç dese içerler.*

Özellikle Covid-19 pandemisiyle birlikte artan belirsizlik ve korku ikliminde, bazı kişiler kurtuluş yolunu astrolojide ve astrologlarda aramaktadır. Özellikle belirsizlikle ilgili durumlarda kişilerin kötü bir durum olacaksa bile, en azından önceden bilme isteği artmaya başlamıştır. Öyle ki bu dönemde Türkiye medyasında da astrologlar oldukça geniş yer bulmuştur. Bu bağlamda astrolojiye yönelik ilgi patlamasının da “toksik pozitiflik”⁸ dönemiyle paralel gitmesi kayda değerdir. ‘Toksik pozitif’ anlatıların sürekli gündeme soktuğu “başaramadıysan yeterince istememişsindir”, “depresyondan çıkmayı gerçekten istersen çıkarısın”, “sadece güzel enerjileri hayatına çek” gibi söylemler, bireylere çok daha ağır sorumluluklar yükleyerek bir kurtarıcı ihtiyacını perçinlemiştir. Kişiler artık olumsuzluklar için sistemi sorgulamaya değil, kendilerini sorgulamaya yönlendirilmiş; olumsuz duygular şeytanileştirilmeye başlamıştır (Han, 2023, s.14): “Astroloji bence insanların çıkış yolu gibi. Çok kişisel bir şey” (K1).

Astrolojinin tüm zamanlar içinde popülerliğinin arttığı dönemlere bakıldığında benzer örüntüler görülmektedir. Savaşlar, kıtlıklar, siyasi olaylar ve salgınlar sonrasında pek çok dönemde spiritüel pratiklerde artış görülmüş; bu pratikler “korku sığınağı” haline gelmiştir (Orçin, 2019 s.146). Hem o dönemde hem de günümüzde endüstriler bu duygulardan faydalanmaktadır. Öyle ki, Benjamin (2016, s. 26) kehanet, astroloji gibi pratiklere olan eğilimlerin yüksekliğinde, bunların taktiksel olarak kullanıldığından bahsetmektedir. Ona göre bu pratikler insanları, özellikle de zengin insanları, yoksullaştırmak için yapılan bilinçli eylemlerdir. Bir başka bakış açısından bakıldığında ise, “astrolojiden, falcılıktan ve tılsımlardan yardım almaya çalışmak da piyango biletleri olarak geleceğini garanti altına almaya çalışmak da bireysel olarak yapılan, diğer önleyici eylem biçimlerine kıyasla o kadar da irrasyonel görünmemektedir” (Bauman, 2014, s.58). Çünkü insanlar psikolojik açıdan kendilerine bir çıkış yolu aramaya çalışmaktadır. Özellikle de bireyin, sorumluluğunun bu kadar kendi üzerinde olduğunu düşündüğü zamanlarda, spiritüel alanlara, benlikle ilişkili pratiklere yönelmesi oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Özellikle astroloji gibi tarih boyunca bilimle, psikolojiyle iç içe anılmış bir alan, insanlara daha “rasyonel” gelerek de hitap edebilmektedir.

Buradaki tehlikeli nokta aslında Adorno’nun da bahsettiği üzere (2002, s.81), bu insanların tamamen kendileriyle ilgili, özgürce yaptığını düşündüğü tercihlerin tamamen kapitalizmin kısılcacında olmasıdır. Astrolojinin ve diğer tüm spiritüel pratiklerin vadettiği sonsuz olasılıklar, aslında sistem tarafından belirlenmiştir. Ancak insanlar bu vaatlere ulaşmanın hayaliyle sistemin içinde sadece yeniden üretime sebep olmaktadır. Kişi ilgisi ve benliği için ilgilendiği pratiklerle sistemin içine kendi rızasıyla girmektedir. Bu

⁸ Toksik pozitiflik, bir duruma karşı kişinin negatif duygularını kabul etmeden, olumlu bir tavır sergilemesini ögütleyen tepkiler için kullanılan bir kavramdır (Cross, 2022, s.1168). <https://dc.etsu.edu/cqi/viewcontent.cqi?article=1115&context=es-conf> Erişim Tarihi: 20 Kasım 2023

pratikler umutsuz olunabilecek durumlardan, başarısızlıklardan pek de bahsetmediği için, kişiler oldukça insani olan duygulara kapıldığında bunun garip bir durum olduğunu düşünüp kendilerini suçlayabilmektedirler. Bu da tekrar iyi hissetme ve kurtarıcı arama ihtiyacını teşvik ederek döngünün devam etmesini sağlamaktadır.

Benzer şekilde yeni medya ortamlarında aynı söylem ve içerikleri bulmak mümkündür. Özellikle “youtuber” ve “influencer”ların popülerleştiği zamanla beraber, para kazanmanın oldukça kolay olduğunun düşünülmesi, güzellik standartlarının mümkün olmayan seviyelere çıkarılması, mutluluğun metalara bağlanması insanlara aradıkları ‘kurtuluşun’ bu şekilde onlara geleceğini düşündürmektedir. Oysa bu sadece bir fanteziden ibarettir ve insanlar bu fantezinin içinde daha kötü hissetme riskiyle karşı karşıyadır. Mutluluk, huzur, ‘kaçış’ arayışları aslında kapitalizmin yaratımıdır ve teknoloji bunu daha çok kişiye ulaştırmaktadır (Davies, 2015, s.19). Oysa Byung Chul Han’ın bahsettiği üzere (2023, s. 31-35) tüm olumlu duygular gibi olumsuz duygular da insan doğası için gereklidir. Hatta ona göre, acı çekmek, insanların gelişiminde oldukça önemli bir role sahiptir. Ancak günümüzde mutluluk araçsallaşmış; öyle ki tanımlamak için ekonomi terimleri kullanılmaya başlanmıştır (Ahmed, 2010, s.10). Ancak mutluluk ulaşılabilecek ve her zaman sahip olunacak bir kavramdan ziyade, zamana yayılan ve gölge yanları da bulunan bir kavramdır (Orçin, 2019 s.147-148). Bu nedenle insanların astrolojiye sığınması, onlara mutlak bir mutluluk ve/veya huzur vermemektedir; ya da belirsizliği ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü astroloji de bir olasılıklar denizidir. Dijital toplumun doğasında olduğu gibi astrolojideki mutluluk ve cevap bulma hali de ne yazık ki daha büyük duygu karmaşalarına ve belirsizliklere yol açabilmektedir. Zira Katılımcı 2 yaşadığı travma sonrası zaman zaman astrolojiyle kendini daha kötü hissettiğini belirtirken; Katılımcı 5’de eski ilişkisinde astrolojik bir içeriğin tartışmalara sebep olabildiğini vurgulamaktadır.

Akışkan modern toplumda birey hem kendini içinde bulunduğu belirsizliklerden kurtarmaya çalışmakta hem de bulunduğu kurtuluş yollarının belirsizlikleriyle boğuşmaktadır. Belirsizlikten kaynaklanan endişe dolu dünyanın mutlulukları da mutsuzlukla harmanlanmakta ve sonunda insanların bunalımı kaçınılmaz görülmemektedir (Bauman, 2003, s. 286). Peki astroloji aslında istenen kurtuluşu sağlamıyorsa, bir sığınak olması pek mümkün değilse, neden hala ilgi görmektedir? Çünkü astroloji gibi popüler kültür ürünleri temelde mutluluk vaadini metalaştırarak satmaktadır. Astrolojinin vaatlerini anlamak için pek çok karışık terminolojik kavramı bilmek ve genellikle işin uzmanlaşmış kişilerinden yardım almak gerekmekte ya da uzmanlaşmak için çeşitli eğitimler alınması gerekmektedir. Kişinin mutluluğa ulaşmaya dair verdiği çaba sadece süreç içinde bile astrolojiyi satmakta ve döngüyü devam ettirmektedir.

Ancak katılımcıların ifadelerine bakıldığında astrolojinin, Adorno’nun (2002) bahsettiği üzere bir kültür endüstrisi olduğu fikrinde çelişkiler yaşamaktadırlar. Katılımcılar astrolojinin kendisine ticari bakmamakta onu bir kültür endüstrisi ürünü olarak görmemekte, ancak astrolojiyi kullanan ve bundan para kazanan astrologları ticari olarak görmektedirler. Konu mobil uygulama olduğunda ise yine astrolojinin ticari olarak kullanılma amacını göz ardı etmektedirler.

K1: Ben zaten ünlü astrologların ticari kaygı dışında bir kaygı beslediklerini düşünmüyorum. Şu an popülaritesi çok arttı ve buna ekmek kapısı olarak bakıyorlar. Yani biz bunu meslek olarak görelim ya da görmeyelim sonuç olarak bu insanlarda kehanet satarak karnını doyuruyor. O yüzden ticari olmama imkânı bence yok.

Katılımcı 3'ün ifadesinde de görüldüğü üzere astrolojik içeriklerin güvenilirliğine karşı bir sorgulamaya gitmemekte ancak bu bilgileri gündemle paralel olarak yorumlayan astrologlara güven duymamaktadır. Katılımcı 3, astrolojinin kendisini sorgulamamakta ve bir yanlış bilgi varsa bile bunun astroloğun o bilgileri kendi menfaati için kullanması nedeniyle yanlış aktarıldığını düşünmektedir.

K3: Çok popüler ya da gündemle ilgi olan şey internette sunulduğunda bu bana güven verici gelmiyor ve ticari olduğunu düşünüyorum. Yani bir astrolog genel anlamda bilgi veriyorsa bunu güven verici buluyorum. Ama mesela şu an gündem seçimler ya da deprem ya da ne bileyim kadın hakları, bunlarla ilgili bir astrolog tam da o dönemde spesifik bir video paylaşırsa mesela ben o astroloğu güven verici bulamıyorum. Bir de neden bilmiyorum ama bu konuları böyle kendi kişisel sitelerinde yayınlamaları güven verici gelmiyor. Bir programa çağırılıp bir soru üzerine yorum yapmakla direkt buna yönelik bir şey yayınlamak arasında fark var gibi düşünüyorum. Bu başkaları için olağan olabilir hani herkes bunu konuşuyor zaten o niye konuşmasın gibi düşünüyor olabilirler. Ama bende yarattığı his tamamen kendileri kişisel bir kazanım elde etmek için bir şeyler söylüyorlar çoğunu da abartıyorlar gibi geliyor. Ve o bilgiler doğru mu değil mi'ye güvenemiyorum.

Benzer biçimde Katılımcı 2 de astrologların astrolojik bilgileri ticari amaçlarla kullandığını; hatta belirli bir kitleye ulaştıktan sonra bilgileri sadece maddi karşılıkla verdiklerini dile getirmektedir. Bu durumun da umutsuzluk hisseden bireyleri hedeflediğini düşünmektedir. Katılımcı 2'de olduğu gibi pek çok katılımcı da kendilerini bu 'umutsuz hedef kitlesi' içinde görmemekte, kendileri daha bilinçli ve ticari kullanımlara mahal vermeyen kişiler olarak konumlandıkları görülmektedir. Bu bağlamda Co-Star'ı ticari olarak görmediklerini söylemek mümkündür.

K2: Bence özellikle umutsuzlukla astrolojiyle ilgilenen insanlar bu ticari amacın hedefinde duruyor. Bunu kullanıyorlar bence. Mesela ben yakın arkadaşşıma bile bu konuyla ilgili yönlendirme yapmaktan çekiniyorum ama bir astrolog kimliğini de kullanarak kendine daha çok para kazandıracak yönlendirmelerde bulunabilir. Ya da sosyal medya da birilerini kendine çektikten sonra bilgi vermeyi kesip, sadece ücretli harita baktığını söyleyebilir. İnsanlar daha önce gördüklerine de inandıysa, kolaylıkla buna para harcayabilirler. Bu ticari olma konusunu da doğal karşılıyorum sadece bazen şeyi düşündüğüm oluyor. Yani ben avukat olmak için bu kadar uğraşacağıma bir iki astroloji bakıp böyle paralar kazansaymışım dediğim oluyor. Aynı emeği verdiğimizi düşünmüyorum. Yani onlar hiç emek vermiyor demiyorum ama ciddi anlamda emek veren bence sayılı. Belki bilim olsaydı görüşüm değişirdi mesela, bir üniversite okusalardı falan. Benim için biraz daha hobi gibi görünen bir alan olduğu için belki bu şekilde düşünüyorum bilmiyorum. Mesela imamlar da benden fazla para alıyor, onlar da başka bir şeye

inandırmaya çalışıyor; kanıtlayamazlar ama onun fakültesi de var. Pek bir fark yok, muğlak olan şeylerden kazanılan para sanırım beni rahatsız ediyor.

Çalışmanın katılımcıları, görüldüğü üzere astrolojinin bir endüstri olarak var olabildiğinin farkındadır. Ticari olduklarını düşündükleri materyallerden ve söylemlerden kaçındıklarını belirtmektedirler ancak örtük biçimde bu sisteme dahil oluşlarına yönelik bir yorumda bulunmamaktadır. Bu bağlamda Co-Star mobil uygulamasını ticari olarak görmemektedirler. Oysa Co-Star ciddi maddi kazançlar sağlamaktadır⁹. Ancak kişiler uygulamayı indirmek için belirli bir ücret ödemediklerinden, uygulamayı ticari olarak görmemektedirler. Bu noktada her ne kadar ön çalışmada soru olarak sorulmamış olsa da, tez çalışmasında Co-Star'ı neden ticari olarak görmediklerinin incelenmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Çünkü katılımcılar her ne kadar, uygulamayı ücretsiz indirmelerinden dolayı ticari olarak konumlandırmasa da, Co-Star kişilerin verilerini toplayarak algoritmayı beslemekte hem de kullanıcılara çeşitli ücretli özellikler sunarak kazanç sağlamaktadır. Tüm bu bilgilere rağmen kişilerin Co-Star'ı ticari görmemesinin sebebinin de kişilere arkadaşlarıyla iletişim kurmasını sağlayarak, ticari bir uygulamadan ziyade bir sosyal platform algısı yaratılması olabileceği düşünülmektedir.

İyi Hissetme Hali ve Pragmatik Kullanım Biçimleri

Çalışma boyunca, Co-Star mobil uygulamasını kullanan görüşmecilerin sorulara verdikleri yanıtların hepsinde ortaya çıkan temalardan biri iyi olma hissiyatı için kullanımdır. Katılımcıların tamamı hayatın belirsizliklerinden ve zorluğundan bahsetmekte olup, astrolojinin bir süreliğine de olsa onları bu problemlerden uzaklaştırarak kendilerini iyi hissetmelerine olanak sağladığını söylemişlerdir. Örneğin Katılımcı 5 bunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

K5: *Hayat gerçekten çok zor artık. Türkiye gibi bir yerde yaşarken mental sağlığını korumak istiyorsan bir şeye sığınman gerekiyor. Bu mizah olur, hobi olur, astroloji olur. Ama bir şey olması lazım. Yoksa insan kafayı yer bazı şeyleri düşünmekten. Ben astrolojiye öyle körü körüne inanmıyorum. Hatta pek bir fikrim bile yok. Ama arada bunalınca açıp bakıyorum Co-Star'a. Mesela diyor ki işte 'bugün zorlanıyorsun ama en üst seviye olan gün bugün; yarından itibaren geçecek.' İnsan placebo olarak olsa bile rahatlıyor. Birinin 'tamam halledersin' demesi gibi. Kendine inanmasan bile o an; yine de seni iyi hissettiriyor.*

Görüşmelerde farklı koşullar yaşasalar da kişilerin astrolojiye ve dijital uygulamalara yönelmelerinin genellikle olumsuz bir duygudan veya durumdan sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda sadece Katılımcı 5, direkt olarak kötü bir durumdan sonra değil, arkadaşlarının yönlendirmesi sonucu uygulamayı indirdiğini ve

⁹ Co-Star Mobil Uygulaması ve web sitesinin indirilme, trafik, kazançları:

https://pro.similarweb.com/#/digitalsuite/websiteseanalysis/overview/website-performance/*/999/3m?webSource=Total&key=costarastrology.com
Erişim Tarihi: 21 Kasım 2023.

astrolojiyle ilgilendiğini belirtmektedir. Ancak katılımcının ifadelerinde, iyi hissetme ihtiyacı hissedildiğinde Co-Star'a bakıldığına dair ifadeler görülmektedir.

Tarih boyunca spiritüel pratiklerin kullanımı irdelendiğinde, genellikle benzer örüntüler görülmektedir. Küreselleşmenin, ekonominin, dünya koşullarının yönlendirmesi olduğu gibi kişisel travmalar, psikolojik nedenlerle de eğilim artmaktadır (Cengiz vd, 2020, s. 85). Mircae Eliade (2018, s. 52)'ya göre, eski dönemlerde de spiritüel pratiklerin, yaygınlaşmasının Avrupa'nın savaşlarla uğraştığı ve varoluşun sorgulandığı bir döneme denk gelmesi dikkat çekicidir. Öyle ki, Eliade'nin Planette dergisini satış rakamları üzerinden yaptığı analize bakıldığında, astrolojinin bir kurtuluş bilimi olduğuna yönelik propaganda yapıldığını görmek dahi mümkündür. Akışkan modern dünyada insanların zamanla daha kaygılı hale gelmesi, dünyada risklerin artmasıyla beraber medyada spiritüel pratiklerin, daha fazla tüketilecek olmaları sebebiyle, kendine daha fazla yer bulmasına sebep olmuştur. Günümüzde yeni iletişim teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla, bu pratiklerin ulaşılabilirliği ve dijital dünyada metalaşması da artmıştır.

Bu bağlamda, belirsizlik ve kaygının küresel çapta arttığı Covid-19 pandemisinin de astrolojiye ve mobil uygulamaların kullanımına yönelik bir artışa sebep olduğu düşünülmektedir. Katılımcı 3 astrolojiye olan ilgisinin ve Co-Star'ı indirmesinin pandemi dönemine denk geldiğini belirterek, eklemektedir:

K3: *Pandemi hepimizi spiritüel yaptı bence. Yoksa ben hatırlamıyorum, bu kadar herkesin ilgili olduğu bir dönemi. Her gün bir sağlık bakanını bir de astrologları dinliyordum. İşin garip tarafı astrologların dediği daha çok güven veriyordu. Pandemi ne zaman bitecek diye astroloğa soruyorduk yani. İyi değildi ki psikolojimiz. İnsan cevap almak istiyor; ama cevap alabileceğin hiçbir yer yok gibi sanki. Astrologlar yıl veriyor bu esnada. Sen de onu dinleyince rahatlıyorsun. 10 sene bile dese, en azından biteceği zamanı öğrenmiş olduğun için rahatlamış hissettiriyor.*

Katılımcı 3'ün bahsettiği üzere belirsiz bir durum karşısında 'cevap bulma' ihtiyacı kişisel travma sonucu Katılımcı 1'de de görülmektedir. Benzer şekilde iki katılımcıda da alınan cevabın içeriğinden çok, cevap alma hali ve belirsizliğin ortadan kalkması kendilerini rahatlamış hissetmelerine sebep olmaktadır.

K1: *Açıkçası uygulamayı en çok kullandığım sene bu sene. Annemi kaybettikten sonra ciddi kaygı atakları yaşadım. Terapiye gidiyorum ancak terapi çok gerçek bir yer. Nasıl anlatsam bunu bilemiyorum. İnsan bazen gerçekleri duymak istemiyor. Yalandan bile olsa ayağa kalkmasını sağlayacak bir şeyler duymak istiyor. Astroloji bunu çoğunlukla karşılıyor. Çoğunlukla diyorum çünkü bazen karşılamadığını, aksine daha kötü hale getirdiğini de düşündüğüm oldu. Ama neye bakacağını bilersen iyi hissettirme olasılığı daha yüksek. Çok saçma bir örnek olacak ama, 'önceki hayatında yaptıklarının karmik borcunu ödüyorsun' diyor sana mesela. Kafanda bir sebep-*

sonuç ilişkisi oluyor. Kaybım üzerine 'neden bunu ben yaşıyorum?' sorusunu çok soruyordum kendime. Beni bir şekilde daha iyi hissettiriyor, bir cevap bulmuş gibi hissetmek.

Katılımcı 1'in cevabındaki "neye bakacağını bilersen iyi hissetme olasılığın daha yüksek" ana fikri, katılımcıların tamamında görülmektedir. Bu da katılımcıların hem astrolojiyi hem de mobil uygulamaları pragmatik olarak kullandıkları düşündürmektedir. Farklı sorulara verdikleri cevaplarda, katılımcıların pragmatik kullanım şekillerine yaptığı vurgu dikkat çekmektedir.

K2: *Hiçbir bilgiye körü körüne bağlanmıyorum. Astroloji de inanç da sorgulanabilmeli. Yani belirsiz durumlarda astrolojiye başvururum ama körü körüne inanmam. Yardımcı olursa inancım pekişebilir.*

K1: *Bir kişi çıkmazda olduğunda hayat koşulları kötü olduğunda, başka seçeneği olmadığında astrolojiye göre bir karar alabilir. Bence bu insanın ne kadar iyi değil ne kadar kötü olduğuyla ilgili. Bu kişisel olarak benim hayatımda oldu. Bilimsel olanı kabul etmem gerektiğinde bile duygu durumuma bağlı olarak astrolojiyi tercih ettiğim zamanlar oldu.*

Katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak, kendilerini kötü hissettiklerinde astrolojiye başvurdukları ve Co-Star uygulamasından faydalandıkları görülmektedir. Öyle ki, katılımcılar bunu bilinçsizce değil oldukça bilinçli bir biçimde tercih etmektedirler. Aşağıdaki görüşmelerde görüldüğü üzere astroloji ve mobil uygulama kullanımını rahatlıkla 'bahane, kılıf, suç atmak, işine gelmek' şeklinde ifade edebilmektedirler.

K4: *Yani ben kendim için dediğim gibi olumlu olduğumu düşündüğümü alıyorum o yüzden etki etmesini istediğim kadar ediyor. Yani insan olduğumuz için arada olumlu olumsuz etkileniyoruzdur tabi. Ama ben kafamda bunu şöyle kendime uygun hale getiriyorum. Mesela benim burcum kova. Kova'ya kötü bir şey söylüyorlarsa diyorum ki 'ay burcum balık neyse ki'. Yani bu anlamda her yöne kendine göre yönlendirebildiğin için, doğal olarak daha pozitif olarak bakıyorum okuduğum yorumlara.*

K3: *Bence her insan buna izin verdiği ya da istediği kadar etkileniyor. Yani mesela tam etkilenebileceği durumda astroloji şunu yap dedi diye yapmıyor. Ya yapmak istiyordu bahane buldu ya da sorumluluğu üzerinden atmak istiyor. O yüzden çok etkilenenlerin de bir şekilde kendi amacına göre kullandığını düşünüyorum. Sadece itiraf etmiyorlar gibi geliyor bana. Hatta ben şöyle gözlemliyorum iyi olasılıklarda insanlar bilimsel temelleri olabileceğinden, kötü olasılıklarda zaten bilimsel temeli olmadığından bahsediyor. Herkes işine geldiği şekilde yorumluyor bence.*

Katılımcı 5'in bahsettiği üzere "herkesin işine gelecek" yorumların toplumda kabul edilebilmesinin yanı sıra Co-Star gibi pek çok mobil uygulamada dil seçimi konusunda belirleyici olmaktadır. Uygulamaya bakıldığında yapılan kişisel yorumlar, günlük bildirimler kişilerin talep ettiği söylemleri onlara sunmaktadır. Burada uygulama ve kullanıcı arasında gizli bir anlaşma bulunmakta gibidir. Kişi olumlu, motive edici, iyi hissetmesini sağlayacak yorumlar görmek istemektedir. Co-Star'da bu beklentiyi karşılamaktadır.

K5: *Bence iyi bir yorum görünce umutlanabilmek için, kötü bir şey olduğunda da ona kılıf uydurup rahatlayabilmek için herkes az ya da çok kabul ediyor. Bu insanda hem umut yaratabilme hem de kötü bir şey olduğunda suç atabilme de bizi yönlendiriyor astrolojiye bence. Bu da toplumda kabul edilmesini etkilemiş olabilir. Herkesin işine gelebilecek bir şey.*

Olumsuz bir özellik veya durumdan bahsedildiğinde bile çözüm önerileri, sebepler, zorlu koşulu geçirmek için gereken cesaret, kişilere söylemsel olarak sunulmaktadır. Fal gibi spiritüel pratiklerin uygulamalarında daha gerçek olması için bazı olumsuzluklar aktarılabilirken ya da 'falın tutmaması' gibi durumlarla karşılaşıırken (Eroğlu, 2019, s.4) Co-Star içerikleri kişinin gücü üzerinden ilerleyerek her zaman bir çıkış yolu göstermektedir. Katılımcı 4, Katılımcı 5 ve Katılımcı 3'ün ifadelerinde de görüldüğü üzere, Co-Star kullanıcıların bulmayı umduğu şeyi onlara sunmaktadır. Kullanıcıların çeşitli durumlarda kendilerine bir çıkış yolu bulmak için Co-Star'ı kullandıkları da ifadelerinde belirgindir.

Yıldızlar Aracılığıyla İletişim

Çalışma bulgularının analizinde bulunması beklenen ancak daha örtük olarak ortaya çıkacağı düşünülen temalardan biri de astroloji ve mobil uygulamaların iletişim rolüdür. Örtük olmanın aksine katılımcıların astrolojiyi bir iletişim aracı olarak tanımladıkları görülmektedir.

K5: *Yani bence günümüz ilişkilerinde adından sonra burcu soruluyor herkesin. Hatta bir sonraki soru da doğum saatini öğrenmeye yönelik oluyor. Astrolojinin benim hayatımda en yoğun dahil olduğu nokta zaten insan ilişkileri ama bence bu günümüzde çoğunluk için de geçerli. Gerçekten ilgili olup olmaması da önemli değil bence. Bu soru muhabbet ortamında mutlaka gelir.*

K3: *Özellikle ilk kez tanıştığınız zamanda astroloji, belki yıllarca arkadaş olsak öğrenemeyeceğim şeyleri iki üç sohbette konuşma fırsatı veriyor bence. Bir anda insanların duygusal özelliklerini, neye sinirlendiklerini, sevdiklerini öğrenebiliyorsun. Ya da ne biliyim aynı burçtaysak falan bir beraberlik hissi oluşuyor. İnsan daha*

rahat samimiyet kuruyor. Yani eski zamanlar için belki bu gerekli değildir ama bence günümüzde insanlarla ilgili bu tarz bilgileri önceden bilmek, arkadaşlık veya ilişki oturtmak için avantaj.

Katılımcıların ifadelerinde de görüldüğü üzere Katılımcı 2, astrolojinin iletişimi kolaylaştıran, karşısındaki daha fazla tanımaya olanak sağlayan bir araç olarak görmektedir. Zaman zaman bir ortamda var olmak ya da Katılımcı 2'nin deyişiyle 'popüler' olmak için bile sosyal ortamda astroloji içerikli konuşmaların gereklilik olduklarını düşünmektedirler.

K2: *Şu an bu kadar popüler olmasının sebebi, insanlar bunu sosyalleşme aracı olarak kullanıyor. İlgilenen 40 kişi olsa bunun maksimum 10 kişisi her bilgiyi öğrenir. Diğerleri sohbet için bir araç olarak kullanır. En ilgisi olmayan kişiler bile, ortamda işlerine geliyorsa bu konuda sohbet ediyor. Bu konuda bilgi sahibi olmak sosyal ortamda bir güç oldu. Kişisel olarak popülerlik hissini de arttırdı ve bu iletişimle birlikte günümüzde de popülerleşti. Öncesinde de bence insanın kendini çevreye tanıtmak ve bilinmesini istemesinden kaynaklanıyordu. Aslında bence hep kendini ve karşıyı tanımak için ve iletişim için var oldu.*

Yanı sıra, katılımcıların cevaplarındaki ortak söylemlerden biri de 'bu dönemde bir insanı tanımak' üzerinden şekillenmektedir. Çağımızın belirsizlik, kaygı ve korku iklimi düşünüldüğünde, güven arayışı önemli hale gelmektedir. Katılımcıların cevaplarına dayanarak bireylerin astrolojiyi güven arayışında da bir araç olarak kullandıkları söylenebilir. Belirli ön yargılara takılmaları riskine rağmen, katılımcılar günlük ilişkilerinde samimiyet kurabilmek için astrolojiyi kullanmaktadırlar.

K4: *Sohbette, günlük hayatımda kullanıyorum. Bazen bazı insanlar işte inanma böyle saçma şeylere, bilimsel değil falan diyor. Sanki hepimizin her anı her söylediği bilimsel. Objektiflik de benzer herkes günlük hayatında bilimsel ve objektif mi mesela? İnsanlar bilimsel ve objektif olan şeyleri bile bile farklı söyleyebiliyor. O yüzden ben kullanmaya devam ediyorum astrolojiyi sohbetlerimde. Bence daha çok da bilimselliğin ve objektifliğin tersi olduğu için samimiyet kurmayı kolaylaştırıyor.*

Katılımcı 4'ün de cevabında görüldüğü üzere, astrolojinin iletişimde ve ilişki kurmakta kullanılması için kişi bilimsellik, objektiflik aramamakta ve hatta bunlardan da bir kaçış olarak görebilmektedir. Sosyal ilişkilerin yanında astroloji katılımcıların romantik ilişkilerinde de bir iletişim biçimi ve samimiyet niyetiyle kullanılabilir.

K1: *Duygusal ilişkilerimde olumlu olarak etkilendiğim oluyor bazen. Yine benim tercih etmemle tabi. Olumsuz olarak yönlendirdiği bir şey olduğunu bugüne kadar görmedim ben de olumsuzlara bakmayı tercih etmedim. Mesela erkek arkadaşımın yay burcu olduğunu öğrendiğimde daha pozitif bakmaya başlamıştım ona. İlişkimiz*

içinde de spesifik olarak burcumuz üzerinden birbirimizi iyi hissettirdiğimiz ya da problemlerimizi daha kolay aştığımız oluyor.

K5: *Benim astrolojiyi öğrenmem biraz kadınların etkisiyle diyebilirim. Onlar ilgili olduğunda, özellikle flört aşamasında sen de ilgilenmesen bile ilgileniyormuş gibi yapıyorsun. Benim astrolojiye ilgim eskiden yoktu. Hatta bence kimsenin bu kadar ilgisi yoktu. Ama şimdi 'burcun ne' soruları her yerde karşına çıkıyor. E onlar sorunca sen de sormaya başlıyorsun. Karşımdaki burçla ilgili bir şey söyleyince de kafamda öyle çok net bir şey oluşmuyor, oradan buradan duyduklarım 'a o burç da şöyle olur' diyorum. Bir şey bildiğim yok aslında. Ama tutuyor bazen biliyor musun? 'Evet çok duygusalımdır' falan diyorlar mesela. Öyle bildiğin zaman yükseliyorsun bu burç muhabbetlerine.*

Görüldüğü üzere katılımcıların pragmatik kullanım şekilleri iletişimde de kendini göstermektedir. Bu noktada astrolojinin onlar için geçerliliğinin olup olmaması önemli olmamakla birlikte, Katılımcı 3'te olduğu gibi astrolojinin iletişimde 'gerçek ipuçları' verdiğini düşünerek kullananlar da bulunmaktadır:

K3: *Yeni bir insan tanırken astrolojiyi hayatımda kullanıyorum. Gerçekten astrolojinin insanların kişilikleriyle ilgili doğru bilgiler verdiğini düşünüyorum. Hatta bazı anlamlandıramadığım kişisel özellikler veya hareketleri astrolojiyle anlamlandırabiliyorum. O insanı tanırken rahatsız olabileceğim bir şeye sebep bulmuş oluyorum ve ilişkilerimi iyileştiriyor. Daha anlayışlı olmamı sağlıyor en azından.*

Katılımcı 3'ün yanıtından da anlaşılacağı üzere kişiler astrolojik olarak kendileriyle veya karşılarındaki kişiyle ilgili bilgiler öğrendikleri zaman farkındalık seviyelerinde de değişimler meydana gelmektedir. Bu farkındalığın ne kadar gerçekçi olup olmadığı tartışılabilir bir konu olsa da kişiyi duyguların analizi ve kontrolüne yönlendirebilmektedir.

Yapılan çalışmada katılımcılar için astroloji bir iletişim olarak görülmekle birlikte, Co-star mobil uygulaması dolaylı iletişimden de söz etmek mümkündür. Co-Star, kişilerin tanıdıklarını ekleme, onların özelliklerini görme, ilişkilerinin uyumluluğunu görme fırsatlarını sunmaktadır. Dolayısıyla katılımcılar dijital ortamda da astroloji aracılığıyla iletişim kurabilmektedir.

K5: *Co-Star'da yazılanlar yüzünden geçmiş ilişkimde tartışma yaşadığım da oldu. Sorunların çözüldüğü de. Kız arkadaşım bu uygulamaya çok düşküdü. Bence takıntı seviyesindeydi. Orada uyumsuz bir şey olduğunda tartışma başlattığını hatırlıyorum. Ya da bazen tam tersi. Tartışacağımız konuda 'neyse bugün aslan burçları böyle olacak diyordu zaten' deyip, tartışmayı bitirdiği de oluyordu. Ben o zamanlarda sadece indirmiştim yani*

böyle aktif bakmıyordum. Şimdi de şu anlamda güzel oluyor. Mesela flört ettiğim kişi bu uygulamayı kullanıyor. Orada yazılanlara da inanıyorsa, ben de arkadaşlık isteği gönderip; yazanlar üzerinden ilerliyorum. Bu anlamda işime yarıyor, muhabbet başlatabiliyorsun.

K3: *Bence burada olan bilgileri hayatında verimli kullanabilirsin. Ne konuda anlaşıp, anlaşamayacağını görüyorsun. Uyumluluğunu gördüğün için bir sorun olduğunda paniklemene sebep olmuyor.*

Katılımcı 5'in eski ilişkisinden verdiği örnek aslında bu iletişim süreçleri ve astroloji uygulamalarının kullanımı açısından önemlidir. Bu çalışmanın katılımcılarında takıntılı derece astroloji içeriklerine inanan bir birey yoktur. Ancak bilinçli kullanımda astrolojinin faydaları olabileceği gibi Katılımcı 5'in örneğinde olduğu üzere, kişinin belirsizlikten kurtulmak, iyi hissetmek için tercih ettiği bir pratik veya uygulama zamanla daha olumsuz duygulara sebep olabilmektedir. Özellikle spiritüel uygulamalar bağlamında düşünüldüğünde, bu uygulamaların bir ürün olduğunu, ekonomik bir geliri olduğunu akılda tutmak gereklidir.

Sonuç

Hem astrolojinin hem de bir astroloji mobil uygulaması olan Co-Star'ın, genel düzeyde spiritüel pratik ve uygulamaların yaptığı gibi, kişilere; yaşanan belirsizlikler, kaygılar, olumsuz durumlar için bir çıkış yolu olarak görünebilmekle birlikte, bir ekonomileri vardır. Günümüz yeni medya teknolojileri ile gelişen veri ekonomisi, mobil uygulamalarından gelen veri akışı ile beslenmektedir. Co-Star gibi mobil uygulamalar, kullanıcılara sundukları hizmetlerle bu veri akışını astroloji özelinde olanaklı hale getirmektedirler.

Bu çalışma bağlamında görüştüğüm katılımcılar çoğunlukla ticari boyutların farkında olan, astrolojiyi ve Co-Star'ı pragmatik biçimde kullanan bireylerden oluşmaktadır. Bu doğrultuda almak istedikleri içerikleri alıp, almak istemediklerini almadıklarını belirtmektedirler. Astrolojiyi ve Co-Star'ı daha çok iletişim süreçleri için, kendilerini iyi hissetmeye yönelik bilgiler almak istedikleri zamanlarda ve eğlence için kullanmaktadırlar. Ancak katılımcılardan elde edilen bulgulara bakıldığında kendi söylemlerinde ve düşüncelerinde çelişkiler olduğu görülmektedir. Bazen astrolojik bilgilere inandıklarını söylerken bazen de bilgileri tamamen pragmatik olarak kullandıklarını, içerikleri seçtiklerini, kendilerini iyi hissetmek veya iletişim kurmak amaçlarıyla kullandıklarını belirtmektedirler. Ne kadar astrolojinin endüstri boyutundan söz etseler de kendi deneyimlerinde ticari boyutu göz ardı ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda katılımcıların, her ne kadar astrolojiyle ilgili içeriklerde kontrol sahibi olduklarını düşünseler de, kendilerinin sistemin algoritmasını besleyen ve kültür endüstrisinin yeniden üretimine katkı sağladıklarının farkında olmadıkları görülmektedir.

Astroloji ilk dönemlerinde doğayı anlama çabasıyla ortaya çıkmış, sonrasında güç sahibi olan kişiler tarafından kullanılırken, gazete köşeleriyle birlikte kitlelere yayılmıştır. Ancak gazetelerin tiraj kaygısı olan, maddi kazanç elde edilen ürünler olduğu düşünüldüğünde bu dönemdeki astroloji yorumları ve hatta toplumsal inşaya yönelik söylemlerin daha kısıtlı merkezlerden çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yeni iletişim teknolojileriyle ise belirli merkezlerden çıkan bilgilere kıyasla çok daha geniş bir bilgi havuzu oluşmuş ve kişiler üretici konumunda da bulunabilmeye başlamıştır. Dijitalleşmeyle beraber, astroloji yorumları da sadece bir burç üzerinden değil, kişiselleştirilmiş bir forma evrilmiş ve bireylerin de içeriklere yönelik etkileri olmaya başlamıştır. Buradaki kilit nokta neoliberal öznenin kendini dahil edilmiş hissettiği konumdan bakarak, kültür endüstrisinin sorgulanmadan devam etmesine olanak sağlamasıdır. Kişiler bir endüstri ürününün onlar üzerinden dolaşımda olduğunu görmemekte ve yeniden üretimine katkı sağlamaktadırlar. Co-Star uygulamasını kullanırken veri sunarak (beğendikleri yorumları kaydetmek gibi) algoritmanın onları nasıl daha ilgili tutabileceğini göstermektedirler. Belirtmek gerekir ki gelinen noktada kişilerin neyi seçip seçmediklerini belli ederek, hangi metaların sunulacağına yönelik bir gücü olabileceği görülmektedir. Ancak gündelik hayatlarında küçük bir alanda seçme özgürlüğü var gibi gösterilirken, aslında başka bileşenlerin sorgulanmasının önüne geçilmektedir. Böylelikle döngüden çıkmak ve kültür endüstrisinin kıskaçında olduğunu anlamak zorlaşmaktadır.

Aynı zamanda astroloji hayatın belirli alanlarında kişilere mutluluk, iyileşme, çıkış yolu bulma gibi vaatler sunarken onları daha fazla olasılık ve bilgiye maruz bırakarak, sonuç alamadıklarında bile onları sistemin içinde durmaya teşvik ediyor gibi görünmektedir. Akışkan modern toplum içinde, neoliberal özneye yüklenen sorumluluklar nedeniyle, kişiler iyileşme eğlenme, belirsizliklerden kurtulma gibi isteklerinin sorumluluğunu kendilerinde görmekte ve arayışlarına çözüm bulmak için bu içerikleri öğrenmeye devam etmektedirler. Bireylerdeki bu istek ve arzunun devamlılığı da kapitalist sistemin devamlılığı için oldukça gereklidir (Bauman, 2012, s. 88).

Bu çalışma kapsamında, bir pilot çalışmanın bulguları üstünden, astroloji ve buna bağlı olarak Co-Star mobil uygulamasının nasıl deneyimlendiği anlaşılmasına çalışılmıştır. Farklı makale konuları oluşturulabilecek cevaplar alınmış olsa da bu makale, belirsizlik ve kaygı karşısında astrolojinin nasıl ticari kullanımlara dönüşebildiğine, kişilerin kendilerini iyi hissetmek için astrolojiyi ve bir astroloji mobil uygulaması olan Co-Star'ı nasıl deneyimlediklerine ve iletişim süreçlerinde nasıl kullanıldıklarına odaklanmaktadır. Bu çalışma bağlamında erişilen bulgular, astroloji mobil uygulamalarına dair çalışmaların detaylandırılmaya elverişli olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Adorno, T. (2002). The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column. S. Crook (Ed.), *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* (s.46-171). London: Routledge.

- Adorno, T. ve Horkheimer M. (2020). Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma N.Ulner, M.Tüzel, E.Gen (Çev.). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (s.45-108). İstanbul: İletişim.
- Ahmed, S. (2010). *The Promise Of Happiness*. USA: Duke University Press.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. İsmail Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. Abdullah Yılmaz (Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2014). *Siyaset Arayışı*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Bauman, Z. (2018). *Akışkan Hayat*. Akın Emre Pilgir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Benjamin, W. (2016). *Parıltılar*. Yılmaz Öner (Çev.). İstanbul: Belge.
- Bernstein, J. M.(2020). Sunuş, N.Ulner, M.Tüzel, E.Gen (Çev.). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (s.7-43). İstanbul: İletişim.
- Can, B. (2017). Gündelik Hayat, İktidar İlişkileri ve Etik Kodların Kesişiminde Etnografik Araştırma. *Moment Dergi*, 4(1), 155-172.
- Cengiz, K., Gür, H., Küçükural, Ö. (2021). *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar :Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki*. İstanbul: İletişim.
- Creswell, J.W. (2018). *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Eliade M. (2018). *Edebi Dönüş Miti*. İstanbul: Dergâh.
- Eroğlu, G. (2019). *Ritüellerin Dijitalleşmesi: Mobil Cihazlardaki Kahve Falı Uygulamalarının Arayüz ve Deneyim Tasarımları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Han, B.C. (2023). *Palyatif Toplum*. Haluk Barışcan (Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Harmansah, R., Nahya, Z. N. (2018). *Etnografik hikayeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri*. İstanbul: Metis.
- Kartarı, A. (2017). Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım. *Moment Dergi*, 4(1), 207-220.
- Lindeman, M. (1998). Belief in astrology as a strategy for Self-verification and coping with negative life events. *European Psychologist*, 3(3), 202-208.
- McCracken G. (1988). *The Long Interview*. London: Sage.
- Orçin, G. (2021). *Kitleli Sığınakta Bir Mutluluk Vaadi: Günlük Astroloji Sayfaları Üzerine Bir Analiz*. Egemia Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Araştırmaları Hakemli E-Dergisi, (9), ss. 141-161.
- Pınarbaşı, G. (2020). *Kültür Endüstrisi Bağlamında New Age Uygulamalarında/İnançlarında Astrolojinin Facebook Dolayımı İçerik Analizi (2018-2019)*. Doktora Tezi, Maltepe Üniversitesi, İstanbul.

2023, 10(2): 428-435

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.428-435>

Kitap İncelemeleri

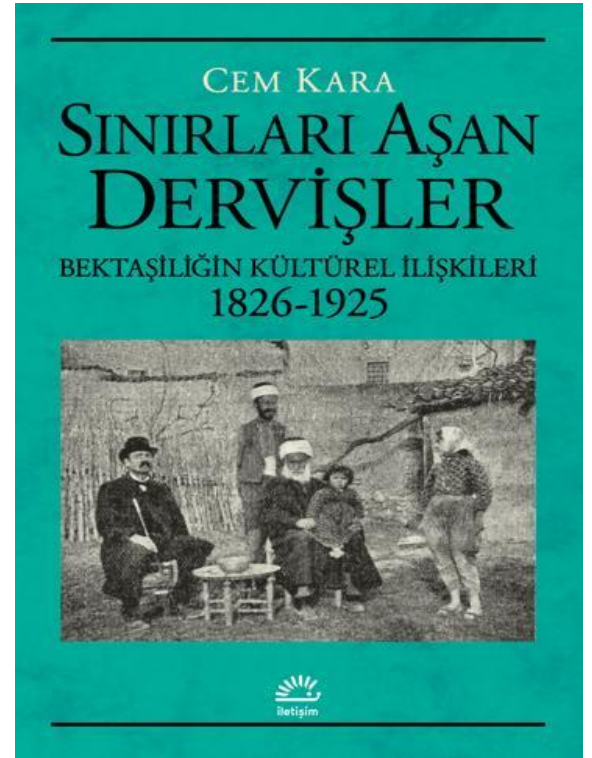
SINIRLARI AŞAN DERVİŞLER: BEKTAŞİLİĞİN KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ (1826-1925) ÜZERİNE

Eren Yılmaz¹

Kara, C. (2023). *Sınırları Aşan Dervişler: Bektaşiliğin Kültürel İlişkileri (1826-1925)*. Çev. Emre Adıyaman, İstanbul: İletişim Yayınları, 400 sayfa, ISBN: 978-975-05-3528-4

Cem Kara'nın *Sınırları Aşan Dervişler: Bektaşiliğin Kültürel İlişkileri (1826-1925)* kitabı, 2017'de tamamladığı ve 2018'de Almanca yayımlanan doktora tezinin (*Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826-1925*, Vandenhoeck & Ruprecht) Türkçe çevirisi. Kara'nın bu çalışması, 2018'te Southeast Association Doktora Tezi Ödülü ve 2022'de Annemarie Schimmel Ödülü'nü aldı.

Sınırları Aşan Dervişler'de kurulan anlatı, çok da aşına olunmayan bir izlek sunuyor. Dinsel gruplar üzerine yapılan



¹ Eren Yılmaz, Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Kültürel Çalışmalar ve Medya Bölümü, ORCID: 0000-0003-0154-2488, yilmaz.eren@hacettepe.edu.tr

çalışmalar genellikle grup içi kültüre odaklanır. Bu türden çalışmalar kültürü sabit görmese de değişimlere, etkileşimlere, karşılaşmalara yüzeysel yaklaşır. Kara'nın çalışması ise bir dinsel topluluk olarak Bektaşilerin başka gruplarla karşılaşmalarına dikkat kesilerek, kendisine özgün bir konum ediniyor.

Kitap, Bektaşilerin 1826-1925 tarih aralığındaki kültürel karşılaşmalarına odaklanıyor. Bu tarihler, 1826'da Bektaşi grupların, Osmanlı Devleti'nin "kabul ettiği" dini gruplardan dışlanması ve 1925'te Türkiye Cumhuriyeti'nin tarikatları kapatması arasındaki geçen zaman dilimine tekabül ediyor (Kara, 2023, s. 17). Kara bir asır öncesine bakıyor olsa da sorduğu sorular bugün de güncelliğini koruyor: Farklı dini-etnik gruplar birbirlerini nasıl etkiler, etkileşimler nasıl mümkün olur, iç içe geçişler yanında, Batıdaki Hıristiyanlarla kültürel temaslar ve alımlamalar nasıl açıklanabilir? Günümüz Türkiye'sinde de bu soruların cevapları aranabilir. Kitabın ele aldığı, kültürel geçişlerin bir dini grubun ritüellerini, ayinlerini, gündelik hayatını nasıl dönüştürdüğü meselesi ise *Moment*'in *Spiritüellik* temasına uzanabilecek en iyi hattı teşkil ediyor.

Araştırmanın Problemi

Kara, çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu'nun ondokuzuncu yüzyılına ve Cumhuriyet kurulduktan sonraki ilk iki yıla odaklanıyor. Dini ve kültürel çeşitliliği ile çok-etnisiteli ve çok-kültürlü bir coğrafyada yatay kültürel etkileşimlerin izini sürüyor. Çalışma, alanın hâkim paradigmasının ele alındığı; odağı, İmparatorluğun kültürel çeşitliliği, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler, dini çoğulculuk ya da milliyetçilik olgularıyla sınırlı kalan bir literatür eleştirisiyle başlıyor. Kara'ya göre, "Batı ve Osmanlı kültürlerinin üyeleri arasında mikro düzeyde iç içe geçişler ve kişisel ve kültürel karşılıklı bağımlılıklar henüz yeterince araştırılıp bir sonuca varılmamıştır" (2023, s. 20). *Sınırları Aşan Dervişler*'in çıkış noktası da tam burası. *Sınırları Aşan Dervişler*'i tek bir disipline ya da alana sıkışmış bir çalışma olmaktan kurtaran hiç şüphesiz, kültürel çalışmaları da işin içine dahil eden bir metodolojiyle hareket ediyor olması. Kara, Bektaşiliğin kültürel geçişlerine, temaslarına bakabilmek için öncelikle kültür kavramının *neliğini*, kültürün değişken yapısının metodolojik olarak nasıl açıklanabileceğini sorguluyor. Bektaşilik kültüründe benlik ve yabancılaşma olgularını kültür teorilerinin perspektifiyle açıklıyor. Geertz, Bhabha, Musner, Bauer, Said, Todorova, Ricoeur, Espagne, Werner, Schmale, Lüsebrick gibi önemli isimlerin çalışmalarından temellük ettiği kavramları, çalışmasında işler hâle getirmeyi deniyor.

Kültürlerarasılık, daima ilişkisellik içinde düşünmeyi gerektirir. Her "benlik" daima bir "yabancı"ya içkindir. Kara da, "...bir kişinin kültürel aidiyetinin ve bu kültür bağlamında oluşturduğu karakter özelliğinin başlıklarla kurduğu ilişkiden etkileniyor olduğu inkâr edilemez" (Kara, 2023, s.41) diyerek, bu ilişkiselliği vurguluyor ve Bektaşilerin kendinden farklı olanla kurduğu ilişkiyi, anlatıları ve bu farklı kültürlerin de Bektaşilere dair

anlatılarını ele alıyor. Kara'nın Bektaşiliğin ilişkiselliğini kültür teorileriyle birleştirmeye çalıştığı noktalar ve konuya ilişkin soruları oldukça açık:

"...çalışma kültürel ilişkiler hakkında yürütülen sorgulamayı üç düzeye ayırır: Birinci soru, kültür sınırlarındaki kültürel temas ve davranış türlerini, bunların nasıl çeşitlendiğini, hangi kalıp ve eğilimlerin tanınabilir olduğunu ve bunların soruşturma süreci dahilinde nasıl değiştiğini sorar. İkinci soru, karşılıklı algı kalıplarını inceler: Bektaşiler diğer kültürleri nasıl algıladılar, diğer kültürler tarafından nasıl tasavvur edildiler? Ve son soruyla, kültür transferi konusu ele alınır: Bir kültürün kültüremine diğerine akıp akmadığı ve eğer böylesi gerçekleşmişse bunun nasıl gerçekleştiği, onun nasıl seçildiği, yeniden bağlandırdığı ve uyarlandığı sorgulanır. Bununla ilişkisinde bir soru her zaman büyük önem taşır: Bektaşilik kültürel ilişkiler yoluyla nasıl değişti, yani anlam yaratım biçimleri, sembolizmi, inanç öğretileri, erkanları ve son olarak Bektaşilerin kendi inancına dair öz-refleksiyonu kültürel ilişkiler yoluyla nasıl dönüştü?" (Kara, 2023, s. 46).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşilik

Kara, çalışmanın "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşilik" başlıklı ilk bölümünde, Bektaşiliğin kuruluşuna, kurumsallaşmasına, yapısına, sosyal düzenine, ritüellerine, inanç yapılarına ve son olarak 1826-1925 arasındaki sosyo-politik tarihine bakıyor. Kara, Bektaşiliğin kuruluş tarihini saptamanın kaynak azlığından ve hakim milliyetçi anlayış ve tarihsel paradigma(lar)dan ötürü tartışmalı olduğunu dile getirirse de (Kara, 2023, s. 52) Hacı Bektaş Veli (ykl. ö. 1271) ve ardından ikinci pir olarak Balım Sultan'ın (ykl. ö. 1516) anılması, Bektaşiliğin onaltıncı yüzyılda kurumsallaşmaya başladığını gösterir (Kara, 2023, s. 54). Bektaşiler ayinlerini ve eğitimlerini tekkelerde sürdürür ve dolayısıyla tekkeler aynı zamanda Kara'nın da ifade ettiği gibi ziyaret merkezleri haline gelir. Tekkeler Rumeli ve Batı İç Anadolu, Erzincan ve Erzurum, Irak ve Mısır'a kadar yayılmış ve Rumeli'de Trakya'da, Makedonya'nın batısında, Bulgaristan'ın kuzeyinde, Güney Arnavutluk'ta yoğunlaşmıştır. Örneğin, Selanik, İzmir ve Edirne'de de tekkeler vardır fakat ondokuzuncu yüzyılın hepsinde ve yirminci yüzyılın başlarında Bektaşiliğin merkezi olacak olan İstanbul'da yoğunlaşmıştır (Kara, 2023, s. 55).

Bölümü takip eden alt başlıklar; Bektaşi olmanın *tarzları*, Bektaşiliğin ritüelleri, inanç öğretileri ve anlayışlarıyla devam ediyor. Bektaşi olmak nedir, nasıl Bektaşi olunur? Örneğin Bektaşiliğe giriş denilen "tam üyelik" için, "kişiler bir ikrar erkanına katılır ve Bektaşi terminolojisinde mürit olarak adlandırılan tasavvuf öğrencisine dönüşüp bir Bektaşi babasına bağlanır. Bektaşilerin kendi tanımları uyarınca kişi ancak nasipli olduktan ve bir mürşit ile bağ kurduktan sonra Bektaşi olur ve böylece erkanlara katılmaya hak kazanır" (Kara, 2023, s. 60). Ayrıca Kara'nın da ifade ettiği gibi, tarikata yalnızca erkekler değil, kadınlar

da kabul edilirdi.² Bektaşî olmanın ve inancın farklı yorumları da elbette vardı. Uzandığı farklı coğrafya ve mekânlarla, karşılaştığı kültürlere göre değişen ve dönüşen bir Bektaşîlik, dönemin politik şartlarına göre de “kendi öğretilerini yeniden müzakere etmeye yönlendiren birçok zorlukla karşı karşıya kaldı” (Kara, 2023, s. 61). Dolayısıyla bazı ritüel ve inanç pratikleri dönemin *ethosuna* göre sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Örneğin topluca bir duayla birlikte “ilahi birliğe yaklaşmayı amaçlayan” ayin-i cem ibadeti, Bektaşîliğin temel ritüellerinden birini oluşturur. Bu ritüele eşlik eden bir de *sofra* vardır: “Sofra ayininde dikkat çeken husus şarap ve rakı tüketimidir. (...) Bektaşîler bilfiil şarap ve diğer alkollü içeceklerin tüketimini ritüellerine dahil ettiler” (Kara, 2023, s. 71). Bektaşîliğin farklı inanç pratikleri, onların çok yapılı bir inanç kültürüne sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bölümün sonunda, “1826-1925 yılları sosyo-politik tarihi”nde devletin politika ve siyaset yapma biçimlerine bağlı olarak Bektaşîlerin maruz kaldığı uygulamalar analiz ediyor. Yeniçeriler ve Bektaşîler arasındaki formal bağlantılar ve geleneklerine yönelik benzerlikler bu başlıkta ele alınıyor. Yeniçeriler ve Bektaşîler arasında dinî bir bağ kurmanın doğru sonuçlara ulaştırmayacağını ileri süren Kara, Yeniçerilerin farklı dini yönelimlere sahip üyelerden oluşmuş bir topluluk olduğuna dikkat çekiyor. (Kara, 2023, s. 74). Kara’nın iki grup arasındaki yakınlığı, 1826’da II. Mahmud’un Yeniçeri Ocağı’nı kapatması ve Bektaşîliğin yasaklanması kararlarıyla birlikte okuması önemlidir. Bu kararların ardından gelen “Tanzimat Reform Dönemi”nde ise, Bektaşîlik kendisini yeniden kurmaya, örgütlemeye çalışsa da istenilen sonuç elde edilememiştir. II. Abdülhamid Dönemine geldiğinde ise, Bektaşîlere yönelik iki kutuplu politikalarla, Müslüman-Arnavut grupların yaşadığı bölgeleri korumak için Arnavut Bektaşîler yönetime dahil edilmiş fakat “İttihad-ı İslâm’ın salık verdiği doğru davranış biçimleri esasınca Bektaşîler” dışlamıştır (Kara, 2023, s. 82). Ayrıca, özellikle alkol tüketimi olmak üzere ritüelleri sebebiyle de dışlanan Bektaşîler sıklıkla suçlanmıştır. Cumhuriyet Döneminde de esasında değişen bir şey olmamış, başta her ne kadar, tarikatlarla yakın ilişki kurulsa da³ 1925’te tarikatlar tamamen kapatılmıştır.

Başka Osmanlı Kültürleriyle İlişkiler

Buraya kadar kurulan tarihsel izlekte, Bektaşîlerin, dönemin politik şartlarında baskılanmış olduklarını görmek mümkün, ama tüm baskılara rağmen ritüellerini devam ettirdikleri de açık. Bektaşîlerin ritüellerini sürdürürken aynı zamanda başka kültürlerle iç içe geçişler yaşadığının ve kültürel temaslarının anlatıldığı

² Kadınların tarikata katılmalarıyla ilgili literatürdeki farklı yorumları Kara şöyle açıklıyor: “Tasavvuf uzmanı Annemarie Schimmel o kadar ileriye gitmiştir ki, İslâm’daki bu ‘eşsiz’ durumu ‘tam’ eşitlik olarak yorumlamıştır, ancak bunu söylemek abartı olur çünkü kadınlar Bektaşîliğin diğer hiyerarşik düzeylerinden mahrum bırakılmış, yönetim kademeleri yalnızca erkeklere ayrılmıştır. Öte yandan, dışarıdan bakıldığında, kadınların Bektaşîliğe ve Bektaşîliğin ritüel pratiklerine entegrasyonunun kutuplaştırıcı etkisi olmuştur: Zamanın Batılı grupları bunu ‘ilerici’ olarak yorumlarken, Bektaşîliği eleştiren Ulema bunu ‘ahlâksız’ olarak nitelendirip kınamıştır” (Kara, 2023, s. 60-61).

³ “Mustafa Kemal, bağımsızlık hareketi ve silahlı çatışmalar sırasında mobilizasyonun kapsama alanını kullanmayı bilen tarikatlarla işbirliği yaptı. (...) 1920’de Ankara’da kurulan ilk meclise Meslevî ve Bektaşî tarikatlarının iki Çelebi lideriyle iki tarikat şeyhi başkan seçilmiştir. 1924’te tasavvuf ‘hiç kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi ictihaddan dolayı muaheze edilemez’ dediği vakit bu, anayasada kabul edilmiş bir dinî dünya görüşü olarak yer almıştır” (Kara, 2023, s. 87-88).

“Bektaşilerin Osmanlı Kültürleriyle Kültürel İlişkileri” başlıklı ikinci bölümde öncelikle, Bektaşiler ve Sünniler arasındaki ilişki gündeme geliyor. Bu bölüm şu açıdan önemli: Kültürel ilişkiler, yalnızca olumlu temaslarla değil, çatışmayla da kurulur. Tam da bu çatışmalı karakteri sebebiyle Bektaşiler ve Sünni geleneğini ele almak oldukça önemli. Bölümün başında Bektaşilerin Osmanlı İmparatorluğu içindeki “Alici olan, Sünni olmayan” tek inanç grubu olduğunu söyleyen Kara, dönemin metinlerinden hareketle, Sünni âlimlerin Bektaşilere karşı kurdukları “pejoratif anlatıları” dini, ahlaki ve sosyo-politik bağlamıyla ele alıyor. Ardından Bektaşilerin tepkilerini ve iki grup arasındaki kültürel temasları inceliyor. Dini anlatılarda, yukarıda da vurguladığım üzere, Bektaşilerin Alici tutumları ve şeriata uygun hareket etmemeleri oldukça sert eleştirilmiştir: “Esad Efendi’ye göre Bektaşiler namaz kılmaz, Ramazan’da oruç tutmaz, Ramazan’da içki içer ve şeriata aykırı davranışları dinen caiz ve helal değil, Şii İslam’dan da koparan ve onları sözde Gulat hareketine yaklaştıran bir suçlama daha vardır” (Kara, 2023, s. 96). Pejoratif anlatıların bir diğer boyutu ahlaki anlatılarla ilgilidir. Bektaşilerin hareketleri özellikle “cinsel sapkınlık”la yaftalanır. Son bir anlatı ise sosyo-politik anlatıdır. Bu anlatılarda hem ahlâken hem de dinen “problemlili” olduğu düşünülen bir grup, “toplum ve devlet için bir tehdit” olarak görülmüştür. Devletin aldığı kararlar ve dönemin Sünni aktörlerinin söylemiyle şekillenen bu anlatılar, Bektaşilerin gündelik hayatlarına da yansımıştır. Hatta “İshak Hoca’ya göre Bektaşiler başka tarikatlara sızmış ve orada öğretilerini gizlice yaymışlardır” (Kara, 2023, s. 105). Tüm bu tartışmalar sonucunda karşılaşmalar ve etkileşimler de kaçınılmaz olur. Mesela bazı Bektaşiler Sünni-Hanefiliğe doğru yakınlık aramaya koyulmuş, Sünni-Hanefi İslâm’la uyumlu bir Bektaşilik olabileceğini iddia etmişlerdir.

Kültürel temas dönemin şartlarına göre değişir. Örneğin Tanzimat’ın ilk yıllarında Sünnilik ile olan ilişkilerinde Bektaşiler kendi farklılıklarını daha belirgin kılma yoluna gitmişken, 1870’lerden sonra ise hakim dini kültür(ler) arasında yer bulmaya çalışmışlardır. Bektaşiler kendilerine yöneltilen eleştirileri başka bağlamlarda yeniden düzenleyerek değişim ve dönüşüme açık olduklarını göstermiş ve böylece kendilerini yeniden üretmişlerdir.

Kitabın ikinci bölümünde yer alan, “Dini Sınırların Ötesinde: Hristiyanlarla İlişkiler” başlıklı alt bölüm ise sanıyorum kitabın en ilginç bölümlerinden birini oluşturuyor. Çünkü İslâm’ın farklı yorumlarına ilişkin tartışmalar kültürel yakınlıktan ötürü bağlama kolaylıkla yerleştirilebilse de kültürel olarak farklı gelen dini inanışlar ve pratiklerle karşılaştırmalar zorlayıcı olabilir. Hristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki geçişler, kültürel temaslar nasıl kuruluyor, hangi dinamiklerle, hangi koşullarda? Ve mevcut paradigmadaki bu ilişkiler nasıl ele alınmış, neler atlanmış, hangi ilişkiler görünür olmamış? Bu bölümde Bektaşilerin Sünnilerle olan ilişkilere nazaran Hristiyanlarla olan ilişkilerinin daha kapsayıcı ve uyumlu olduğuna yönelik örnekler sunulmaktadır. Örneğin Bogomiller, Pavlusçular, Nasturiler gibi bazı Hristiyan grupların Bektaşiler İslâm’a geçiş yaptığını ve *Vilayetnamelere* dayandırılan anlatılarda bu geçişleri görmenin mümkün olduğunu söyler

Kara.⁴ Bu ilişkileri Bektaşiliğin kuruluşuna kadar götürmek mümkündür. Ancak diğer taraftan bu ilişkiler bir yönüyle efsanedir. Kara'ya göre bu, ilişkilerin mitleşmesi, sürdürülmesi ve aynı hikâyelerin iki grupta da yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ayrıca kültürel temasın bir parçası olan Hıristiyan azizlerle Bektaşî evliyalarının türbeleri çoğu kez birbiriyle ilişkilendirilir ve Kara'nın ifadesiyle *kültürel müphemlik* doğar.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bazı ziyaretgâhlar ve tekkeler, Hıristiyan dini gruplar ve Bektaşiler arasında karşılaşmaların yaşandığı, kültürel temas yerlerini imler. Bektaşiler Hıristiyanların, Hıristiyanlar da Bektaşilerin yerlerini ziyaret etmişlerdir (Kara, 2023, s. 143). Örnek vermek gerekirse; Makedonya'daki Aziz Naum Manastırı, Epir'deki Aziz Voditsa Manastırı, Hacıbektaş'taki Ana Tekke, Üsküp yakınındaki Tekke Köy, Edirne'deki Aziz Nikolaos'un mezarı olarak bilinen Eski Baba Tekkesi karşılaşma ve etkileşim mekânlarıdır (Kara, 2023, s. 143). Ritüeller ya da inanç pratikleri bağlamında aynı yapının hem tekke hem de kilise olarak kullanılması kayda değerdir:

“Doğu ucunda, gezgin Hristiyan rahiplerin görev yapmasına müsaade edilen bir Kutsal Masa ve Aziz Manas'ın bir resmi dururken, güney duvarında ise Türk hacılara Mekke'nin konumunu bildiren bir niş (mihrap) bulunur. Hristiyan ve Müslümanlar arasında bir ayrım yoktur, ancak Müslümanların ibaretleri sırasında Aziz Manas'ın resmini başka bir tarafa çevirmelerine izin verilmiştir. Kutsal ibadet mekânı dervişler tarafından yönetilir” (Hasluck'tan akt. Kara, 2023, s. 144).

Etkileşimler ve geçişlerin dini bayramlar ve gündelik hayata yansıyan tarafları da olmuştur. Örneğin Durham, Korfu'daki Bektaşilerin Ortodoks Aziz Yorgi Günü'nü kutladıklarını gözlemlemiştir (Kara, 2023, s. 145). Sonuç olarak bu bölümde kültürel geçişleri görmek mümkünse de keskin bir geçişten ya da dönüşümden bahsetmek de zordur. Kara'nın da belirttiği gibi mekândaki kültürel paylaşımlar, yani ritüeller, uygulamalar, pratikler örtüşmeleri göstermesi bakımından önemli. İkinci bölümün son alt başlığı olan “Alevi-Bektaşiliğin Başlangıcı”nda, kültürel temasın bir başka yönüne⁵ işaret eden Kara, Kızılbaş Alevileri ile Bektaşiler arasındaki ilişkiyi tarihsel zeminde ele alıyor. Yirminci yüzyılın ortalarında iki inancın birleşmesi mevcut literatür içinden tartışmaya açılıyor.

⁴ “Örneğin onbeşinci yüzyılın sonlarına ait Hacı Bektaş Veli menakıbnamesinde Hıristiyanların Bektaşî İslam'a geçişine dair çeşitli anekdotlar anlatılır. Bu bölümlerden biri Hacı Bektaş Veli'nin müridi olup aynı zamanda manastırda yaşayan bir Hıristiyan keşişini konu alır. Özellikle Hacı Bektaş Veli'nin müridi olarak Rum diyarına gönderilen efsanevi Sarı Saltuk'un hikâyeleri Hıristiyanlar ile Bektaşiler arasındaki kültürel temasları anlatır” (Kara, 2023, s. 137).

⁵ “Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliğin birleşmesi Bektaşilerin diğer gruplarla kurdukları ilişki tarihleriyle nasıl bir ilişkiye sahiptir? Bir yandan Kızılbaş Aleviler ve Bektaşiler *ex negativo* Sünni olmayan iki inanç grubudur, bu da birleşmelerinde Sünni çoğunluk İslâm'ın kendilerini dışlamasının bir parçası olduğu anlamına gelir. Öte yandansa Türk milliyetçilik söylemi açık bir şekilde -Türk milliyetçilerinin görüşleri uyarınca- Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasında yakın ilişkiler kuran ve esasında 'Türk Bektaşiliği' olan Bektaşilikten bir tür kripto-Hıristiyanlık tasarlayan Batılı tariflerin karşısında konuşlanmıştır” (Kara, 2023, s. 193).

Batı Kültürleriyle İlişkiler

Sınırları Aşan Dervişler'in son bölümü olan "Batı Kültürleriyle Kültürel İlişkiler" ise Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafi sınırlarını aşan kültürlerle ilişkilere odaklanıyor. Önceki bölümlerde takip eden metodolojik yaklaşımı burada da görmek mümkün. Ancak bu bölümü farklı kılan, Bektaşilerin Batı Avrupa ve Kuzey Amerikalı gruplar arasındaki temaslarını gündeme getirmesidir.⁶ Kara'nın ifadesiyle, "...bu ilişkiler, bireysel çatışma yüklü temaslardan bağımsız olarak, genellikle karşılıklı merak, sempati ve misafirperverlik ile şekillenmiştir" (Kara, 2023, s. 48). Bu türden kültürel temaslar daha ziyade, Batılı seyyahlar, oryantalistler, diplomatlar, misyonerler aracılığıyla kurulmuştur.

Johannes Awetaranian bu bölümün önemli bir kısmını oluşturuyor. Kültürel ilişkilerin kurulmasında her ne kadar misafirperverlik ve dostane ilişkiler ön planda olsa da din değiştirme gibi makro olaylar da yaşanmıştır. Asıl adı Muhammed Şükri olan Awetaranian, Protestan Hıristiyanlığa geçmiş ve misyoner olmuştur. Hatta misyoner olarak, "din bilgilerini, kardeşlerine, Muhammedçilere" aktarmaya çalışmıştır (Kara, 2023, s. 211). Belki de en ilginç yanı, Awetaranian'ın Bektaşiliğin Hıristiyanlıktan çıkmış olabileceğini düşünmesidir. Dolayısıyla hem Bektaşilik içinden gelen hem de Protestan Hıristiyanlığı seçen bir kişinin, kültürel ilişkileri bu kadar iç içe yaşaması ve karşılaştırabilmesi önemli bir detaydır.

Bölümün devam eden alt başlıklarında ise Batı'daki Bektaşiliğin nasıl alımlandığını, Batılıların tahayyülünde nasıl karşılıkları olduğunu gösteren Kara, kurumsal bağlantılarla birlikte Masonlar ve Bektaşiler arasındaki ilişkiyi gündeme getiriyor. Bu konuyu ele alan araştırmaların ıskaladığı kültürel ilişkilere eğilen Kara, önce Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Masonluktan bahsediyor, ardından Belgrad'daki Ali Koç locası/tekkesi örneğinden hareketle, Masonlar ve Bektaşiler arasındaki ilişkileri ortaya koyuyor.⁷ İki grup arasındaki ilişkiyi ve kültürel temasları nerede bulabiliriz? Kara bu ilişkileri, her şeyden önce hem Mason localarında hem de Bektaşî tekkelerindeki "çifte üyelik"te görüyor. Örneğin Rıza Tevfik kendisinin hem Mason hem de Bektaşî olduğunu söylüyor (Kara, 2023, s. 261). Bu bölümün önemli alt başlıklarından biri olan "Batılı Bektaşilik Olarak Masonluklar"da, Mystic Shriners grubundan, oryantalist imgelerden, alımlamalardan, tepkilerden, dönüşümlerden bahsediyor. Elbette tasavvufu da ihmal etmeyen Kara (2023, s. 288), "ezoterik-okült ve görünüşte tasavvufi-Bektaşî bir dünya görüşünü" tesis eden Sebottendorf'un kendine özgü kültürel aktarımına da değiniyor.

⁶ Burada şu örnek verilebilir: "Çalışma, araştırma sahasında tamamen göz ardı edilen, ABD'deki Mystic Shriners Masonluk kurumu da dahil olmak üzere, Batı'daki Bektaşiliğin görünümünü ele alır. Bu amaçla önünüzde duran çalışmada New York Public Library ve New York Livingston Masonic Library toplantı tutanakları, iç yazışmaları ve yayınlar ilk kez incelenmiştir" (Kara, 2023, s. 31).

⁷ Kara, ilk örnek olarak, Can İsmail Çolak Mehmed Said'in Gretschele yazdığı mektubu gösteriyor: "Tanrı'nın esenliği seninle olsun, sevgili kardeşim ve üstadım! Sizin ve bizim kardeşliğimizin bir ve aynı olduğuna, biz Masonların (Bektaşiler) dünyanın her yerinde birbiri ile yakın akraba olduğumuza artık daha da ikna oldum. (...) Ben ve buradaki bütün kardeşlerimiz (Bektaşî) olarak sizi ve oradaki tüm kardeşlerimizi selamlıyorum" (Kara, 2023, s. 247).

Kara, bölümün sonunda, Bektaşiliğin Türkleştirilmesini, milliyetçilikle etkileşimini ve geçirdiği dönüşümü mercek altına alıyor. Nathalie Clayer'a atıfla, Arnavut Bektaşiliğinin kuruluşunu ve Türkiye Bektaşiliğinden ayrılışını, özellikle Arnavut milliyetçi projesinde, "Bektaşilik tarihi, inancı ve kültürünün 'Türk' olan her şeyden ayrılması"yla ilişkilendiriyor (Kara, 2023, s. 327). Örneğin Türk olmayan bir dini kültür olarak sınıflandırılan Bektaşilik, aynı zamanda, "liberal" ve "tolerans sahibi" olarak tanımlanmıştır. Böylelikle Arnavut Hıristiyan ve Müslüman gruplarda aracı rolü gören bir inanca dönüşmüştür. Dolayısıyla Bektaşilik "liberal bir dini kültür olarak Avrupa'ya yakınlaştırılmıştır" (Kara, 2023, s. 327). Bu olay Türkiye milliyetçiliği ekseninde ise, tersine, Bektaşiliğin Türkleştirilmesi şeklinde yaşanmıştır. Örneğin Talat Paşa kendisini Bektaşi olarak tanıtmış ve hatta aktörlerinden biri olduğu Jön Türklerin muhalefet grubunun örgütlenme biçiminin dahi Bektaşi tarzda olması gerektiğini söylemiştir (Kara, 2023, s. 330). Sonuç olarak aslında milliyetçilik literatüründen bildiğimiz bir anlatıyla burada da karşılaşyoruz. Mitler yoluyla geçmişin inşa edilmesi, kurumsal bağlantılar, toplum incelemeleri, tarihyazımı gibi birçok edimi içeren milliyetçilik uygulamasını Bektaşiler üzerinden görebiliyoruz.

Sonuç

Sınırları Aşan Dervişler, konu kapsamı gereği özgünlüğü bir yana, ele aldığı farklı aktörler arasındaki ilişkileri sorunsallaştırmayı başaran, dönemin sosyo-politik durumlarına göre tepkileri dinamik ve ilişkiyel bağlam içinde okuyan, disiplinler metodolojik katı sınırların dışında hareket ederek, teori ve pratikte kültürel temasların tarihsel, siyasi-kültürel ve sosyal analizinin ampirik olarak çalışılabileceğini örnekleriyle göstermiştir. Özellikle Bektaşilerin hangi durumlarda/koşullarda nasıl tepkiler verdiğini, nasıl dönüştüğünü ve dönüştürdüğünü ilişkisellik içinde görebiliyoruz. Aynı zamanda Kara'nın benlik, yabancılik gibi önemli kavramları kültürel aktarımlar üzerinden okuması, "Bektaşiliğin kendisini bir inanç olarak değiştirmiş olduğunu" gösteriyor. Nihayetinde farklı gruplarla temaslar ve karşılaşmalar, her şeyden önce bazı değiş-tokuşları da zorunlu kılarak, Bektaşilerin pratiklerini, "kendilik imajlarını" değiştirmiştir (Kara, 2023, 364). Bir kültürün sabit olmadığı, her zaman dinamik olduğu, dönemseller koşullardaki ortamlara göre nasıl hem yeniden üretildiğini hem de dönüştüğünü Bektaşilerin kültürel temasları, ritüelleri, inanç pratikleri üzerinden okumak *sınırları aşan* bir okuma pratiği sunuyor.

2023, 10(2): 436-441

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.436-441>

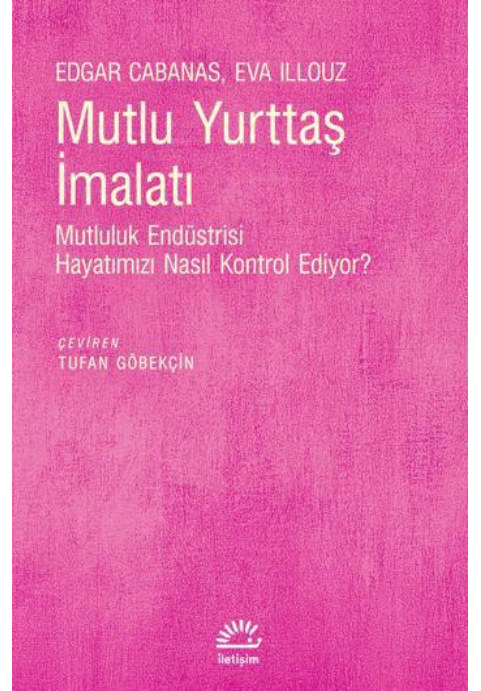
Kitap İncelemeleri

MUTLU YURTTAŞ İMALATI: MUTLULUK ENDÜSTRİSİ HAYATIMIZI NASIL KONTROL EDİYOR?

Başak Şen¹

Cabanas, E. ve Illouz, E. (2023). *Mutlu Yurttaş İmalatı: Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?* (T. Göbekçin, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 256 sayfa, ISBN-13: 978-975-05-3519-2

Tarih boyunca üzerine pek çok tartışma yapılan ve muğlak bir kavram olan mutluluk, önceleri sınırları belli olmayan, ütopyik bir hedef olarak görülürken 2000'lerden itibaren pozitif psikoloji şemsiyesi altında bilimsel bir zemin kazanmıştır ve mutluluk ekonomisinin ortaya çıkmasıyla birlikte neoliberal kapitalist sistemin ideolojilerinin gerçekleştirilmesinde güçlü bir araç haline gelmiştir. Artık hayatımızın her alanında kişisel gelişim kitabı yazarları, yaşam koçları, iş insanları, özel kurumlar ve vakıflar, ünlüler ve pozitif psikologlar insanlara



¹ Başak Şen, Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Kültürel Çalışmalar ve Medya Bölümü, ORCID: 0009-0006-7410-2941, senbasak1@gmail.com

Yazı geliş tarihi: 07.12.2023 | Yazı kabul tarihi: 14.12.2023

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2023. Atif lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

mutluluk vaazı vermeye başlamıştır, mutluluk hayatlarımızda gündelik olarak (*per diem*) ve bıkkınlık verecek ölçüde (*ad nauseam*) yer etmiştir (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 12). Pozitif psikolojiye göre mutluluk, bireylerin kendi elinde ve kendi sorumluluğundadır, insanlar kendi öz-imbânlarını kullanarak yükselebilmek ve olumsuz koşulları gelişim ve başarı için fırsata dönüştürebilmek potansiyeline sahiptir. Ancak bilimsel temellerinin oldukça sorunlu olması ve öğretilerinin insanlar üzerinde istenilen sonuçları doğurup doğurmadığının şüpheli olması bakımından pek çok sosyolog, felsefeci, antropolog, psikolog, gazeteci ve tarihci pozitif psikolojiye eleştirel yaklaşmıştır.

Popüler psikoloji, kişisel gelişim ve mutluluk ekonomisi konularında çalışmalar yapan psikoloji profesörü Edgar Cabanas ve duygular, kültür ve kapitalizm sosyolojisi alanında çok sayıda çalışması olan sosyoloji profesörü Eva Illouz tarafından yazılan *Mutlu Yurttaş İmalatı: Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?* adlı kitap, mutluluk hakkındaki bu canlı tartışmaya eleştirel bir sosyolojik perspektiften katkıda bulunmayı amaçlıyor (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 24). Yazarlar, pozitif psikolojiyi ve mutluluk kavramını dört temel çerçevede sorunsallaştırıyor: Mutluluk biliminin bilim olarak meşruiyeti ve buna bağlı olarak mutluluk kavramının bilimsel ve nesnel olarak meşruiyeti ile ilgili olarak *epistemolojik*; mutluluğun kimin çıkarlarına ve ideolojik varsayımlarına hizmet ettiği ve bunun toplumsal uygulamasının ne gibi ekonomik ve politik sonuçları olduğu ile ilgili olarak *sosyolojik*; mutluluk biliminin çoğu zaman vaat ettiklerini sunamaması ve birçok kabul edilmemiş, istenmeyen ve paradoksal sonuç doğurması ile ilgili olarak *fenomenolojik* ve mutluluk biliminin mutluluğu ve acıyı zıt kutuplara yerleştirmesi ve kişisel tercih meselesi olarak sunması ile ilgili olarak *ahlaki* olarak sorgulamaktadırlar. Kitapta mutluluk kavramı bu çerçeveler içinde beş bölümde inceleniyor. Yazarlar, önceki çalışmaları ve alandaki diğer araştırmalar ile destekledikleri çok iyi yapılandırılmış ve titiz bir çalışmayla, mutluluğun nasıl bilim olarak ortaya çıktığı, neoliberal sisteme eklemlendiği, kurumsallaştığı, pazara dâhil olduğu ve normal olanın ölçütü haline geldiğini gözler önüne seriyor.

Kitap, 2006 yılında uluslararası başarı kazanan *Umudunu Kaybetme (The Pursuit of Happiness)* filminin incelemesiyle açılış yapıyor. Yoksulluk içindeki Gardner isimli azimli baş karakter, içinde bulunduğu koşullara rağmen çok çalışıp istediği işi alır ve filmin sonunda mutluluğun bu olduğunu söyler. Filmin konusu kitapta işlenen konular için çok iyi bir örnek oluşturur. Yazarlara göre, film, mutluluğu meritokratik bir varsayımla ele alır, baş karakter mutluluğu bir hedef olarak belirlemiş, çok çalışmış ve en sonunda mutluluğu hak etmiştir. Film, pozitif psikolojinin de iddia ettiği gibi mutluluğun üzerinde dış koşulların neredeyse hiçbir etkisi olmadığını, bireysel çabalar ve kişisel gelişim ile başarılı ve dolayısıyla mutlu olunabileceğini ima eder. Gardner adeta örnek bir “mutlu yurttaş”tır: Yazarlar, yeni bir vatandaşlık anlayışıyla birlikte ortaya çıkan zorlayıcı stratejiler, politik kararlar, yönetim tarzları, tüketim kalıpları, bireysel saplantılar ve duygusal

hiyerarşileri açıklamak için, İngilizce'deki mutluluk ve yönetim sistemi sözcüklerinin birleşimi olan "happycracy" terimini türetmiştir (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 25).

1998'de Amerikan Psikoloji Derneği'nin (APA) başına geçen Martin Seligman öncülüğünde temelleri atılan yeni mutluluk bilimi vakıflar, özel ve kamusal kurumlar, uluslararası şirketler ve hatta ABD ordusu tarafından sağlanan fonlar ile inisiyatifler ve basın haberleri ile medya aracılığıyla hızlı bir şekilde yayılmış ve başarı kazanmıştır. Bununla birlikte, bazı akademik çevrelerde teorik ve kavramsal tutarlılığı bulunmaması ve bilimsel temellerinin ve metodolojisinin zayıf olması bakımından eleştiri alan bu mutluluk bilimi, birbirlerinin soru, bulgu, argüman, temel mit ve referanslarını çoğaltan çok sayıda çalışmanın yayınlanmasıyla bu eksiklikleri giderdiği hissini vermiştir (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 35). Yazarların da ele aldığı üzere, bu yaygın başarı, pozitiflik ve mutluluğun bilimsel incelemesine olan şüpheciliği ortadan kaldırmıştır, bu da kişisel gelişim çalışanları, "psi" profesyonelleri ve koçlar gibi akademi dışından pek çok kimsenin pozitif psikoloji alanıyla ittifak kurmasını sağlamıştır. Dahası pozitif psikologlar bu mesleklerin boş ve fırsatçı damgasından sıyrılmasına imkân tanımıştır (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 39). Giderek büyüyen pozitif psikolojinin bu ittifakına çok geçmeden mutluluk ekonomistleri de dahil olmuş, mutluluk ve esenlik gibi kavramları nesnel olarak ölçmek için anketler, ölçekler ve metodolojiler geliştirmeye başlamışlardır. 2008 yılındaki küresel ekonomik krizden dolayı sıkıntıda olan politikacılar, ekonomi ve sosyal ilerlemeyle ilgili sert ve nesnel endeksler yerine artık mutluluk gibi daha yumuşak ve öznel endeksler kullanmaya başlamıştır. Birleşmiş Milletler ve OECD gibi öncü küresel kurumlar ve forumların ulusal, sosyal ve siyasal ilerleme endeksi olarak mutluluğu tavsiye etmeye başlamasıyla dünyadaki pek çok ülke de bu sürece dahil olmuştur (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 52). Böylelikle mutluluk devlet politikalarının içine işlemiştir, ancak bu tabii ki de masum amaçlarla yapılmamıştır. Mutluluk biliminin devlet politikalarına nasıl fayda sağladığını, dönemin Britanya başbakanı David Cameron'ın ekonomik kesintileri açıkladıktan sonra mutluluğun ulusal ilerleme endeksi olarak benimsenmesi gerektiği yönündeki açıklamasına istinaden yazarların yaptığı yorum çok iyi özetlemektedir:

"Burada bireysel ve toplam mutluluğa odaklanmak, gözü gören herkesin açıkça görebileceği gibi dikkatleri gelir dağılımı, maddi eşitsizlikler, sosyal ayrımcılık, cinsiyet eşitsizliği, demokratik sağlık, yolsuzluk ve şeffaflık, nesnel ve algılanan fırsatlar, sosyal yardımlar veya işsizlik oranları gibi refah ve iyi yaşamın daha objektif ve karmaşık sosyo-ekonomik göstergelerinden uzaklaştırmak ve başka yöne çekmek için uygulanan bariz bir stratejiydi" (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 63).

Devlet politikaları için iyi bir stratejik rol oynayan pozitif psikoloji, neoliberalizmin bireylerin özgür, stratejik, sorumlu ve özerk varlıklar olduğuna yönelik varsayımı için de fazlasıyla uygundu. Yazarların da belirttiği üzere mutluluk biliminin bir diğer başarısı, bireycilik için kişinin hayatının toplumdan ayrı olarak düşünen ve

içsel benliği tüm davranışların nedeni ve kökü olarak gören meşru, evrenselleştirici ve apolitik bir söylem sunmasıdır (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 73). Burada Cabanas ve Illouz'un yönelttiği gelişmiş kapitalist toplumlarda neden adalet, ihtiyat, dayanışma veya sadakat gibi başka bir değer değil de mutluluğun bu kadar önemli olduğu sorusu, neoliberalizm ve mutluluk biliminin ilişkisini anlamada bizlere oldukça aydınlatıcı bir yol sunmaktadır. Mutluluk biliminin neoliberal sistemi besleyen bir başka söylemi ise kişilerin mutluluğu üzerinde dış faktörlerin neredeyse hiç etkisinin olmadığıdır. Bu söylem, mutluluk biliminin kurucusu Seligman'ın bireylerin mutluluğunun yaklaşık %50'sinin genetik, yüzde %40'ının iradi, bilişsel ve duygusal faktörler ve %10'unun yaşam koşulları ve gelir, eğitim ve sosyal statü gibi diğer faktörler olduğunu belirttiği, mutluluk formülü ile vücut bulur. Yazarlar bu söylemi eleştirir ve aksini kanıtlayan çalışmalar sunar. Ancak yine de bu söylem günümüzde giderek artan kişinin zorlu çevresel şartlar altında kendi içine çekilmesi gerektiği yönündeki düşünceye zemin hazırlamıştır. Kitapta buna örnek olarak *mindfulness* gösterilirken New Age hareketlerinin de dahil edilebileceğini düşünüyorum. Cabanas ve Illouz, *mindfulness*'in önceliklerimizi içimize çevirmenin çılgın ve çalkantılı bir gerçeklikte kendimizi geliştirmenin ve güçlendirmenin en iyi yolu olduğu mesajını verdiğini ve bunu spiritüel bir aura veya daha bilimsel ve seküler bir dille süsleyerek insanları, kendilerine inanırlarsa, sabırlı olurlarsa, yargılayıcı olmayı bırakırlarsa ve boş vermeyi öğrenirlerse, hayatta işlerin yoluna gireceğine inanmaya teşvik ettiğini söyler (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 89).

Ancak yazarlar, kişinin kendi mutluluğunu kendi becerilerini kullanarak elde edebileceğine dönük bu ifadelerin, her yıl milyonlarca insanın mutluluk terapileri, koçluk hizmetleri, *mindfulness* kursları gibi hizmet ve ürünlere yönelmesiyle tezat oluşturduğunu belirtir. Cabanas ve Illouz, bu tür bireyci mutluluk arayışlarının vaat edilenin aksine hastalıklı ve saplantılı bir ruh haline yol açtığını, bireycilikle ilişkili kopukluk, bencillik, narsisizm gibi rahatsızlıkları yeniden ürettiğini pek çok çalışma ile destekleyerek öne sürmektedir. Mutluluk biliminin eğitim sistemlerine girmesini de eleştirel bir perspektiften inceleyen yazarlar, bunun okullardaki çokkültürlülük ve sosyal dışlanma sorunları, zengin ve fakir arasında derinleşen eğitim uçurumu, yükseköğretime erişimdeki artan ekonomik zorluklar, kolejler ve üniversitelere yapılan yatırımların azalması, üniversitelerin giderek daha rekabetçi ve güvencesiz ortamlar haline gelmesi gibi pek çok sorunun üstünü örttüğünü söyler (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 104).

Yazarların derinlemesine incelediği başka bir konu ise mutluluk biliminin kurumlara nasıl nüfuz ettiği, kurumlarda ne tür işlevler gördüğü ve kurumlarda hangi değişimlere yol açtığıdır. Mutluluk, giderek daha esnek ve güvencesiz hale gelen işyerlerinde çalışanların motivasyonu ve üretkenliğini sağlamada önemli bir kriter haline gelmiştir. Piyasa değişiklikleri ve dalgalanmaları, rekabet, çoklu görev, stresli talepler ve sürekli küçülme tehditlerine rağmen çalışanların özdenetim ile bu tür koşullara uyum sağlaması ve dayanıklı olması beklenir. Ancak bu görüldüğü üzere, bütün sorumluluğu çalışanların üstüne yüklemektedir. Özellikle günümüzde esnek çalışma saatlerinin giderek yaygınlaşması bence bu tür neoliberal uygulamalara iyi bir

örnek teşkil etmektedir, çünkü kitapta da belirtildiği üzere şirketler hem çalışanların kendini yönetmesini hem de kurumsal kültüre uymalarını ister, teknolojinin de buna imkân sağlamasıyla, çalışanlar artık her an erişilebilir olmalarına göre değerlendirilir, bu da özel ve genel alanları birbirine daha da yakınlaştırır. Tüm bu tezat oluşturan beklentilere karşı ise çok sayıda pozitif psikolog, danışman, motivasyon konuşmacısı ve koç çalışanlara performanslarını arttırmaları, risk ve belirsizlikle başa çıkmaları, üretken olmaları ve günlük başarısızlıklarını olumlu bir şekilde rasyonalize etmeleri için duygusal ve bilişsel özdüzenlemeye yönelik mutluluk temelli teknikler sunar. Cabanas ve Illouz bu durumu şu şekilde yorumlar:

“Açıkçası şirketlerin çalışanlarından üretken olmalarını talep etmesinde yanlış bir şey yoktur, ancak çalışanları yapılan her şeyin şirketin kârına değil, onların kendi yararına olduğuna inandırmak için manipülasyon ve çarpıtmaya başvurması yanlıştır. Çoğu çalışan, şirketlerin önemli kararlarında hiç söz sahibi değilken, çalışanları kendi çıkarlarının şirketinkilerle aynı olduğuna inandırmak da kuşkuludur” (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 143).

Kitapta aynı zamanda mutluluğun bir meta haline gelerek günümüz pazarında merkezi konuma gelmesi de ele alınır ve 21. yüzyıl kapitalizminin doğurduğu mutluluk ekonomisinde mutluluğun “duygusal metaların” (*emodity*) artan arz ve talebiyle milyarlarca dolarlık küresel bir endüstrinin fetiş metası haline geldiği belirtilir. Yazarlara göre bu mutluluk “duygusal metaları” kendilerini geçici neşe, kaçış, umut, güvence vb. anları sunmakla sınırlandırmaz, bilakis mutluluk arayışını bir yaşam tarzı, bir zihin ve ruh alışkanlığına ve nihayetinde neoliberal toplumların vatandaşlarını *psi-vatandaşlara* (mutlu vatandaşlara) dönüştüren bir benlik modeli olarak takdim eder (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 153). Cabanas ve Illouz, bu mutlu vatandaşların prototipik kişiliği olarak hedeflediği üç psikolojik özelliğin *duygusal özyönetim*, *özgünlük* ve *gelişme* olduğunu söyler. Kitapta kişilerin bu özelliklere ulaşmak için pazarda birçok ürüne yönelmesinden, özellikle akıllı telefonlar için çıkan kişisel gelişim uygulamalarının kişileri nasıl sürekli kendilerini gözlemlemeye ittiğinden bahsedilir. Mutluluğun pazara bu kadar iyi entegre olmasının nedenlerinden biri mutluluğun süreklilik arz etmesidir, yani mutluluk olumsuzluğun yokluğu değil, mutluluğun sürekli olarak geliştirilmesidir. Mutluluk endüstrisi tüketicilere normal ve işlevsel yaşam biçiminin iç benliklerine odaklanmak, hiç durmadan psikolojik kusurlarını düzeltmekle meşgul olmak ve sürekli olarak kendi kişisel dönüşümü ve iyileşme süreciyle ilgilenmek olduğu duygusunu aşılar (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 182), bu da kişileri sonu gelmeyen bir tüketime teşvik eder, nihayetinde yeni bir “mutluluk hastalığı” türünü geliştirir.

Yazarlar, günümüzde artık mutsuzluğun işlev bozukluğuyla eş anlamlı hale geldiğini, mutluluğun ise sağlıklı, normal ve işlevsel yaşamların standardı haline geldiğinden bahseder. Ancak mutluluğun normal olanın ölçütü haline gelmesi oldukça problemlidir, çünkü duyguların karmaşık ve çok yönlü doğası vardır ve pozitif psikoloji duyguları pozitif ve negatif olarak keskin bir şekilde ayırarak bu gerçeği indirgemektedir. Ayrıca

Cabanas ve Illouz'un duyguların bireyler kadar topluluklar ve toplumların özellikleri ile ilişkili olduğunu vurgulaması özellikle önemlidir. Yazarlar, her duygunun kültürel ve sosyal anlamlara ve sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırkla ilgili sorunlarla bağlantısı olduğunu belirtir. Bununla birlikte, duygular arasında keskin bir ayırım yapılamayacağı ve hayatta çelişik duygular olduğunu ifade eden yazarlar, bir akrabanın uzun ve ağırlı bir hastalıktan sonra vefat ettiğini haber almanın hem üzücü hem de rahatlatıcı hissettirebileceği veya korku filmi izlemenin hem korku hem keyif vermesi gibi örnekler verir (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 205).

Sorunsallaştırılan başka bir durum ise pozitif eylemlerin pozitif, negatif eylemlerin negatif sonuçlar doğuracağı iddiasıdır. Yazarlar öfkenin yıkıcı davranışlara yol açabilmesinin yanı sıra adaletsizlik karşısında kişilerarası ve toplumsal bağları güçlendirebileceği gibi pek çok örnek vererek bu iddianın indirgemeci olduğunu kanıtlamaktadır. Cabanas ve Illouz ayrıca, nefret gibi duyguların, kişinin değer ve kimlik duygusu için olduğu kadar siyasi eylem ve tepki için de gerekli olduğunu, pozitif psikolojinin bu duyguları uyumlu ve değerli hale getirmek için pozitif duygulara dönüştürdüğünü iddia ederek hem kişisel ve sosyal işlevselliklerinden uzaklaştırdığını hem de temel politik doğalarından ayırdığını söyler (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 208).

Günümüzde bizlere nasıl başarılı olacağımıza, kendimizi nasıl geliştireceğimize, en iyi versiyonumuza nasıl ulaşacağımıza ve böylelikle mutluluğu yakalayacağımıza dair öğütlerle her yerde karşılaşyoruz. Bu kitabın en büyük başarılarından biri bu öğütlerin kendi içlerinde nasıl bir paradoks oluşturduklarını ve insanları nasıl sonu olmayan bir döngü içine sokup toplumdaki uzaklaşmış kendileriyle saplantılı kişiler yarattığını göstermesidir. Saf bireylerin iyiliği için görünen bu mutluluk biliminden kimlerin faydalandığı ve arkasındaki çıkarları açıkça ortaya koymaktadır. Mutluluk bilimi aslında itaat eden, çalışkan, kendini gözetten, bireyci bir ideal vatandaş türü inşa etmeye çalışmaktadır.

Moment

MAKALE ÇAĞRISI

İLETİŞİM VE MEDYA
ARAŞTIRMALARININ DÜNÜ,
BUGÜNÜ VE GELECEĞİ:
KARŞILAŞMALAR,
MÜCADELELER VE TAHAYYÜLLER

15 MART 2024

momentdergi.org

Moment

CALL FOR PAPERS

THE PAST, PRESENT AND FUTURE
OF COMMUNICATION AND MEDIA
RESEARCH: ENCOUNTERS,
CONTESTATIONS AND
IMAGINARIES

MARCH 15, 2024

momentjournal.org